Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Wetzer und Welte's
Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Fünfter Band.

Gaal bis Himmel.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1888.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

G.

Gaal (גַּעַל), im A. T. der Sohn Obeds, eine Art von Condottiere, den sich die Einwohner von Sichem bei ihrer Auflehnung gegen Abimelech zu Hilfe riefen (Richt. 9, 26 ff.). [Kaulen.]

Gaas (גַּעַשׁ), ein Berg auf dem Gebirge Ephraim (Jos. 24, 30. Richt. 2, 9), nicht weit von der Stadt Thamnathsare (Thimnath-Serah). Die Lage der Stadt und des Berges läßt sich nicht näher ausmitteln (vgl. Keil, Commentar z. Buche Josua 357). Ohne Zweifel sind die 2 Sam. 23, 30 und 1 Par. 11, 32 erwähnten gleichnamigen Thalschluchten (נַחֲלֵי גָעַשׁ) in der Nähe dieses Berges zu suchen. [König.]

Gaba (גָּבַע), im A. T. s. v. a. Gabaa II, Js. 10, 29.

Gabaa, in der Vulgata des A. T. gemeinschaftlicher Name für das hebräische גִּבְעָה und גֶּבַע. Beide Benennungen waren ihrer Etymologie nach (Höhe, Hochheim) in Palästina nicht selten, so daß es nicht ganz leicht ist, die einzelnen Namen zu identificiren. I. Gabaa = גִּבְעָה war 1. eine Ortschaft im südlichen Theile von Juda, südöstlich von Hebron gelegen (Jos. 15, 57, vielleicht auch 1 Par. 2, 49); 2. eine Stadt im Stamme Benjamin, die deßwegen Richt. 19, 14 הַגִּבְעָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן, Gabaa, quae est in tribu Benjamin, heißt (1 Sam. 10, 26 u. ö.). Sie erlangte eine traurige Berühmtheit durch die an der Frau eines Leviten begangene Schandthat, wegen deren sie mit allen anderen Ortschaften Benjamins von den übrigen Stämmen zerstört wurde (Richt. 19, 14 ff.). Später wieder aufgebaut, erhielt sie größere Berühmtheit als Geburtsstadt und Wohnort Sauls, nachdem sie auch den Namen גִּבְעַת שָׁאוּל, Gabaa Saul (1 Sam. 15, 34. 2 Sam. 21, 6) erhielt. Die Stelle der Oertlichkeit glaubte Robinson im Tell el fûl wiedergefunden zu haben (Biblioth. sacra Aug. 1844, 598; vgl. dagegen Palest. Explor. Fund 1877, 104; 1881, 44; 1882, 59). — II. Gabaa = גֶּבַע war eine Levitenstadt ebenfalls im Stamme Benjamin, Michmas gegenüber an der Straße nach Jerusalem gelegen, nördlich von dem oben genannten Gabaa (2 Sam. 5, 25. 4 Kön. 23, 8. 1 Par. 8, 6. 2 Par. 16, 6. 1 Esdr. 2, 26). Wenn im hebräischen Text 3 Kön. 15, 22. 2 Par. 16, 6 kein Schreibfehler (für גִּבְעָה) steht, so führte auch diese Oertlichkeit die Bezeichnung גֶּבַע בִּנְיָמִין, Gabaa Benjamin, und ward von Asa ausgebaut (vgl. Palest. Explor. Fund 1874, 61; Valentiner, Beitr. zur Topogr. des Stammes Benjamin, Zeitschr. der Deutschen morgenl. Ges. XII, 1858, 161). — III. An den Stellen 1 Sam. 7, 1. 2 Sam. 6, 3. 4 steht in der Vulgata der Eigenname Gabaa irrthümlich statt des Appellativums „Hügel" (auch 3 Kön. 15, 22 steht LXX τὸν βουνὸν Βενιαμίν). — IV. Gabaa im Buch Judith 3, 14 entspricht einem griechischen Γαιβαί, das wahrscheinlich irrig für Ῥαγαβᾶ steht; so heißt das φρούριον πέραν τοῦ Ἰορδάνου ἐν τοῖς Γερασηνῶν ὅροις (Jos. Antiquitt. 13, 15, 5), bei dessen Belagerung Alexander Jannäus 78 v. Chr. starb (Wolff, Das Buch Judith, Leipz. 1861, 125). [Kaulen.]

Gabaon (גִּבְעוֹן, LXX und Jos. Γαβαών oder Γαβαώ), 40 oder 50 Stadien (Jos. Antiqq. 7, 11, 7; Bell. jud. 2, 19, 1), nach Robinson (II, 353) $2^1/_2$ Stunden nördlich von Jerusalem, auf dem Wege nach Bethoron und Lydda, eine canaanitische Stadt, welche bei Ankunft der Israeliten in Palästina mit den Städten Caphira, Beroth und Cariathiarim den gabaonitischen Bundesstaat bildete. Die Einwohner von Gabaon (vom Stamme der Heviter, Jos. 11, 19) hatten durch eine List (ebd. 9, 3 f.) ein Bündniß mit Josue erwirkt; nachdem der Trug entdeckt, behielten sie zwar auf Verwenden Josue's ihr Leben, verloren aber die Freiheit und mußten den Israeliten Helotendienste leisten. In dieser Eigenschaft erscheinen sie zu nachexilischer Zeit als Nathinäer (s. d. Art.). Ihr Gebiet wurde dem Stamme Benjamin (Jos. 18, 25), ihre Stadt den Söhnen Aarons zugewiesen (21, 17). Gabaon, „eine große Stadt, wie eine königliche Stadt" (Jos. 10, 2), war lange der Ort, wo die Stiftshütte aufgestellt war (1 Par. 21, 29. 2 Par. 1, 3). Unter den heidnisch gebliebenen Gabaoniten richtete Saul ein großes Blutbad an, das unter David an seinen Nachkommen blutig gesühnt wurde (2 Sam. 21). Bei Gabaon fand auch die Entscheidungsschlacht zwischen David und Isboseth statt (2 Sam. 2, 12 ff.); der 2 Sam. 2, 13 genannte Wasserbehälter ist noch vorhanden. Hier brachte Salomon tausend Brandopfer dar und erbat sich von dem im Traume ihm erscheinenden Herrn statt Reichthum und Ehre ein weises und verständiges Herz (3 Kön. 3, 4—15. 2 Par. 1, 3—13). Im N. T. wird Gabaon nicht mehr erwähnt; dagegen nennt Josephus es als die Stätte, bei welcher Cestius Gallus eine schimpfliche Niederlage erlitt (B. J. 2, 19, 1). An der Stelle des alten Gabaon steht jetzt, wie Robinson (II, 353) genau nachgewiesen, das Dorf el-Dschib. [König.]

Gabathon, Gebbethon (גִּבְּתוֹן, LXX Γαβαθών), Stadt der Philister im Stamme Dan

(Jos. 19, 44), ward mit Eltheco den Leviten überlassen (Jos. 21, 23), blieb aber in den Händen der Philister (3 Kön. 15, 27; 16, 15).

Gabella, s. Abgaben und Zölle.

Gaben des heiligen Geistes, s. Charismen und Tugenden.

Gabler, Johann Philipp, ein hervorragender lutherischer Theologe, war geboren zu Frankfurt am Main im Jahre 1753 und studirte von 1772 bis 1778 zu Jena, wo ihn Griesbach und Eichhorn für die Exegese begeisterten. Durch eine Abhandlung über Hebr. 3, 3—6 erwarb er sich die philosophische Doctorwürde, hielt hierauf als Repetent in Göttingen philosophische und exegetische Vorlesungen, kam von da als Prorector an das Gymnasium nach Dortmund, 1787 als Doctor und Professor der Theologie nach Altdorf, ward dann nach Jena berufen, wo er von 1812 an Griesbachs Stelle einnahm, und starb als erster Professor, geheimer Consistorialrath und Director des theologischen Seminars am 17. Februar 1826. Er hinterließ viele akademische Abhandlungen, verzeichnet in den Actis Acad. Jenens. ed. Eichstedt, vol. I. Bemerkenswerth sind außerdem von ihm: Entwurf der Hermeneutik des neuen Testamentes, 1788; Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung, 1789; Neuer Versuch über die mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höheren Kritik. In diesen Schriften tritt bereits der in Strauß, Baur &c. vollendete Mythicismus unverkennbar hervor, ein Beweis, daß der rationalistische Standpunkt consequent so weit führen muß. Gabler war nicht nur ganz Rationalist, sondern gab seiner Richtung auch dem Supranaturalismus gegenüber zuerst die Benennung „Rationalismus". Mehr Verdienste erwarb er sich um die Kritik des Neuen Testamentes und durch die Herausgabe von Griesbachi Opuscula academica, 1825. Die Unionsversuche seiner Zeit zwischen Katholiken und Protestanten fanden an ihm einen eifrigen Gegner. [Brück.]

Gabriel (גַּבְרִיאֵל = גֶּבֶר אֵל, Mann Gottes, nicht „Kraft Gottes"), einer der höheren Engel (Erzengel, s. d. Art.), erscheint im Alten und Neuen Bunde als Ueberbringer froher Botschaften und Interpret höherer Offenbarungen. Dem Propheten Daniel deutet er das Gesicht vom Widder und Ziegenbock (Dan. 8, 15 ff.) und gibt ihm Aufschlüsse über die 70 Jahrwochen (Dan. 9, 20 ff.). Dem Priester Zacharias kündet er im Tempel bei der Darbringung des Rauchopfers die Geburt Johannes' des Täufers (Luc. 1, 11—20), und der seligsten Jungfrau zu Nazareth die Geburt des Weltheilandes an (Luc. 1, 26—38). Da ihm Zacharias nicht glauben will, nennt er ihm ausdrücklich seinen Namen und bezeichnet sich hiermit als denjenigen, der schon dem Propheten Daniel in göttlichem Auftrage wichtige und für das Volk Gottes erfreuliche Offenbarungen überbracht habe und für dessen Wohl besorgt sei. Deßhalb wird er auch als ein Schirm- und Schutzengel des auserwählten Volkes betrachtet (vgl. Maldonat. in Luc. 1, 19). Die Kabbalisten machen Gabriel zum Lehrer des Patriarchen Joseph, und nach der islamischen Ueberlieferung hat Mohammed von ihm seine Offenbarungen erhalten und ist durch ihn in den Himmel getragen worden (vgl. Calmet, Diction. bibl. s. v.). [Welte.]

Gabriel als Citat ist Biel (s. d. Art.).

Gabriel, Name einiger denkwürdigen Persönlichkeiten. 1. Gabriel Sionita, Maronit, bedeutender Orientalist, geb. 1577 zu Edden auf dem Libanon, gest. zu Paris 1648, kam mit sieben Jahren nach Rom in das Colleg der Maroniten und studirte hier Lateinisch, Syrisch und Hebräisch, während Arabisch seine Muttersprache war. Im J. 1614 verließ er Rom und begab sich mit seinem Collegen Johannes Hesronita in Begleitung des französischen Gesandten in Rom, Savary de Brèves, nach Paris. Letzterer hatte nämlich die beiden gelehrten Maroniten im Auftrag des Cardinals Du Perron und des kgl. Bibliothekars de Thou als Mitarbeiter für die von jenen beabsichtigte Herausgabe einer Polyglottenbibel gewonnen. Gegen Ende 1614 kamen die beiden Gelehrten in Paris an, und schon im Januar erhielt Sionita an der Sorbonne eine Professur für syrische und arabische Sprache. Er sollte nun mit Hesronita Texte für die Polyglotte sammeln. Die Protectoren des Unternehmens starben jedoch zu früh (Du Perron 1617, de Thou 1618), und so kam dasselbe in's Stocken. Die beiden Maroniten wandten sich nun 1619 an die zu Blois tagende Versammlung des französischen Clerus und erhielten auch wirklich eine Subvention von 8000 Livres zugesichert. Das Geld kam aber in andere Hände, und da Gabriel überdieß von einer Krankheit befallen wurde, mußte der ganze Plan aufgegeben werden. Im J. 1620 wurde Sionita Doctor der Theologie und zwei Jahre später Priester; da er als Professor keine Zuhörer hatte, wurde ihm das Gehalt 1626 sistirt, in Bälde jedoch wieder ausbezahlt und 1629 sogar auf 2000 Livres erhöht. Unterdessen hatte Michael le Jay in Verbindung mit dem Drucker Anton Vitré den Plan der Polyglotte wieder aufgenommen; auch Sionita wurde gewonnen und arbeitete von 1630 wieder an dem Unternehmen. Wegen zu langsamen und angeblich incorrecten Arbeitens überwarf er sich mit den Herausgebern so sehr, daß le Jay den Maroniten Abraham Ecchellensis von Rom berief und Sionita 1640 auf sein Betreiben von Richelieu in Vincennes eingesperrt wurde. Nach drei Monaten erhielt er die Freiheit wieder unter der Bedingung, daß er die arabische und syrische Uebersetzung für die Polyglotte liefere. So arbeitete er abermals an dem großen Bibelwerk bis zu dessen Vollendung, die 1645 mit Ausgabe des neunten Bandes erfolgte. Drei Jahre darauf starb Gabriel, 71 Jahre alt. Außer den Arbeiten für die Pariser Polyglotte verfaßte Sionita noch folgende Werke: Liber Psalmorum Davidis, ex arabico idiomate in

latinum translatus, Romae 1614; dasselbe ex idiomate syro translatus, Paris. 1625; Grammatica Arabica Maronitarum in V lib. divisa, Paris. 1616 (es erschien nur das erste Buch, Leseregeln enthaltend); Geographia Nubiensis, arabisch mit lateinischer Uebersetzung 1592 zu Rom und 1619 zu Paris erschienen. Als Anhang hierzu: De nonnullis Orientalium urbibus nec non indigenarum religione ac moribus. Testamentum et pactiones inter Mahommedem et christianae fidei cultores, Paris. 1630, arabisch mit lateinischer Uebersetzung. Außerdem verfaßte er noch einige Streitschriften gegen Le Jay und Vilré, worin er die ihm gemachten Vorwürfe zurückweist. (Vgl. Le Long, De bibliis Polyglottis Parisiensibus in Bibliotheca sacra; Goujet, Mém. hist. et littér. sur le collège de France III; Jöcher, Gelehrten-Lexicon IV, 619; Bähr bei Ersch u. Gruber LII, 73 ff.; Biogr. génér. XIX, 105.) [Knöpfler.]

2. **Gabriel Severus**, geboren in Epidaurus Limera der Alten, heutzutage Napoli di Malvasia oder Monembasia auf Morea, wurde 1577 vom Patriarchen Jeremias zum Bischofe von Allascheher in Kleinasien, dem Philadelphia der Alten, geweiht. Weil schon damals fast nur Mohammedaner in der Diöcese lebten, suchte Gabriel ein besseres Feld seiner Thätigkeit und wanderte nach Venedig. Er wurde Bischof der nicht unirten Griechen, welche zerstreut im Gebiete der Republik lebten, und machte sich auch als theologischer Schriftsteller bemerklich. Aufsehen erregte insbesondere eine Abhandlung von ihm über die heiligen Sacramente (1600), sowie eine Apologie (1604), worin er den Vorwurf abzuwälzen strebte, die griechischen Katholiken seien Götzendiener, indem sie Brod und Wein an sich und vor der Consecration verehrten. Trotz seines Eifers gegen den römischen Katholicismus kam Gabriel dabei auf durchaus katholisch klingende Behauptungen, und Du Perron (s. d. Art.) nahm davon Anlaß, in seiner Schrift über die Eucharistie zu zeigen, daß die Griechen die Transsubstantiation gerade wie wir glauben, und daß ihr entsprechender Ausdruck hierfür gleichbedeutend sei. Längere Zeit nach Gabriels Tode wurden zwei seiner Tractate nebst der Schutzschrift von dem Oratorianer Richard Simon in das Lateinische übersetzt und das Ganze griechisch und lateinisch herausgegeben unter dem Titel Fides ecclesiae orientalis, Paris. 1671. In Noten suchte Simon darzuthun, Gabriel sei keineswegs auf Seite der römischen Katholiken gestanden, zumal er auch gegen das Concil Ferrara-Florenz geschrieben.

3. **Gabriel von Verona**, ein Franciscaner, wurde durch Papst Paul II. Generalinquisitor von Ungarn und durch Matthias Corvinus, dem er gute Dienste leistete, 1476 Bischof von Erlau. Bald darauf ernannte ihn Sixtus IV. zum Nuntius für Deutschland und Ungarn. Gabriel zumeist hat den Frieden zwischen Kaiser Friedrich III. und dem König von Ungarn vermittelt, welcher zu Mochbern bei Breslau geschlossen wurde. Er starb 1486 als Cardinal zu Rom.

4. **Gabriel von Chinon**, Kapuziner, geboren zu Chinon in der Touraine, ward um das Jahr 1640 als Missionar nach Persien geschickt und verbrachte volle zwanzig Jahre in der Residenzstadt Ispahan. Er eignete sich nicht nur mehrere Hauptsprachen des Orients gründlich an, sondern erwarb auch, ohne großes Aufsehen zu machen, der Kirche viele Seelen und seiner Person allgemeine Hochachtung. Von der armenischen Geistlichkeit endlich aus Ispahan verdrängt, begab sich Gabriel nach Tauris oder Täbris, dem Hauptorte der persischen Provinz Aserbeidschan. Nachdem er daselbst die Gunst des Statthalters insbesondere durch seine mathematischen Kenntnisse gewonnen, konnte er offener auftreten, als vordem in der Residenz. Er gründete ein Haus seines Ordens, sah viele Schüler um sich und entsandte Boten des Evangeliums bis Tiflis und in die Berge von Kurdistan. Der französische Reisende Poullet war in Tauris Zeuge der Hochachtung und Liebe, deren sich sein Landsmann Gabriel selbst bei den vornehmsten Personen erfreute. Im J. 1670 wurde Gabriel durch den Vorsteher der indischen Missionen nach der vorderindischen Provinz Malabar berufen und starb am 27. Juni desselben Jahres zu Tellichery, einer Seestadt in der Nähe von Cananore. Gabriels Berichte sind bei Moréri, Relations nouvelles du Levant etc., Lyon 1671, zu finden. (Vgl. Nicéron, Mémoires XXVII, 311.)

5. Eines andern **Gabriel** thut die Profangeschichte Erwähnung. Im Sommer 1686 wurde unter dem Oberbefehl des Herzogs von Lothringen Ofen belagert. Nach vier vergeblichen Stürmen wurde im August die Burg genommen, am 2. September aber die Hauptstadt Ungarns der Christenheit zurückerobert, nachdem sie über ein Jahrhundert in der Gewalt der Türken gewesen. Am meisten hat sich bei dieser Großthat neben dem Kurfürsten Max Emmanuel von Bayern ein schlichter Franciscanerpater Gabriel ausgezeichnet, von welchem das Geniewesen und die Artillerie geleitet wurden. [Hägele.]

Gabriel, Brüder vom hl., s. Schulbrüder.

Gabrieliten, Bilderstürmer, s. Didymus Gabriel.

Gad (גָּד, Glück), 1. der siebente Sohn Jacobs, der erste von der Zelpha, der Magd Lia's (Gen. 30, 9—11; 35, 26). Er erhielt den Namen, weil Lia bei dessen Geburt ausgerufen: בְּגָד (mit Glück). Er hatte sieben Söhne: Sephon und Aggi, Suni und Ozni, Her, Arod und Ariel (Num. 26, 15 f.; nach Gen. 46, 16 heißen sie Sephion, Haggi, Suni, Esebon, Heri, Arodi, Arili), und wurde Urheber und Haupt des nach ihm benannten israelitischen Stammes, der unter Moses schon 45 650 waffenfähige Männer zählte (Num. 1, 25; 2, 15). Ueber seine sonstigen Lebensverhältnisse und Schicksale meldet die

Schrift nichts Näheres, und die Angaben im Testament der zwölf Patriarchen sind apokryph. Der von ihm herrührende und nach ihm genannte Stamm Gad erhielt noch unter Moses, nach Besiegung der Könige Og und Sehon, sein Stammgebiet im Ostjordanlande, westlich vom ammonitischen Gebiet, nördlich vom Stamme Ruben und südlich von Halb-Manasse (Num. 32. Jos. 13, 24—28), unter der Bedingung jedoch, daß er zugleich mit Ruben und Halb-Manasse die übrigen Stämme bei Eroberung des Westjordanlandes unterstütze, was er versprach und auch that (Num. 32, 16 ff. Jos. 22, 2 ff.). Sein Stammgebiet, auch Land Gad (אֶרֶץ גָּד 1 Sam. 13, 7) genannt, war demnach ein Theil von Galaad und hatte, wie das ostjordanische Gebiet überhaupt, in den Ebenen und Thälern sehr gute Weideplätze, weßhalb es eben von dem heerdenreichen Stamme gewünscht worden war (Num. 32, 1 ff.). Es heißt auch „die Hälfte des Landes der Ammoniter" (Jos. 13, 25), was sich darauf bezieht, daß die Ammoniter diese Gegend schon in der vormosaischen Zeit in Besitz gehabt, sie aber an die Amoriter verloren hatten (s. d. Art. Ammoniter). Die Gaditen waren ein streitbarer Stamm, wie schon in Jacobs (Gen. 49, 19) und Moses' (Deut. 23, 20 f.) Segen angedeutet wird, und waren häufigen Angriffen von ihren Nachbarvölkern ausgesetzt (1 Par. 5, 18). Viele Angehörige des Stammes hielten sich zu David und unterstützten ihn, als er vor Saul flüchtig war (1 Par. 12, 14. 37 f.). Zur Zeit Jehu's wurden die Gaditen vom syrischen König Hazael geschlagen (4 Kön. 10, 32 f.). Nach ihrer Wegführung in's assyrische Exil bemächtigten sich die Ammoniter (Jer. 49, 1) und Moabiter (Jer. 48, 18—24) ihres Gebietes. Der Bach Gads (נַחַל הַגָּד 2 Sam. 24, 5) ist der Jaboc, der das gaditische Gebiet eine Strecke weit im Osten gegen Ammon, im Norden gegen Halb-Manasse abgrenzt; doch ist er nicht durchweg Grenzfluß zwischen Gad und Halb-Manasse, denn das gaditische Gebiet zog sich auf dem östlichen Jordanufer hinauf bis zum See Genesareth (Jos. 13, 27).

2. Ein Prophet und Vertrauter Davids, der letztern auf seiner Flucht vor Saul eine Zeitlang begleitete und mit seinem Rath unterstützte (1 Sam. 22, 5). Er heißt auch geradezu der Seher (חֹזֶה) Davids (2 Sam. 24, 11), wahrscheinlich weil er demselben häufig höhere Weisungen im Auftrage Gottes zu überbringen hatte; so kündigte er ihm die Strafe wegen der untheokratischen Volkszählung an und forderte, nachdem sie eingetreten war, ihn zur Errichtung eines Altares und Darbringung eines Opfers auf, um ihr Ende zu beschleunigen (2 Sam. 24, 10—25). Nach 1 Par. 29, 29 hat auch Gad, gleich Samuel und Nathan, Schriften hinterlassen, welche als Quelle der davidischen Regierungsgeschichte dienten.

3. Bei Isaias 65, 11 kommt Gad (גַּד) neben Meni (מְנִי) als eine babylonische Gottheit vor, welche auch von den götzendienerischen Israeliten mit Lectisternien verehrt wurde. Hier übersetzen LXX Τύχη, Vulg. Fortuna. Die mittelalterlichen Rabbinen Mose Haccohen, Abenesra und Kimchi denken dabei an den Jupiter. In der That ward Baal unter dem Namen גַּד (Glück) verehrt (s. d. Art. Baalgad), und so ist ohne Zweifel der babylonische Hauptgötze Bel (בֵּל Js. 46, 1 = בַּעַל) gemeint, welcher der Glücksstern Jupiter ist und auch von den Arabern „das große Glück" genannt wird. Daß dem Bel Lectisternien geopfert wurden, erhellt aus Dan. 14, 5—21. (Vgl. Delitzsch im Bibl. Comm. zu Js. 65, 11.) [Welte.]

Gabara, s. Gerasa.

Gaëta, Erzbisthum in Neapel. Die am gleichnamigen Meerbusen, neun Meilen nordwestlich von Neapel gelegene Stadt und Festung Gaëta, auf einem sich in's Meer hinaus erstreckenden Felsenvorgebirge erbaut, so daß nur ein schmaler Zugang vom Lande her bleibt, hat mit Einschluß von Borgo di Gaëta gegen 15 000 Einwohner. Sie ist Geburtsstadt des Papstes Gelasius II., als Mönch von Monte Cassino deßhalb „Johann von Gaëta" genannt, der hier vor Kaiser und Volk ein Asyl suchen mußte, wie auch Pius IX. im J. 1848 hier eine Zufluchtsstätte fand, als er vor der Revolution aus Rom fliehen mußte. Im J. 1849 hielten die Mächte hier einen Congreß, welcher die Mittel zur Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft in Rom berieth (vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte II, 807). Die Festung hat viele Belagerungen erfahren, zuletzt im J. 1861, als der ritterliche König Franz II. vor den Piemontesen capituliren mußte. Gaëta, das alte, noch vor der Stadt Rom gegründete Cajeta, auf der Küste von Latium, ward nach Untergang des römischen Reichs ein eigener Staat (Republik), der anfangs unter den byzantinischen Kaisern stand und vom Prätor von Sicilien, dessen Sitz in Gaëta war, verwaltet wurde. Später kam Gaëta unter päpstliche Hoheit, erhielt dann seine eigenen Herren und gehörte seit 1435 zu Neapel. Zum Bischofssitz durch Papst Leo IV. um die Mitte des neunten Jahrhunderts erhoben, ist Gaëta Erbin und Vertreterin dreier Kirchen, welche in den ältesten Notitien als Bisthümer der Campagna aufgeführt werden, nämlich von Formiä, Minturnä-Trajectum und Fundi. Formiae, früher Hormiae, auch Mamurrarum Urbs, bekannt durch Cicero's Tod, welches als Stadt Cajeta weit übertraf, und dessen Ruinen zwischen Mola di Gaëta und Castiglione liegen, war eine alte, von Lacedämoniern erbaute Stadt an der Ostseite des Meerbusens von Gaëta und frühzeitig Sitz eines Bischofs. Der erste sichere war 487 bei einem römischen Concil; der vorletzte, Leo, nannte sich Episc. Minturnensis et Formiensis. Unter dem letzten Bischof Constantin, der seit März 846 auf dem Stuhle von Formiä saß, wurde diese Stadt durch die Saracenen zerstört und der Bischofssitz nach Cajeta verlegt (Moroni XXV,

323 sq.). Um dieselbe Zeit wurde auch der Bischofssitz Minturnä zerstört; aus den Ruinen desselben entstand eine neue Stadt, Trajectum, heute Traetto oder Trajetto, $4^1/_2$ Stunden von Neapel, mit einer Collegiatkirche und vier anderen Kirchen. Der alte Bischofssitz Minturnä oder Minternä, dessen erster Bischof Celius Rusticus 499 bei einem römischen Concil erschien und später in Trajetto fortlebte, wurde von Gregor d. Gr. auf kurze Zeit mit Formiä vereinigt. Nach der Translation nannten sich die Bischöfe bald nach dem neuen, bald nach dem alten Sitze, bald nach beiden zugleich: so Talarus 853 Episc. Minturnensis, Georg 861 Trajectensis, Andreas, 954 von Kaiser Otto I. ernannt (die Kaiser hatten nämlich das Recht, den Bischof von Trajetto zu ernennen, wie auch den von Gaëta), Trajectanae Ecclesiae Episcopus. Nach diesem kennt man keinen Bischof mehr von Trajetto; ob aber damals schon oder erst später die Vereinigung dieses Sitzes mit Gaëta erfolgte, ist nicht bekannt (Moroni XLV, 202 sq.; LXXIX, 76 sq.). Im J. 1818 wurde dann mit Gaëta auch das Bisthum Fundi vereinigt. Fundi, die alte Stadt der Volsker, heute Fondi, liegt nordwestlich von Gaëta und hat eine Cathedrale S. Petri; im Dominicanerkloster ist die Zelle des hl. Thomas von Aquin. Der erste Bischof in derselben war Vitalis (499—502), der 60. und letzte Jan. Vinc. Tortora, seit 1792 (Moroni XXV, 146 sqq.). Fondi war bis zu seiner Vereinigung mit Gaëta ein Suffraganat von Capua, wie auch Gaëta selbst kurze Zeit, das sonst stets unmittelbar unter dem heiligen Stuhle stand. Durch Bulle In sublimi vom 31. December 1848 erhob endlich Pius IX. Gaëta zur Würde eines Erzbisthums, das gleichfalls exemt ist. Unter Bischof Albertus (1105 bis 1110) wurde die Cathedrale durch Papst Paschalis II. eingeweiht. Bischof Anton Aribandi O. S. Fr. (1341—1344) wurde mit einer Mission an die Armenier betraut. Der gegenwärtige dritte Erzbischof (87. Bischof) ist Nicolaus Contieri O. S. Bas., geb. zu Bari 1827, präconisirt 1876. Er hat in 33 Pfarreien (8 Vicar. foran.) 72 000 Diöcesanen; sein Domcapitel besteht aus 4 Dignitäten, 16 Canonikern, 10 Kaplänen und anderen Priestern und Clerikern. (Vgl. Ughelli I, 526 sqq.; Cappelletti XXI, 337 sqq.; Moroni XXVIII, 92 sqq.; G. Petri I, 222; Gams, Ser. Epp. 880 sq.; Michele de Matthias, Gare della città e luoghi dell' arcediocesi di Gaeta nella meta del secolo XIX, im „Araldo di Luca" n. 9, dd. 28. Febr. 1855.) [Neher.]

Gagarin, Johannes, Fürst, S. J., Convertit, der Sohn des russischen Staatsrathes Fürsten Sergius Gagarin, wurde 1814 zu Moskau geboren. Frühzeitig trat er in den Staatsdienst und wurde zuerst als Attaché seines Oheims, des Fürsten Gregor Gagarin, in München, nach dessen Tod 1837 als Legationssecretär in Wien, dann in Paris verwendet. Indem er hier viel im Salon seiner nahen Verwandten, der Frau Sophie Swetchine, verkehrte, schwanden seine Vorurtheile gegen die katholische Kirche, und der Umgang mit P. Ravignan, dem Nachfolger Lacordaire's auf der Kanzel von Notre-Dame, vollendete seine innere Umwandlung. Am 19. April 1842 legte er in die Hände Ravignans das katholische Glaubensbekenntniß ab und verzichtete hiermit nach russischen Gesetzen auf die Staatslaufbahn und auf sein Erbe. Zwei Notabilitäten der russischen Colonie, Fürst Trubetzkoi und Graf Schuwaloff, welche ebenfalls zu den Verehrern Ravignans gehörten, folgten nach einiger Zeit dem Beispiele Gagarins. Dieser trat nach reiflicher Prüfung sechszehn Monate später in die Gesellschaft Jesu ein. Als glühender Patriot suchte er die Wiedervereinigung Rußlands mit der katholischen Kirche anzubahnen. Aufsehen erregten seine darauf bezüglichen Schriften La Russie, sera-t-elle catholique? Paris 1856; Les Starovères, l'Église russe et le Pape, 1857; Réponse d'un Russe à un Russe, 1860; Tendences catholiques dans la société russe, 1860; L'avenir de l'église grecque unie, 1862; La primauté de St. Pierre et les livres liturg. de l'église russe, 1863; Le clergé russe, 1871, u. s. w. In Verbindung mit P. Daniel begründete er die Zeitschrift Études de théologie, de philosophie et d'histoire, welche später unter anderer Redaction mit dem Titel Études religieux, historiques et littéraires fortgeführt wurde, rief ferner L'oeuvre de Propaganda des Sts. Cyrille et Méthode in's Leben und war eifriger Mitarbeiter am Ami de la Religion, am Univers, Contemporain u. s. f. In den letzten Jahren begab er sich in die syrische Mission, wo er umfassende Studien über die orientalischen Kirchen machte (L'église roumaine, 1865; Constitution et situation présente de toutes les églises de l'Orient, 1865, u. s. w.). Ein Theil seiner Arbeiten wurden von Brühl in den Russischen Studien zur Theol. u. Gesch., Münster 1857, und von Huttler in den Kathol. Studien, Augsburg 1865, wiedergegeben. Als die religiösen Orden in Frankreich ausgewiesen wurden, hielt sich P. Gagarin in der Schweiz auf, kehrte aber bald nach Paris zurück, wo Graf Vassart in seinem Palais ihm eine Wohnung zur Verfügung stellte. Er starb daselbst am 19. Juli 1882. (Vgl. Rosenthal, Convertitenbilder III, 2, 194 ff.; ein Verzeichniß der Schriften und der Artikel in Zeitschriften gibt Polybiblion XXXV, Paris 1882, 166 ss.) [Streber.]

Gajaner, s. Aphthartodoketen und Monophysiten.

Gajus, s. Cajus.

Galaad (גִּלְעָד, LXX Γαλαάδ), im A. T. I. Personenname: a. ein Sohn Machirs und Enkel Manasse's, des Sohnes von Jacob (Num. 26, 29. Jos. 17, 1); b. ein Abkömmling Gads (1 Par. 5, 14). — II. Ortsname, und zwar a. ein Kalksteingebirge, im Ostjordanlande

vom Jarmuk bis zum Arnon streichend, durch den Jaboc in zwei Hälften getheilt, nördlich mehr Plateaus bildend, südlich mannigfach figurirt, überall von tiefen Schluchten durchzogen, reich an Höhlen, durchschnittlich 2000′ hoch und steil gegen den Jordan abfallend. Es erhielt seinen Namen (Anhöhe des Bundes) durch die Gen. 31, 21 ff. berichtete Versöhnung zwischen Laban und Jacob und war in biblischer Zeit, wie in der Gegenwart, durch den Reichthum seiner Weiden namentlich im nördlichen Theile berühmt (Cant. 4, 1; 6, 4. Jer. 50, 19). — b. Landesname, gew. terra Galaad, im Hebräischen fast immer mit dem Artikel אֶרֶץ הַגִּלְעָד, ursprünglich bloß das Plateauland zwischen Jarmuk und Jaboc (Deut. 3, 10. 13), dann das ganze Gebirgsland bis zum Arnon, noch später das ganze Gebiet der drei ostjordanischen Stämme, also Basan miteinbegriffen, umfassend (Num. 32, 26). Die Benennung scheint mit Bezug auf diese dreifache Ausdehnung immer ziemlich flüssig gewesen zu sein, da sie nach 1 Sam. 13, 7 für das Gebiet des Stammes Ruben, Ps. 59, 9; 107, 9 für Ruben und Gad gebraucht wird. Die Bewohner heißen viri Galaad Richt. 12, 4, Galaaditae Richt. 12, 5. Als Städte erscheinen hauptsächlich Ramoth und Jabes, immer mit dem Beinamen „in Galaad" (Deut. 4, 43. 3 Kön. 4, 13. Richt. 21, 8). In späterer Zeit führte das genannte Land oder auch das Ostjordanland überhaupt den Namen Galaaditis (1 Mach. 5, 17; 13, 22; Jos. Ant. 9, 11, 1, bei Josephus auch Galaditis oder Galadene, Ant. 1, 19, 11). — c. Nach der Lesung der LXX und Vulg. (עִיר statt עָרֵי) ist Galaad Richt. 12, 7 auch Name einer Stadt. [Kaulen.]

Galantini, s. Doctrinarier.

Galater, in der Sprache der Classiker und des N. T. eine keltische Völkerschaft, welche nach langem Wanderleben im mittlern Kleinasien ein festes Gebiet bezog und unter Kaiser Augustus der römischen Herrschaft unterworfen wurde. Der Name scheint nur eine andere Form für den bekannteren der Kelten oder auch der Gallier zu sein. Die Galater erscheinen zuerst im 6. Jahrhundert v. Chr. von Westen nach Osten ziehend, und einzelne Stämme gelangten über den Bosporus bis tief in das vordere Asien hinein. Hier wurden sie von den asiatischen Fürsten in Sold genommen, weil man sich sonst ihres Andranges nicht erwehren konnte (Just. 25, 2). Im 3. Jahrhundert schweiften die galatischen Stämme der Tolistobojer, Trokmer und Tektosogen 25 Jahre lang durch Kleinasien umher, bald um Lohn dienend, bald das ganze Land von Syrien bis nach Aegypten hin brandschatzend, bis sie 240 v. Chr. von dem pergamenischen König Attalus I. in entscheidender Schlacht bezwungen und in die zwischen Phrygien und Pontus, Bithynien und Cappadocien gelegene Landschaft zu festem Aufenthalt gewiesen wurden. Hier behielten sie die keltische Sitte und Staatsverfassung bei; da sie sich aber allenthalben zu Kriegsleistungen verdingten, nahmen sie allmälig auch griechische Bildung, aber nicht die griechische Sprache an. Ihre eigene Sprache beschreibt der hl. Hieronymus (Prolegg. in Epist. ad Gal.) als eine mit der trierischen, die ihm bekannt war, verwandte; der Irrthum, als seien die Trierer des 4. Jahrhunderts v. Chr. Deutsche gewesen, hat einige Gelehrte zu der Meinung geführt, auch die Galater seien Germanen gewesen, während doch der Name Gallograecia, den ihr Land neben der Benennung Galatia erhielt, ihre Herkunft deutlich genug bezeichnet. Ihrer angestammten Kriegsliebe mußten die Galatier entsagen, nachdem sie wegen Hilfeleistung an Antiochus den Großen 187 v. Chr. von den Römern unter Manlius eine entscheidende Niederlage erlitten hatten. Seit dieser Zeit wohnten sie friedlich und leisteten bloß den Römern treue Bundesgenossenschaft; ihre Verwicklung in die Bürgerkriege aber hatte schließlich die Umwandlung ihres Landes in eine römische Provinz zur Folge. Diese geschah durch Augustus. Die Provinz Galatien umfaßte außer dem alten Galatien auch noch Stücke von Lykaonien und Pisidien; im N. T. aber ist der Name Galatien auf das Stammland beschränkt, da Apg. 13, 14 Antiochien noch zu Pisidien gerechnet wird. Die von den Römern geschaffenen Verhältnisse dauerten fast 400 Jahre, bis Kaiser Valens das Land in zwei Provinzen eintheilte (vgl. Wernsdorf, De republica Galatarum, Norimb. 1742; Pauly, Real-Encykl. III, 589). Das Christenthum ward in Galatien durch Paulus auf dessen zweiter apostolischen Reise 51—52 n. Chr. gegründet. Etwa drei Jahre später kam der Apostel von Antiochien aus wieder dahin, um die Christen in ihrem Glauben zu bestärken. Während er dann aber sich zu Ephesus aufhielt, erhielt er die Nachricht, daß die Galater der keltischen Vorliebe für Neuerungen gefolgt waren und die Beschneidung angenommen hatten; dieß gab Anlaß zu dem canonischen Brief an die Galater (s. d. Art. Paulus). (Vgl. den Art. Kleinasien.) [Kaulen.]

Galatinus, s. Petrus Galatinus.

Galbanum, in der Vulgata Galbanus (חֶלְבְּנָה, LXX Χαλβάνη), wird Ex. 30, 34 unter den Ingredienzien aufgeführt, aus welchen das Räucherwerk für das Heiligthum bereitet werden sollte. Nach griechischen und römischen Botanikern war es das Harz eines in Abessinien, Arabien und Syrien wachsenden Strauches, einer Art Gartenkraut (ferula, bei Plinius stagonitis), welches durch einen Einschnitt in die Rinde gewonnen wird; es ist fett (daher der hebräische Name), zäh, körnig, zuerst weiß, später gelb mit weißen Flecken, von scharfem, bitterlichem Geschmack (ὀσμὴ βαρεῖα, Dioscor. 2, 97) und Geruch (Plin. 12, 56; 24, 13). Virgil (Georg. 3, 415) und Calpurn (Ecl. 5, 89) empfehlen seinen übelriechenden Qualm als Vertreibungsmittel gegen Schlangen 2c. Anderen Essenzen beigemischt verstärkt und erhält es deren Wohlgeruch (Plin. 13, 2); aus diesem Grunde ist es

ohne Zweifel an genannter Bibelstelle zum Gebrauche verordnet.

Galen, Christoph Bernhard von, Fürstbischof von Münster (1650—1678), wurde am 12. October 1606 auf dem Landgute Bisping bei Münster geboren. Seine Eltern, Theodorich von Galen und Katharina von Hörde, gehörten dem münsterländischen Adel an; sein Vater war zugleich kurländischer Erzmarschall. Nachdem er auf dem Jesuiten-Gymnasium zu Münster vorgebildet war, studirte er zu Köln und Mainz Philosophie, zu Löwen und Bordeaux Kirchen- und Staatsrecht. Als Thesaurar des Münster'schen Domcapitels ordnete er im Auftrage seines Bischofes, des kölnischen Kurfürsten Ferdinand von Bayern, zu wiederholten Malen die verwickeltsten Angelegenheiten mit solcher Einsicht und Willenskraft, daß ihn das Domcapitel am 14. November 1650 mit überwiegender Majorität zum Bischof und Landesherrn der Diöcese und des Stiftes Münster erwählte. Papst Innocenz X. bestätigte am 26. Januar (12. Mai) des folgenden Jahres die Wahl; kurz darauf wurde er vom Kaiser Ferdinand III. mit den Regalien eines weltlichen Fürsten feierlich belehnt, nachdem ihm bereits am 6. Februar die fürstlichen Gerechtsame provisorisch übertragen waren. Der Grund der Verzögerung war ein unberechtigter Protest seines Gegencandidaten, des Münster'schen Dombechanten Bernhard von Mallinckrodt. Am 17. September empfing er vom Bischof Franz Wilhelm von Osnabrück die bischöfliche Weihe. Seit dem Tode des Bischofs Johann von Hoya (1574) war er der erste, der die munera pontificalia selbst vollzog. „Er wollte seinen Mitarbeitern und dem christlichen Volke ein gutes Beispiel geben. Darum machte es ihm stets große Freude, als Bischof thätig sein zu können." Sobald der Hirtenstab in seine Hand gelegt war, suchte er „die Religiösität in seiner Diöcese wiederherzustellen und zu festigen. Diese hatte nämlich in Folge der Glaubenswirren des 16. Jahrhunderts und der langen Kriegsunruhen gewaltig gelitten. Die Gotteshäuser waren vielfach ruinirt, die Paramente verkommen und nicht selten profanirt. Manche seiner Untergebenen waren von der Irrlehre angehaucht. Viele Geistlichen, auch die Seelsorger, hatten ihr Leben, das sie Gott geweiht, entehrt". Auch die theologische Bildung mangelte nicht selten. Es war nämlich Gewohnheit, daß „Vicare, welche nur zum Gottesdienst verpflichtet waren, vor lauter Trägheit verkamen und in Unwissenheit dahinlebten, so daß sie im Nothfalle kaum hinreichend unterrichtet waren. Durch unangemessene Präsentation kamen sie dann in Besitz von größeren Pfarreien oder Curatbeneficien — sie, die selbst eher eines Curators bedurft, als die Cura Anderer hätten übernehmen können. Angesichts solcher Uebel hielt Christoph Bernhard es für seine heilige Pflicht, denselben wirksam entgegenzutreten und sie zu heilen". In seinem ersten bischöflichen Erlasse (4. Juli 1651, erneuert 1652 und 1655) bedrohte er die Concubinarier seiner Diöcese mit strengen Strafen und ließ, wo solches nichts fruchtete, die Weibspersonen durch Gefängniß oder Ausweisung oder Stockhiebe züchtigen und unschädlich machen. An die Stelle nachlässiger Seelsorger setzte er thätige, gebildete und brave Geistliche. Um das Uebel der unpassenden Präsentationen zu heben, verordnete er, daß die etwa Präsentirten von der Investitur und auch von der Uebernahme der heiligen Weihen sollten zurückgewiesen werden, wenn sie zur Seelsorge nicht in jeder Hinsicht qualificirt wären. Positive Instructionen für die Seelsorger erließ er in allseitiger, praktischer und streng kirchlicher Art auf den Diöcesansynoden; es wurden deren alljährlich zwei gehalten, denen er, wenn immer möglich, persönlich präsidirte. Diese Instructionen sind ein wahrer Schatz von Pastoralklugheit; sie umfassen das ganze Gebiet der geistlichen Lehrthätigkeit, der Sacramentenspendung, des Cultus, des geistlichen Lebens und der kirchlichen Verwaltung. Am umfangreichsten sind die Decrete der Herbstsynode des Jahres 1655, bekannt unter dem Namen Constitutio Bernardina. Großes Gewicht legte er auf die Belehrung und religiöse Bildung der Jugend und des Volkes. Zu dem Zwecke ließ er Elementarschulen errichten, deren Obsorge er den Pfarrern warm an's Herz legte, verpflichtete die Geistlichen zur Abhaltung der sonn- und festtäglichen Predigten und Katechesen und die Gläubigen zur Anhörung derselben. Behufs Ausbildung und Erziehung von Jünglingen zum geistlichen Stande errichtete er Trivialschulen und begünstigte die Gymnasien der Ordensleute, besonders die philosophisch-theologische Lehranstalt der Jesuiten zu Münster. Den Pfarrgeistlichen leistete nach seiner Anordnung der Regularclerus Aushilfe in der Seelsorge. Darum beförderte er den klösterlichen Geist der Ordensleute, gründete, vielfach unter Zuwendung nicht unwesentlicher Gaben aus eigenen Mitteln, neue Klöster. Besonders waren es die Jesuiten in den Collegien zu Münster, Coesfeld und Meppen, und in den kleinen Stationen zu Bocholt, Haltern und Warendorf, welchen Galen (1660) es mit Dank gegen Gott zuschrieb, daß „der Clerus durch fromme Uebungen, die Jugend durch Unterricht in der christlichen Lehre, die Gläubigen beiderlei Geschlechts und jeden Alters heilsame Unterweisung fanden und so insgesammt in Bildung und Frömmigkeit segensreich fortschritten". Der Bischof selbst visitirte die einzelnen Pfarreien jedesmal bei Spendung der heiligen Firmung oder ließ Visitationen halten durch seine Commissare. Zugleich suchte er das Archidiaconatswesen wieder zu heben. Verfallene Kirchen restaurirte er und stattete sie aus mit Altären, liturgischen Geräthen und Gewändern. Im Jahre 1660 „gab es kaum noch ein Gotteshaus, welches nicht würdig hergestellt und mit kirchlichem Schmucke geziert war". Als frommer Verehrer des heiligen Kreuzes, der allerseligsten Jungfrau und des hl. Ludgerus, des ersten Bischofs von

Münster, wendete er seine Fürsorge in hervorragender Weise den verschiedenen bezüglichen Wallfahrtsorten innerhalb seiner Diöcese zu. Weil die Diöcese „nach allen Seiten hin von Akatholiken begrenzt war", erließ er genau bestimmte Verordnungen, damit „keiner der Seinigen der Irrlehre in die Arme falle". Den Herrschaften verbot er die Annahme nichtkatholischer Dienstboten, und den Eltern, ihre Kinder nichtkatholischen Herrschaften in Dienst zu geben. Da ferner vor allen anderen Diöcesanen der Adel von der Irrlehre angehaucht war, errichtete er ein „Convict für je 20 und mehrere Jünglinge aus dem Adel, damit diese wissenschaftlich gebildet und religiös erzogen würden. Dadurch erreichte er, daß manche derselben, die der Kirche entfremdet waren, ihr wieder zugeführt wurden, und daß durch diese nicht selten ihre Eltern sich veranlaßt fanden, ebenfalls zur Kirche zurückzukehren". — Für die holländischen Katholiken, die unter dem Drucke der Oranier jeder Seelsorge entbehrten, errichtete Galen hart an der Grenze auf seinem Gebiete verschiedene Pfarreien. „Dorthin kamen jene an Sonn- und Festtagen zu Tausenden, um Gottes Wort zu hören, dem heiligen Meßopfer beizuwohnen und die heiligen Sacramente zu empfangen. Alljährlich einmal besuchte der Bischof selbst diese Stationen und hielt dort in möglichst feierlicher Weise Gottesdienst." Bei solcher bischöflichen Wirksamkeit ist Galen als der eigentliche Restaurator der Diöcese Münster anzusehen. Den kirchlichen Geist, der die Diöcese noch jetzt beseelt, hat Christoph Bernhard ihr wieder eingehaucht.

Als Landesherr des Stifts Münster, welches bis zum Jahre 1668 größer als die Diöcese war (erst in diesem Jahre sprach der Papst ihm über die anderen Landestheile die geistliche Jurisdiction zu), erließ er für die innere Verwaltung besondere Verordnungen, um die Folgen der vorhergehenden Kriegsunruhen, Verödung der Gegenden, Verarmung der Unterthanen u. s. w. zu heben. Durch Zahlung nicht geringer Summen befreite er in den ersten Jahren seiner Regierung die Stadt Coesfeld von hessischer und Vechta von schwedischer Besatzung, die seit dem 30jährigen Kriege beide Städte als Unterpfand für zu zahlende Kriegsentschädigung besetzt hielten. Eine nicht geringe Aufmerksamkeit schenkte er der Aufrechthaltung der polizeilichen Ordnung, sowie der Regelung und Besserung des Rechtswesens. Mehr bekannt, aber auch verkannt ist Christoph Bernhard wegen seiner militärischen Thätigkeit und seines nicht zu verkennenden Feldherrntalentes. Daß letzteres ihm eine gewisse Neigung zum Kriegshandwerk eingeflößt hat, kann nicht geläugnet werden; eigentlich jedoch diente ihm die Militärmacht nur dazu, „die Regalien gegen ungerechte Angriffe Fremder und der eigenen Unterthanen zu wahren, die Landestheile, welche vordem dem Stifte widerrechtlich genommen, wieder zu erlangen und die heilige Religion zu schützen und zu begünstigen". Die Stadt Münster war die erste, gegen welche er mit bewaffneter Hand seine Fürstenrechte zu wahren suchte. Diese behauptete nämlich, im Besitze des vollen freien Besatzungsrechtes zu sein, und auf Grund dessen hinderte sie ihrem Landesherrn eines Tages die Ausübung seiner Hoheitsrechte; sie hielt sich für eine reichsunmittelbare Stadt und erstrebte die kaiserliche Sanction dieses Privilegs. Da ihre Wortführer jedoch dasselbe nicht beweisen konnten, wurden die beanspruchten Rechte durch den Reichshofrath am 28. Juli 1656, resp. 9. Juli 1659 der Stadt abgesprochen und Christoph Bernhard als Landesherrn zugesprochen. Der richterliche Ausspruch fand aber erst thatsächliche Anerkennung, nachdem Christoph Bernhard durch eine dritte Belagerung Anfangs des Jahres 1661 die Stadt sich unterworfen und ihr durch Aufhebung anderer Privilegien die Möglichkeit genommen hatte, Aehnliches wieder anzustreben. Wenngleich Galen der Stadt kein Unrecht gethan, so hat sich doch bis auf den heutigen Tag eine gewisse Animosität gegen ihn erhalten. Zur Wiedererlangung der Münster'schen Festung Bevergern, welche die Oranier widerrechtlich in Besitz hatten, zahlte er eine große Summe Geldes, nachdem er sie durch eine Art Kriegslist an sich gebracht hatte. In den Burgflecken Gemen und Burgsteinfurt hatten die früheren Besitzer die katholische Religion gewaltsam unterdrückt; um die Ausübung derselben dort wieder zu ermöglichen, legte er in beide Orte eine militärische Besatzung. Die beiden Münster'schen Lehen Borkulo in Holland und Delmenhorst bei Bremen, die unter seinen Vorgängern dem Stifte genommen waren, wollte Christoph Bernhard um jeden Preis demselben wieder einverleiben. Dieses verwickelte ihn in die Kriege gegen die Generalstaaten Niederlands und gegen die Schweden, welche letzteren seit dem westfälischen Frieden die säcularisirten Bisthümer Bremen und Verden im Besitze hatten. In beiden Fällen erstrebte und erreichte Galen mehr, als dem Stifte von Rechtswegen zustand, nämlich den nordöstlichen Theil Hollands und andererseits die beiden genannten Bisthümer. Daher sagen die Einen, Geldgier, die Anderen, Ehrgeiz habe ihn dazu bewogen. Es läßt sich jedoch aus seinen Worten und seinem Handeln schließen, daß er im tiefsten Grunde geglaubt hat, dadurch „das Stift Münster zu sichern vor Gefahren, die demselben drohten", wie auch den Katholiken, die in jenen unter akatholischer Herrschaft stehenden Gebieten wohnten, die freie Ausübung ihrer Religion zu ermöglichen. Thatsächlich hat er dieses während des kurzen Besitzes dieser Provinzen in's Werk zu setzen versucht. Ganz dasselbe Ziel verfolgte er auch bei Uebernahme der Administration von Corvey, wozu ihn die dortigen Benedictiner im J. 1661 einstimmig erwählten. Er wollte „für die Stadt Höxter die katholische Religion, soviel immer durch Gottes Hilfe thunlich, befördern und befestigen". Christoph Bernhard erachtete überhaupt, daß „das Fürstbisthum Münster, was Lage und Bevölkerung angehe, wie kein

anderes günstig situirt sei, die katholische Kirche in den benachbarten häretischen Gebieten zu schützen und das römische Reich deutscher Nation durch die Macht der Katholiken zu stützen". Dieß war das Ideal, welches er in seiner Wirksamkeit für das Fürstbisthum Münster anstrebte; sein Wahlspruch dabei war „pie, juste, fortiter". Sein thatenreiches Leben schloß Christoph Bernhard am 19. September 1678 auf dem Schlosse zu Ahaus. Seine Gebeine ruhen in der St. Josephskapelle am Dom zu Münster.

Kurz nach seinem Hinscheiden erschien 1678 zu Amsterdam eine Schmähschrift, welche voll von Unwahrheiten und Entstellungen ist. Sie fand weite Verbreitung, da sie in's Deutsche, Französische und Italienische übertragen wurde. Dieses hatte zur Folge, daß die fast allgemeine Meinung über Galen eine nachtheilige war und vielfach noch ist. Zwar schrieb zur Abwehr der Unwahrheiten sein früherer Generalvicar Johann von Alpen eine im Ganzen objective Darstellung seines Lebens und Wirkens. Veranlassung und Zweck dieser Schrift (De vita et rebus gestis Christ. Bernardi etc., 2 voll., Monast. 1694—1703) brachte es leider mit sich, daß sich der Verfasser fast gar nicht über die bischöfliche Thätigkeit Christoph Bernhards verbreitet hat. Dieses ist um so mehr zu bedauern, da Alpen vermöge seiner Stellung wie kein Anderer darüber unterrichtet war. Im Uebrigen vergleiche man Dr. Karl Tücking, Geschichte des Stifts Münster unter Christoph Bernhard von Galen, Münster 1865. In der Vorrede werden die bezüglichen Quellen genannt. Die oben unter Anführungszeichen gemachten Mittheilungen sind ungedruckten Documenten entnommen. [Aug. Hüsing.]

Galfried (Gallofredus, Gaufridus, Jeffrey) von Monmouth, mit dem Beinamen Arthur, war Mönch und vielleicht Prior im Benedictinerpriorat zu Monmouth in Wales; am 24. Februar 1152 erhielt er das Bisthum St. Asaph (daher auch Elviensis genannt), das er aber nur kurze Zeit innehatte. Zwischen den Jahren 1114 und 1135 verfaßte Galfried eine Geschichte Britanniens in zwölf Büchern. Indem er daselbst die Geschichte seines Volkes von dessen Ursprung bis auf seine Zeit herab verfolgt, bringt er Schilderungen so eigenthümlicher Art, daß es begreiflich ist, wenn spätere Schriftsteller ihm nicht durchgängig Glauben schenkten. Doch darf dabei nicht übersehen werden, daß die Einrichtungen und Gebräuche des Volkes in der frühern Zeit anders gewesen sein können, als in Mitte des 12. Jahrhunderts. Das Werk wurde zum erstenmale in Paris 1508 gedruckt als Britanniae utriusque regum et principum origo et gesta insignia; dann in Rerum Britann. scriptores vetustiores, Heidelb. 1587; neuestens als Galfredi Monemutensis historia Britonum, ed. Gilles, Lond. 1844 und Gottfrieds von Monmouth Historia regum Britanniae, von San-Marte (A. Schulz), Halle 1854. Als Sonderausgabe erschien Prophetia Anglicana, h. e. Merlini Ambrosii Britanni vaticinia, cum VII libris explanationum Alani ab Insulis, Francof. 1603. Mit Unrecht wird aber Galfried auch als Verfasser einer Vita Merlini angegeben, welche später zugleich mit dem Vaticinium Merlini edirt wurde (Gaufridi Arthuri archidiaconi Monem. de vita et vaticiniis Merlini Calidonii carmen heroicum, ed. Black, Lond. 1833; besser Galfridi de Monemuta vita Merlini, ed. Michel et Wright, Par. et Lond. 1837). (Vgl. die Vorbemerkungen von San-Marte a. a. O.; Boll. Oct. IX, 94 sq.) [Streber.]

Galgala (גִּלְגָּל, LXX Γάλγαλα, Vulg. Galgal, Galgala, ae, und Galgala, orum), im A. T. Name mehrerer Oertlichkeiten, da גִּלְגָּל als Appellativum betrachtet und daher gewöhnlich mit dem Artikel (הַגִּלְגָּל) verbunden wird. 1. Ein Lagerplatz der Israeliten im Jordanthal, östlich von Jericho, der seinen Namen von dem Jos. 5 berichteten Vorgange erhielt (Jos. 4, 20; 5, 9. Mich. 6, 5). Die Stelle fand Zschokke 1865 wieder (s. dessen Beiträge zur Topographie der westlichen Jordansau, Jerusalem 1866; Palest. Explor. Fund. [1874, 36. 71. 170] 1878, 118). — 2. Stadt auf dem Gebirge in der Nähe von Bethel, von Josue als Lager auf dem eroberten Gebiet erwählt (Jos. 9, 6 u. f.), seit Samuel Aufenthalt der Stiftshütte (1 Sam. 10, 8), wo Saul sein sündhaftes Opfer brachte (1 Sam. 13, 7), unter Ozias, Jotham und Achaz Stätte des Götzendienstes (Os. 4, 15; 9, 15; 12, 11. Amos 4, 4; 5, 5), unter Elias und Elisäus Sitz einer Prophetenschule (4 Kön. 2, 1; 4, 38), jetzt Dschildschilia (Robinson u. Smith, Palästina III, 299). — 3. Eine kanaanitische Königsstadt in Samarien, welche Josue eroberte und zerstörte (Jos. 12, 23). — 4. Ein Ort in der Nähe von Mamre (Deut. 11, 30), wahrscheinlich identisch mit dem Nro. 2 genannten. [Kaulen.]

Galiläa, s. Palästina.

Galiläer, als Benennung der Christen, ist unter der Pharisäerpartei in Jerusalem entstanden; diese wollte damit ihre Verachtung gegen die ungelehrten Bewohner Galiläa's auf die Jünger Jesu, welcher gemeinhin als ein geborner Galiläer angesehen wurde (vgl. Joh. 7, 52), übertragen. Durch den abtrünnigen Julian kam der Name auch bei den Heiden in Uebung, indem er ihn durch ein ausdrückliches Gebot einführte (Greg. Naz. Orat. 3); wahrscheinlich that er dieß den Juden zu lieb, die er begünstigte, um sie gegen die Christen aufzureizen.

Galileo Galilei, der größte Naturforscher Italiens, ist nach der bisherigen Annahme den 18., nach Campori wahrscheinlich den 15. Februar 1564 zu Pisa geboren. Seine Eltern waren Vincenzio di Michelangelo Galilei, ein florentinischer Edelmann, welcher in Pisa Handel mit Geweben trieb, aber in der Mathematik und Musik hervorragende Kenntnisse besaß, und Julia aus dem Geschlechte der Ammanati aus Pescia. Seinen ersten Unterricht erhielt Galilei

in Pisa, wo er wahrscheinlich bis Ende 1574 lebte; derselbe wurde zu Florenz, wohin die ganze Familie zurückgekehrt war, eifrig fortgesetzt. Die Fortschritte Galilei's in „der Tugend und dem Unterricht" werden besonders erwähnt und haben den Vater bestimmt, seinen Erstgebornen trotz zahlreicher Familie und geringen Vermögens dem Studium zu widmen. Nachdem Galilei zuerst von einem mittelmäßigen Lehrer, sodann von einem Pater des Klosters Vallombrosa unterrichtet worden war und durch Privatstudium eine tiefe und vielseitige humanistische Vorbildung erreicht hatte, bezog er am 5. September 1581 die Universität Pisa. Obwohl er als Mediciner immatriculirt war, wandte er sich doch mehr der Mathematik zu, die er gegen den Willen seines Vaters bei dem Pagenhofmeister Ostilio Ricci kennen gelernt hatte. Bald zeigte sich der selbständige, auf das Empirische gerichtete Geist des jungen Studenten. Viviani, der älteste Biograph Galilei's, erzählt von ihm, daß er in dieser Zeit (1583?) eines Tages im Dom zu Pisa die Bewegung einer Hängelampe beobachtete und auf die Regelmäßigkeit der Schwingungen aufmerksam wurde. Genau angestellte Versuche überzeugten ihn von der Gleichheit der Schwingungen, und der Isochronismus des Pendels, das natürliche Maß für die Zeitbestimmung war gefunden.

Aus Mangel an Mitteln mußte Galilei im J. 1586 nach Hause zurückkehren. Aber auch in Florenz setzte er die mathematischen und physikalischen Studien fort. Das Studium des Archimedes führte ihn zu der Erfindung der hydrostatischen Wage. Als 24jähriger Jüngling verfaßte er die Schrift Dei centri di gravità, welche im Anhang zum vierten Tag der Nuove Scienze publicirt worden ist. Fügt man dieser die wenig spätere Abhandlung De motu naturaliter accelerato bei, welche vielfach mit den Ausführungen des dritten Tages identisch ist, so ist der Beweis erbracht, daß die grundlegenden Principien der neuen Mechanik schon von dem jungen Mathematiker entdeckt und begründet worden sind. Bei einer Reise nach Rom im J. 1587 lernte Galilei den gelehrten Jesuitenpater Clavius kennen. Andere traten mit ihm in schriftlichen Verkehr, von denen einer, der Mathematiker Guidubaldo del Monte, nicht bloß anregend auf ihn einwirkte, sondern ihm auch durch seine Empfehlung eine geachtete Lebensstellung zu verschaffen wußte. Nach verschiedenen vergeblichen Bewerbungen um einen Lehrstuhl erhielt Galilei endlich im Juli 1589 die Professur der Mathematik an der Universität zu Pisa auf drei Jahre mit einem Jahresgehalt von 60 Scudi. Aus dieser Zeit datirt die großartige Erfindung vom freien Falle der Körper. Hat er hierin auch Vorgänger hinsichtlich der Theorie (Varchi, Benedetti, Tartaglia) und des Experiments (Moletti, Bellaso), so bleibt er doch für die volle und gründliche Ausführung beider Seiten unbestritten der geniale Erfinder. Dem aristotelischen Axiom gegenüber, welches die Fallgeschwindigkeit von der absoluten Schwere der Körper abhängig machte, zeigte Galilei, daß dieselbe vielmehr von der Dichtigkeit der Körper abhänge, so daß alle Körper gleich schwer sind und mit gleicher Geschwindigkeit fallen, wenn das Mittel keinen Widerstand leistet. Dieser steht in gleichem Verhältniß zur Dichtigkeit des Mittels. Im leeren Raum würden alle Körper gleich schnell fallen und die Bewegung, falls die Anziehungskraft der Erde nicht weiter wirkte, ununterbrochen fortsetzen. Daraus ergaben sich die einzelnen Fallgesetze leicht. Das wahre Trägheitsgesetz, daß jeder Körper seinen Zustand der Ruhe oder Bewegung beizubehalten strebt, war gefunden. Nicht die kreislinige, sondern die geradlinige Bewegung ist die ursprüngliche und natürliche. Jene ist vielmehr eine aus zwei verschiedenen Richtungen combinirte und wird durch die Diagonale angezeigt. Wie jeder dieser Sätze den bisherigen Anschauungen von der Bewegung der Körper direct widersprach, so war auch die Methode, welche Galilei zu seinen Entdeckungen führte, von der hergebrachten durchaus verschieden. Galilei benützte die Beobachtung und das Experiment. Er widerlegte den falschen Satz vom Falle der Körper in Folge ihres Strebens nach unten und oben, indem er vor der gesammten Studentenschaft Fallversuche auf dem schiefen Thurm zu Pisa anstellte und eine schiefe Ebene zu Experimenten mit Kugeln benützte. Die Lehre vom bewegten und bewegenden Mittel, welche für den leeren Raum keine Bewegung mehr kennt, überführte er durch die gewöhnlichen Beispiele der gegen den Wind geworfenen Körper und des gegen den Strom fahrenden Schiffes des Irrthums. In gleicher Weise verfuhr er bei anderen Gelegenheiten. Besonders instructiv sind seine Ausführungen in der Abhandlung über die schwimmenden Körper. Den aprioristischen Sätzen, die Verdichtung sei eine Eigenthümlichkeit der Kälte und das Untersinken oder Schwimmen der Körper hänge nicht von der Leichtigkeit, sondern von der Gestalt derselben ab, hielt er die Beschaffenheit des Eises entgegen. Dieses nimmt mehr Raum ein als das Wasser und schwimmt auf dem Wasser, weil es leichter ist. Das Buch der Natur, nicht das des Aristoteles, war ihm schon damals maßgebend. Jenes läßt die wahren Gesetze erkennen, welche, in mathematische Formeln gebracht, die unanfechtbare Wahrheit enthalten. Viel mehr als Kepler hält sich Galilei von aprioristischen Voraussetzungen fern. Descartes kann ihm bloß wegen seiner mathematischen Methode an die Seite gestellt werden. Baco von Verulam, welcher in seinem neuen System 1620 die richtigen Grundsätze für die naturwissenschaftliche Methode aufgestellt und seinen Namen mit der inductiven Methode verknüpft hat, brauchte nur die von Galilei in seinem Motus gravium ausgesprochenen und verwertheten Gedanken in eine systematische Form zu bringen.

Es ist begreiflich, daß Galilei den damaligen Philosophen und Naturforschern als Revolutionär erschien. Wird es immer schwer, alten, liebgewonnenen Anschauungen und Gewohnheiten plötzlich zu entsagen, so wird es doppelt schwer, wenn damit die Fundamente der Wissenschaft preisgegeben werden sollen. Auch abgesehen von mehr persönlichen Motiven ist es daher erklärlich, daß Galilei noch vor Ablauf der drei Jahre Pisa verließ. Schon 1590 hatte sich del Monte für ihn in Venedig und Bologna verwendet, 1592 erwirkte derselbe vom Senate der Republik die Professur der Mathematik in **Padua** für Galilei. Der anfängliche Gehalt betrug 180 Gulden, steigerte sich aber allmälig bis auf 1000 Gulden. Aus der Zeit seines Aufenthaltes in Padua sind die Erfindung des **Thermoskops** und des **Proportionalzirkels** zu erwähnen. Das Thermoskop, welches vielfach mit dem Thermometer identificirt wird, wurde später (1646) zum Thermometer vervollkommnet. Doch verfertigte schon der Holländer Cornelius Drebbel 1630 ein Luftthermometer.

Aus dieser Zeit datiren auch die für die späteren Entwicklungen wichtigen Aeußerungen über das **copernicanische System**. Am 30. Mai 1597 schrieb Galilei an Mazzoni, daß er die Ansicht der Pythagoräer und des Copernicus für viel wahrscheinlicher halte, als die des Aristoteles und des Ptolemäus. In einem Brief an Kepler vom 4. August 1597, in welchem er diesem für die Uebersendung des Prodromus dankt, bekennt er sich als einen vieljährigen Anhänger des neuen Systems. Doch wage er nicht, die zahlreichen zur Widerlegung des gewöhnlichen Systems gesammelten Beweisgründe zu veröffentlichen, weil er das Schicksal des Copernicus zu erleiden fürchte, der zwar bei Einigen unsterblichen Ruhm, bei den Meisten aber Spott und Hohn geerntet habe. Galilei handelte bei dieser Zurückhaltung um so klüger, weil er damals noch nicht im Stande gewesen wäre, stichhaltige Beweise für das System beizubringen. Beweist doch Keplers Prodromus noch zur Genüge, wie sehr die Astronomie von der Philosophie beeinflußt war. Dagegen boten neue Erscheinungen und Beobachtungen Galilei bald das nöthige Material. Der **neue Stern** von 1604 gab ihm Gelegenheit, gegen das aristotelische Axiom von der Unveränderlichkeit des Himmels anzukämpfen. Eine neue Welt eröffnete die Erfindung des **Fernrohrs**. Zwar hat Galilei dasselbe nicht selbst erfunden, denn Zacharias Jansen und Hans Lippershey in Middelburg hatten dasselbe schon im J. 1608 construirt, und Ende desselben Jahres hatte man in Venedig schon Nachrichten davon; aber sicher hat er dasselbe auf diese Nachricht hin gleichsam wieder erfunden. **In einer Nacht** löste er das Problem, am andern Tage construirte er das Instrument. Alsbald benutzte er dasselbe zur Beobachtung des Himmels. Eine Reihe glänzender Entdeckungen belohnte seine Mühe. Mit Recht konnte er seinen Sidereus Nuncius 1610 mit den Worten beginnen: „Große Dinge lege ich in dieser kleinen Abhandlung den über die Natur Speculirenden zur Einsicht und Betrachtung vor, große Dinge, sage ich, sowohl wegen der Vorzüglichkeit des Gegenstandes selbst, als wegen ihrer bisher unerhörten Neuheit und auch wegen des Instrumentes, durch dessen Hilfe sich dieselben unserer Wahrnehmung darboten." Groß war gewiß die Entdeckung, daß der Mond Berge und Thäler habe, die Milchstraße und Nebelflecke im Orion und in der Krippe aus einer Unzahl von Sternen bestehen, die Plejaden nicht 7, sondern mehr als 40 weitere Sterne zählen und der Jupiter von 4 Trabanten (mediceischen Sternen) umkreist werde. Bald bemerkte er auch die abnorme Gestalt des Saturn und die Phasen der Venus. Der Eindruck dieser neuen Dinge auf die gelehrte Welt ist kaum zu beschreiben. Die alten Naturphilosophen wollten dem Glase gar nicht trauen und hielten Alles für Täuschung; Andere waren ganz entzückt über die neue Welt. Ueberallhin, selbst nach Deutschland, mußte Galilei Fernrohre schicken. Kepler, welcher anfangs selbst etwas ungläubig war, wurde durch die Lectüre des Sidereus Nuncius überzeugt, ließ diesen schon im Mai desselben Jahres drucken und schrieb eine Vertheidigung gegen die Schmähschrift, welche Horky, ein Diener des Hauptgegners Galilei's, des Professors Magini von Bologna, gegen Galilei hatte erscheinen lassen.

Die Lehre von der **Unveränderlichkeit** des Himmels war damit schonungslos vernichtet, der peripatetischen Lehre vom Himmel der Boden unter den Füßen weggezogen. Evidente Erfahrungsthatsachen standen aprioristischen Sätzen und Definitionen gegenüber. Die Folgerungen für das Weltsystem waren nicht nur unschwer zu ziehen, sondern wurden auch von Galilei alsbald gezogen. Die Jupitersmonde bewiesen, daß die Bewegung des Mondes um die Erde kein Argument gegen die Bewegung der Erde selbst abgebe; die Phasen der Venus ließen keine andere Erklärung zu, als die Annahme der Bewegung um die Sonne. Es lag nahe, den Schluß nach der Analogie auf die Erde auszudehnen.

Galilei war unterdessen am 10. Juli 1610 zum ersten Mathematiker an der Universität in Pisa mit einem Gehalt von 1000 Scudi unter Entbindung von der Pflicht zu Vorlesungen ernannt worden. Er schlug als Philosoph des Großherzogs seinen Sitz in Florenz auf und lebte seinen Studien. Weil man in Rom über Galilei's Entdeckungen getheilter Meinung war, so luden ihn seine Freunde zu einem Besuche ein, um die feindlich gesinnten Leute aufzuklären und die Wohlgesinnten zu bestärken. Am 23. März 1611 machte er sich, mit seinen besten Argumenten, den Fernrohren, ausgestattet, auf die Reise. Der Empfang in Rom war großartig. Der Papst Paul V. und die Cardinäle empfingen ihn auf das Huldvollste. Die vom Fürsten Cesi gestiftete Akademie der Luchse (Acca-

demia dei Linci) ernannte ihn zu ihrem Mitgliede. Um sich Gewißheit zu verschaffen, veranlaßte der Cardinal Bellarmin am 19. April vier Mathematiker des Collegium romanum (Clavius, Grienberger, Malcotio und Lembo) zu einem Gutachten über die Fixsterne, die Milchstraße und Nebelflecke, die Natur des Saturn, die Sichelgestalt der Venus, die Oberfläche des Mondes und die beweglichen Sterne des Jupiter, ohne daß aber der Name Galilei's genannt wurde. Die Gelehrten überzeugten sich von der Richtigkeit der Thatsachen und gaben in diesem Sinne am 24. April ihr Gutachten ab. Wegen des rein privaten Charakters desselben und der Vermeidung des theologischen Momentes kann in diesem Vorgang weder das erste Symptom einer theologischen Intervention, noch eine kirchliche Approbation erkannt werden. Ein Präjudiz konnte freilich dadurch zu Gunsten Galilei's geschaffen sein. Er ist deßhalb auch gut auf die Jesuiten zu sprechen, wogegen aber Gualdo von Padua schreibt, je mehr Galilei bei den Jesuiten ein gutes Zeugniß für seine Beobachtungen erhalte, desto mehr würden sich die Philosophen in ihrer Obstination verfestigen. Im Juli reiste Galilei wieder nach Hause.

Nun verfaßte er die schon erwähnte Schrift über die schwimmenden Körper. Sein Hauptwerk sind aber die durch Welser in Augsburg veranlaßten drei Briefe über die Sonnenflecken vom J. 1612, welche als Antwort auf die drei unter dem fingirten Namen Apelles an Welser gerichteten Briefe des Ingolstädter Mathematikprofessors Scheiner S. J. dienten und im folgenden Jahre unter dem Titel: Geschichte und Erklärung der Sonnenflecken von der Accademia dei Linci veröffentlicht wurde. Der damit eröffnete Prioritätsstreit über die Entdeckung dauerte noch lange fort. Jedenfalls sind beide unabhängig von einander zu der Entdeckung gekommen. Zeitlich geht beiden Fabricius voran, welcher seine im December 1610 gemachten Beobachtungen bereits im Juni 1611 veröffentlichte. Auch Kepler hat die Reihenfolge: Fabricius, Apelles, Galilei. Die gegentheilige Annahme der Italiener dürfte zum Theil dem Patriotismus entspringen. In der Deutung der Sonnenflecken ließ sich aber Scheiner durch Aristoteles irreführen, indem er die Flecken aus der Bewegung kleiner Sterne vor der Sonne zu erklären suchte. Dieß ist bei den sonst guten Ausführungen Scheiners um so mehr zu verwundern, als er die Bewegung des Merkur und der Venus um die Sonne unbedingt annahm. Galilei gibt zwar in der Antwort seiner Hochachtung vor dem Gelehrten einen wohlwollenden Ausdruck, verwundert sich aber über den Widerspruch und erklärt sich entschieden gegen die aus der falschen Philosophie entlehnte Deutung, indem er die Flecken in die Sonne selbst verlegt und durch eine Art von Wolken erklärt. Mit ihm folgerte auch Fabricius aus den Flecken auf die Rotation der Sonne. Scheiner gab nachher sogar die beste Berechnung der Rotationszeit und bestimmte die Lage des Aequators. — In diesem Werk hat Galilei seine Ueberzeugung von der Wahrheit des copernicanischen Systems mit absoluter Bestimmtheit ausgesprochen. Er bemerkt, daß er diese Materie als das Siegel für alle seine am Himmel gemachten Entdeckungen betrachte. Seine Schrift war denn auch trotz aller Anfeindungen von einem großartigen Erfolge begleitet. In den höchsten kirchlichen Kreisen wurde sie mit großem Verlangen gelesen. Die Danksagungsschreiben für die Zusendung fließen über von Lobeserhebungen. Der Cardinal Barberini, nachmaliger Papst Urban VIII., war begeistert für Galilei. Agucchio, der spätere Secretär Gregors XV., prophezeite Galilei die Zustimmung der ganzen Welt, verfehlte aber nicht, auf den Neid und die Bosheit der Gegner aufmerksam zu machen. Auch andere Freunde theilten diese Befürchtungen. Die zünftigen Kreise der Wissenschaft schlossen sich größtentheils gegen die neue Lehre ab, ließen Streitschriften vom Stapel und legten den neu eintretenden Gelehrten die Verpflichtung auf, das alte System zu lehren. Selbst der Freund Galilei's, Castelli, mußte bei der Uebernahme der Mathematikprofessur zu Pisa 1613 dieses Versprechen abgeben. Daraus ließ sich der kommende Kampf bereits vermuthen. Schon die ältesten Biographen Galilei's berichten, er habe den Widerspruch gern gesehen, weil er dadurch zur Vervollkommnung seiner Ideen veranlaßt worden sei. Seine Schriften beweisen, daß er ein ungemein gewandter und unbarmherziger Kritiker und Polemiker war; seine sichere und elegante Handhabung der italienischen Sprache gaben ihm dabei einen großen Vortheil. Bei der engen Verbindung der Philosophie mit der Theologie zu jener Zeit mußte aber der Kampf für ihn gefährlich werden, sobald er auf das theologische Gebiet hinübergespielt wurde. Die Versuchung dazu lag für die Gegner, von aller Bosheit abgesehen, sehr nahe. Man darf sich nicht wundern, daß sie derselben bald unterlegen sind; Galilei ist ihnen vielleicht zu schnell und zu weit gefolgt; jedenfalls hat er es an der nöthigen Vorsicht fehlen lassen. Schon Pineda (1597), die theologi Conimbricenses (1600), Lorinus (1605), Serarius (1610) hatten gegen Copernicus auf die heilige Schrift verwiesen. Die römischen Censoren beanstandeten verschiedene Stellen in den „Sonnenflecken" wegen des vermeintlichen Widerspruches mit der heiligen Schrift. Den eigentlichen Anlaß zum Kampfe hat aber ein Florentiner Mönch Sizi gegeben, der 1611 zu Venedig eine Schrift gegen den Sidereus Nuncius erscheinen ließ und theilweise theologische Gründe in's Feld führte. Galilei antwortete nicht, weil er Sizi nicht zum Feinde haben wollte; aus demselben Grunde ließ er ihn auch bei den Jesuiten entschuldigen, welche die Kindereien mit großem Gelächter gelesen hatten. Eine Untersuchung über die Philosophie des Paduaner Professors Cremonini im J. 1611, in welcher auch Galilei genannt wird, hat kaum eine Spitze gegen Galilei gehabt,

denn Cremonini war sein ausgesprochener Gegner. Die Tendenz, „Galilei zu zügeln und das copernicanische System zu verdammen", hat Bellarmin weder hier noch bei dem oben genannten Gutachten der Mathematiker im Collegium romanum geleitet.

Eine greifbarere Gestalt erhielten die theologischen Bedenken gegen die neue Lehre in Florenz selbst. In einer unter dem Vorsitze des Erzbischofs Marzio de' Medici gepflogenen Berathung wurde in Erwägung gezogen, wie man Galilei beikommen könne. Galilei erkundigte sich deßhalb bei dem ihm wohlgesinnten Cardinal Conti in Rom über die Beziehungen seiner Lehre zur heiligen Schrift. Dieser antwortete ihm am 7. Juli 1612, die heilige Schrift sei den peripatetischen Principien von der Unzerstörbarkeit des Himmels eher entgegen als geneigt; anders verhalte es sich aber mit der Lehre von der Bewegung der Erde, falls man dieselbe nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch erkläre, wovon man nicht ohne Nothwendigkeit abgehen dürfe. Bei einem Gastmahle, welches der großherzogliche Hof zu Pisa veranstaltet hatte, äußerte der Professor der Physik, Boscaglia, gegenüber der Großherzogin-Mutter Christine Bedenken über das Verhältniß der neuen Lehre zur heiligen Schrift. Der gleichfalls anwesende Professor Castelli erörterte nach dem Mahle diese Bedenken und überzeugte beinahe alle Gäste. Er wurde vom Hofe gelobt und aufgefordert, über den Vorgang an Galilei zu berichten. Als Antwort kam der berühmte und verhängnißvolle Brief vom 21. December 1613 an Castelli. Die exegetischen Regeln, welche Galilei in demselben im Anschluß an die Väter und den hl. Thomas zur Ausgleichung der Schwierigkeiten gibt, sind correct und heutzutage fast allgemein angenommen. Er unterscheidet zwischen der Wahrheit der heiligen Schrift und ihrer Interpreten, erinnert an die metaphorischen Ausdrücke über Gott und schließt daraus, daß sich die heilige Schrift auch in naturphilosophischen Dingen der populären Ausdrucksweise bedient habe. Während man also in Sachen des Heils sich unbedingt der heiligen Schrift zu unterwerfen habe, müsse in Sachen der Natur, wenn sichere Beweise vorhanden seien, die Erklärung nach diesen gegeben werden. Obwohl sich aber Galilei nur nothgedrungen auf das biblische Gebiet begeben hatte und Albertus Magnus, Raymund von Sabunde u. A. ähnliche Grundsätze vertraten, ja Bellarmin in einem neuerdings publicirten Briefe aus dem J. 1615 sich ebenso aussprach, so mußte doch dieses offene Schreiben den Zorn der Gegner noch mehr steigern. Ein Dominicanerpater Caccini brachte den Gegenstand in der Kirche Santa Maria Novella auf die Kanzel und verwarf das von Galilei vertheidigte copernicanische System, weil es der heiligen Schrift und der Auslegung der Väter widerspreche und einer Häresie gleichkomme. Zwar wurde Caccini von einem Ordensgenossen bei Galilei desavouirt, aber er hielt sich für verpflichtet, dem Pater Inquisitor in Florenz Anzeige zu machen, da manche Schüler Galilei's gefährliche Lehren aufstellten. Galilei wollte seinerseits gegen Caccini bei der geistlichen Obrigkeit Beschwerde führen, erhielt aber von Cesi ein Gutachten, welches zur äußersten Vorsicht mahnte und den Rath ertheilte, mit Umgehung der theologischen Frage die Mathematiker zu einer Beschwerde bei dem Erzbischofe wegen der ihrer Wissenschaft zugefügten Beleidigung zu veranlassen. Zugleich bemerkt Cesi, Bellarmin habe ihm gesagt, daß er die copernicanische Meinung für häretisch halte und daß die Bewegung der Erde ohne allen Zweifel gegen die heilige Schrift sei. In dem schon erwähnten Schreiben gibt Bellarmin dagegen zu, daß für den Fall eines sichern Beweises eine andere Schrifterklärung nothwendig würde, hält aber doch nur den Beweis ex suppositione zur Erklärung der Himmelserscheinungen für wahrscheinlich und hat gegen den andern „grandissimo dubbio". Außerdem hält er auch diese Dinge ex parte dicentis de fide. Die Dominicaner von S. Marco, bestürzt über einen Brief der „Galileisten" (an Castelli), in welchem die Erdbewegung gelehrt und viele verdächtige oder verwegene Behauptungen über die heilige Schrift aufgestellt werden, suchten in Rom Hilfe. Lorini, der Lehrer Caccini's, schickte eine Denuntiation an den Präfecten der römischen Indexcongregation, Paulus Aemilius Sfondrati, Cardinal vom Titel der hl. Cäcilia, welcher eine Abschrift des Briefes an Castelli beigelegt war. Der Name Galilei's wird darin vermieden, die Galileisten aber im Allgemeinen zwar für ordentliche Menschen und gute Christen, aber für ein wenig superklug und eigensinnig in ihrer Meinung erklärt. Ueberhaupt sprächen sie mit sehr geringer Achtung von den alten Vätern und vom hl. Thomas und träten die Philosophie des Aristoteles mit Füßen. Mit diesen beiden Actenstücken, durch welche der Prozeß vor der Indexcongregation eingeleitet worden ist, beginnen die berühmten Originalacten des Galilei'schen Prozesses. Die vielfach versuchte Beischaffung des Originalbriefes an Castelli scheiterte an der Vorsicht der „Galileisten".

Am 19. März 1615 wurde Caccini vorgeladen. Außer den gewöhnlichen Vorwürfen gegen Galilei legte er den Galileisten noch die drei Behauptungen zur Last: Gott sei keine Substanz, sondern eine Accidenz; Gott sei sensitiv, weil in ihm göttliche Sinne seien; die Wunder der Heiligen seien keine wahren Wunder. Auch Galilei's schriftlicher Verkehr mit Sarpi und deutschen Gelehrten wird erwähnt. Jene Behauptungen erwiesen sich aber nachher als falsch. Galilei wurde durch das Gerücht von diesem Vorgange beunruhigt, aber seine Freunde in Rom lebten der zuversichtlichsten Hoffnung. Dini schrieb ihm am 16. Mai 1615, an eine Verurtheilung des copernicanischen Systems sei gar nicht zu denken. Er solle sich nur mit guten Gründen aus der heiligen Schrift und der Mathematik waffnen, so würden

ihm Viele dankbar sein. So begreift es sich, daß Galilei eine schon lange begonnene Abhandlung über das Verhältniß zwischen der heiligen Schrift und der Naturwissenschaft in der Form eines Briefes an die Großherzogin Christine zum Abschlusse brachte. Galilei erweitert hier die im Briefe an Castelli ausgesprochenen Gedanken bedeutend. Die Einleitung ist äußerst vorsichtig gehalten. Galilei gibt einen historischen Rückblick und versichert seine gute katholische Gesinnung und seine Bereitwilligkeit, sich dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen. Mit Berufung auf die Väter und den hl. Thomas u. A. beweist er, daß in naturwissenschaftlichen Dingen die heilige Schrift nicht zum Beweise gebraucht werden dürfe. Mit Baronius sagt er: „Der heilige Geist hat uns lehren wollen, wie man zum Himmel eingehe, und nicht, wie der Himmel gehe." In seinen Consequenzen geht aber Galilei zu weit. Er engt das Gebiet der Theologie so ein, daß sie zu den anderen Wissenschaften gar keine Beziehung mehr hätte. Dieß war nicht bloß für die damalige Zeit eine zu starke Forderung, sondern müßte überhaupt zu einer vollständigen Trennung zwischen Religion und Wissenschaft führen.

Beunruhigende Gerüchte veranlaßten Galilei im December 1615, selbst nach Rom zu gehen. Auch dieses Mal fand er in Rom die wohlwollendste Aufnahme. Er freute sich, daß ihm Gelegenheit gegeben war, die gegen seine Lehre und Person unterhaltene Agitation zum Stillstand zu bringen. Selbst Caccini mußte sich zu einer Versöhnung herbeilassen. Doch stand es mit seiner Lehre weniger günstig. Da es trotz aller Bemühungen nicht vorwärts gehen wollte, so wurde Galilei erbittert wider seine Gegner, suchte in ihrem Treiben unedle Motive und hoffte, Gott werde ihm, wie er die Gnade gebe, die Betrügereien der Feinde aufzudecken, so auch das Vermögen verleihen, ihnen widerstehen und jeder Entscheidung begegnen zu können, aus welcher ein Aergerniß für die heilige Kirche entstehen könnte. Mit mehr Eifer als Klugheit drängte er zu einer kirchlichen Entscheidung. Ob es anders gekommen wäre, wenn Galilei, den Rathschlägen seiner Freunde folgend, sich ruhig verhalten hätte, ist schwer zu sagen. Ein Urtheil mußte nach Lage der Sache jedenfalls gefällt werden, an ein Urtheil zu Gunsten der neuen Lehre konnten höchstens Galilei und seine Freunde glauben. Der sich überstürzende Eifer Galilei's hat die Gegner gereizt und den Streit verschärft, aber den Prozeß nicht veranlaßt, noch die Einstellung verhindert.

Am 19. Februar 1616 wurde den (elf) Consultoren des heiligen Officiums die beiden Sätze zur Begutachtung vorgelegt: „Die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und folglich ohne örtliche Bewegung." „Die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt und nicht unbeweglich, sondern sie bewegt sich, auch um sich selbst in täglicher Bewegung." Ihr am 24. Februar veröffentlichtes Gutachten lautet: ad 1: Alle erklärten den genannten Satz für thöricht und absurd in der Philosophie und für formell häretisch, insofern er ausdrücklich den Sätzen der heiligen Schrift an vielen Stellen widerspricht, nach dem eigentlichen Wortsinn und nach der allgemeinen Auslegung und Auffassung der heiligen Väter und gelehrten Theologen; ad 2: Alle erklärten, daß dieser Satz in der Philosophie derselben Censur unterliege und bezüglich der theologischen Wahrheit wenigstens irrig im Glauben sei. Donnerstag, den 25. Februar, war die Sitzung der Inquisitionscardinäle, in welcher die Censur der Theologen vorgelegt und angenommen wurde. Der Cardinal Mellini hat an demselben Tage dem Assessor und dem Commissar des heiligen Officiums mitgetheilt, daß nach abgegebenem Gutachten der Theologen „Se. Heiligkeit dem durchlauchtigsten Cardinal Bellarmin befohlen habe, den genannten Galilei vor sich zu rufen und denselben zu ermahnen, die genannte Meinung aufzugeben, und wenn er sich zu gehorchen weigern würde, so soll ihm der päpstliche Commissar in Gegenwart von Notar und Zeugen den Befehl ertheilen, daß er sich ganz und gar enthalte, eine derartige Lehre und Meinung zu lehren oder von derselben zu handeln; wenn er sich aber dabei nicht beruhigen sollte, so sei er einzukerkern". Unmittelbar darauf folgt in den Acten ein weiterer notarieller Eintrag (Registratur) vom 26. Februar, nach welchem Bellarmin Galilei in seine Privatgemächer kommen ließ und in Gegenwart des Generalcommissars des heiligen Officiums ermahnte, daß er den Irrthum vorgedachter Meinung aufgebe, und „darauf hin und im Anschluß daran (et successive ac in continenti, in derselben Sitzung) hat in meiner und der Zeugen Gegenwart und im Beisein desselben Cardinals der päpstliche Commissar dem genannten noch daselbst anwesenden und vorgeladenen Galilei im eigenen Namen Sr. Heiligkeit des Papstes und der ganzen Congregation des heiligen Officiums befohlen und verordnet, daß er die oben genannte Meinung, die Sonne sei das Centrum der Welt und unbeweglich, und die Erde bewege sich, ganz und gar aufgebe und dieselbe in keiner Weise mehr festhalte, lehre oder vertheidige, durch Wort und Schrift, widrigenfalls im heiligen Officium gegen ihn vorgegangen würde, bei welchem Befehle sich derselbe Galilei beruhigte und zu gehorchen versprach".

Am 3. März erstattete Bellarmin in der Inquisitionssitzung unter dem Vorsitze des Papstes (Paul V.) Bericht über die Ausführung seines Auftrags. Derselbe constatirte, daß „der Mathematiker Galileo Galilei, nach dem Befehle der heiligen Congregation ermahnt, die von ihm bisher festgehaltene Meinung, die Sonne sei das Centrum der Sphären und unbeweglich, die Erde aber beweglich, aufzugeben, sich dabei beruhigt habe". Außerdem wurde das Decret der Indexcongregation vorgelegt, demzufolge die Schriften des Nicolaus Copernicus (von den Kreisbewegungen der Himmelskörper), des Diego von Stunica über Job und des Carmeliters Antonio

Foscarini über die Erdbewegung verboten und resp. suspendirt worden sind. Dieses Decret der Indexcongregation wurde am 5. März veröffentlicht. Weil es zur Kenntniß gekommen sei, „daß jene falsche pythagoräische und der heiligen Schrift gänzlich widersprechende Lehre von der Beweglichkeit der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne, welche N. Copernicus und Didacus von Stunica auch lehren, bereits verbreitet und von Vielen angenommen wird... deßhalb, damit eine derartige Meinung zum Verderben der katholischen Wahrheit nicht weiter schleiche, hat (die Congregation) beschlossen, N. Copernicus über die Kreisbewegungen der Himmelskörper und Didacus von Stunica über Job zu suspendiren, bis sie corrigirt sein werden, das Buch des Foscarini aber gänzlich zu verbieten und zu verwerfen, und alle anderen Bücher, die in gleicher Weise dasselbe lehren, zu verbieten". Unterschrieben ist das Decret, welches auch den Namen des Papstes an der Spitze trägt, vom Cardinal von St. Cäcilia und Bischof von Albano (Paulus Sfondrati) und dem Secretär F. Franciscus Magdalenus.

Dieses Urtheil konnte nach dem, was über die Aufnahme der Lehre des Copernicus in den kirchlichen katholischen Kreisen gesagt worden ist, auffallen. Aber wie sich Copernicus schon in der Widmung an Paul III. gegen die Folgerungen aus der heiligen Schrift zu vertheidigen veranlaßt sah, so wollten sich auch die späteren Theologen um so weniger von der wörtlichen Exegese abbringen lassen, weil ihnen und der ganzen Welt die Lehre des Copernicus als bloße Hypothese bekannt war. Osiander hatte die von ganz anderm Geiste durchwehte Vorrede unterdrückt, um durch Hervorhebung des rein hypothetischen, für die Rechnung bestimmten Charakters des Werkes den theologischen Angriffen die Spitze abzubrechen. Die neueste Entdeckung des copernicanischen Commentariolus de hypothesibus motuum caelestium, dessen Titel man nicht ohne Weiteres für unächt erklären darf, der häufige Gebrauch des Ausdrucks hypothesis in den Schriften des Rheticus und Anderes beweisen doch, daß sich dieser Anschauung, wenn nicht der Geist, so doch die Ausdrucksweise der neuen Astronomen anschloß. Wenn nun in Wittenberg selbst die Mathematiker im 16. Jahrhundert gegen die Erdbewegung auftraten, wenn Mästlin in Tübingen sich trotz seiner ausgesprochenen Hinneigung zum neuen System in seiner Epitome der Astronomie des alten Systems bediente und Kepler wegen seiner Parteinahme für das copernicanische System in Würtemberg keine Anstellung erlangen konnte: so ist es nicht zu verwundern, daß katholische Theologen von der Worterklärung ungern abwichen und die kirchlichen Behörden um so ängstlicher wurden, je mehr sich die Gefahren für den alten Glauben häuften. Auch in Italien hatte die Reformation wiederholt Fuß zu fassen gesucht, manche Gelehrte begünstigten auch in anderen Dingen das Neue. Wohl hatte die copernicanische Lehre durch Galilei eine tiefere Begründung erfahren, aber dennoch waren die Beweise in der Hauptsache nur Analogieschlüsse. Sicher gestellt war durch dieselben, daß der supponirte Unterschied zwischen der Beschaffenheit der Erde und der Himmelskörper falsch sei, daß die kreisförmige (parabolische) Bewegung sich durch das Zusammenwirken zweier Kräfte erklären lasse, daß die Sonne um ihre eigene Achse rotire und alle Planeten sich um die Sonne bewegen. Dadurch war der Schluß auf die Bewegung der Erde sehr nahe gelegt, aber nicht unbedingt sicher; denn das System des Tycho de Brahe, nach welchem sich die Sonne sammt den um sie rotirenden Planeten um die Erde bewege, erklärte die beobachteten Erscheinungen gerade so gut, wenn auch viel complicirter. Dazu kommt, daß Galilei von den Gesetzen Keplers keinen Gebrauch machte und über die Schwierigkeiten der Atmosphäre, welche schon Copernicus an der Bewegung der Erde theilnehmen ließ, gar nicht hinwegkam. So war damals und noch lange nachher ein wirklicher, naturwissenschaftlicher Beweis für das copernicanische System in keiner Weise erbracht. Rechnet man hierzu die Macht der peripatetischen Naturphilosophie, deren Grundprincipien in Frage gestellt wurden, so begreift man, daß die theologischen Richter, welche in derselben philosophischen Atmosphäre lebten, zu ihrem Urtheil kamen, so sehr man dasselbe auch bedauern mag. Das Gutachten der Theologen, welches ausdrücklich von einer Häresie sprach, hat keine richterliche Geltung, doch scheint es die Billigung der Congregation erhalten zu haben. Dagegen ist in dem Decret der Indexcongregation nur von einer philosophisch falschen und der heiligen Schrift widersprechenden Lehre die Rede, und die späteren Correcturen in dem Werke des Copernicus bezogen sich auf die Herstellung des hypothetischen Charakters der Lehre. Darin ist immerhin eine Milderung zu erkennen, obgleich das adversatur Scripturae schon sehr früh bei Verurtheilung häretischer Lehren vorkommt, weil es eben dort, wo es sich um eine sachlich zur materia fidei gehörige und unter die dogmatische Schrifterklärung fallende Lehre handelt, dem haereticum gleichkommt, und obgleich ferner das hypothetice im rein formalen Sinn von einer Hypothese für die Rechnung ohne sachlichen Grund zu verstehen ist. Eine „scholastische Ausflucht" ist der Ausdruck nicht, denn freilich kann man von einer Hypothese nicht anders reden; aber der Begriff Hypothese war damals ein sehr schwankender und ist es theilweise heute noch. Obwohl das Decret eine gewisse päpstliche Billigung erhalten hat, wie es regelmäßig der Fall ist, so hat es doch keine derartige Approbation erhalten, daß es den Werth einer päpstlichen Lehrverkündigung ex cathedra erlangt hätte. Eine solche konnte es um so weniger sein, weil es eine Lehre betraf, die nur insoferne Gegenstand der Abwehr wurde, als durch sie die unfehlbare Wahrheit der heiligen Schrift gefährdet schien, wäh-

rend sie ihrem Inhalte nach gar nicht Gegenstand dogmatischer Schrifterklärung sein konnte. In dieser Weise wurde damals in der That die Sachlage wie von Bellarmin, so von Urban VIII. u. A. aufgefaßt.

Galilei selbst hatte außer dem oben genannten Verbot persönlich nichts zu befürchten. Er zeigte sich sogar befriedigt über den Ausgang der Sache, denn die Meinung Caccini's habe bei der heiligen Kirche keine Zustimmung gefunden. „Die Kirche hat nichts weiter angenommen, als daß diese Meinung (des Copernicus) mit den heiligen Schriften nicht übereinstimmt, und es werden deßhalb nur diejenigen Bücher verboten, welche ex professo die Behauptung vertreten haben, daß sie der heiligen Schrift nicht widerspricht." G. weiß sich selbst um so weniger interessirt, als er bisher in dieser Angelegenheit gezeigt habe, „daß ein Heiliger nicht mit größerer Ehrfurcht, noch mit größerem Eifer für die heilige Kirche gehandelt hätte". Wohlwill, Gherardi, Cantor, Scartazzini, Zeller, Gebler u. A. wollten daraus schließen, daß die Registratur vom 26. Februar gefälscht sein müsse. Sie glaubten diesen Schluß durch einen vermeintlichen Widerspruch zwischen den Registraturen vom 25. und 26. Februar erhärten zu können. Die Fälschung wäre zum Zweck der Instruirung des spätern Prozesses gegen Galilei gemacht worden. Das Studium der Acten des letztern beweist aber, daß es zu demselben einer solchen Fälschung gar nicht bedurfte; der vermeintliche Widerspruch hat wesenlich seinen Grund in der Unkenntniß der Kanzleisprache (vgl. das successive et in continenti), die äußere Bezeugung aber ist gegen allen Verdacht gesichert. Die dreifache Paginirung des Actenbandes genügt allein, um jede nachträgliche Fälschung auszuschließen. Gebler nahm seinen Verdacht zurück, und Wolynski muß, obwohl er kein Freund der Curie sei, offen gestehen, daß ein solcher Verdacht einer Verzweiflung an jeder bona fides gleichkomme. Eine Unterschrift kann man für Registraturen gar nicht erwarten, weil sie eben Einträge des Schriftführers sind. Galilei ließ sich allerdings am 26. Mai von Bellarmin ein Zeugniß ausstellen, um den ungünstigen Gerüchten entgegentreten zu können. Aber wenn man den Zweck und den privaten Charakter desselben erwägt, so wird man keinen unausgleichlichen Gegensatz zu jener Registratur darin finden. Bellarmin erklärt, daß Galilei „weder in unsere Hand noch in die eines Andern zu Rom, noch weniger an einem andern Orte, so viel wir wissen, irgend eine seiner Ansichten und Lehren abgeschworen hat, noch ihm heilsame Bußen auferlegt worden sind: sondern daß ihm nur die von unserm Herrn gemachte und von der heiligen Congregation des Index veröffentlichte Erklärung verkündigt worden ist, welche sagt, daß die dem Copernicus beigelegte Lehre, die Erde bewege sich um die Sonne und die Sonne sei im Mittelpunkt der Welt, ohne sich von Osten nach Westen zu bewegen, den heiligen Schriften zuwider sei und deßhalb nicht vertheidigt noch festgehalten werden könne".

Galilei konnte, zum Leidwesen des toscanischen Gesandten Guicciardini, nur schwer bewogen werden, Rom zu verlassen. Er wurde am 11. März von Paul V. in einer Audienz wohlwollend empfangen und der allerhöchsten Gunst versichert. Seine Freunde suchten auch den Hof zu Florenz zu beruhigen. Endlich kehrte er im Juni auf den Wunsch des Großherzogs wieder nach Florenz zurück. Er lebte nun seinen Studien in der Villa Segni auf den Hügeln von Bello-Sguardo bei Florenz. Im J. 1618 übersandte er dem Erzherzog Leopold von Oesterreich die schon in Rom ausgearbeitete Abhandlung über Ebbe und Flut als Manuscript. Sie war mit einem vorsichtigen Brief begleitet, in welchem Galilei seine volle Unterwerfung unter die kirchliche Entscheidung aussprach und diese Schrift, die eigentlich eines der für die doppelte Erdbewegung vorgebrachten Argumente enthalte, nur als eine Dichtung oder als einen Traum betrachtet wissen wollte. Dieß ist deßhalb bemerkenswerth, weil Galilei auch in früheren und späteren Schriften und Briefen die Ebbe und Flut irrthümlicher Weise aus der Erdbewegung ableitete. Doch gehen diejenigen Kritiker zu weit, welche in diesem Irrthum ein Motiv der kirchlichen Verurtheilung suchen. Die drei Kometen, welche 1618 erschienen, gaben Galilei wieder Gelegenheit, auf die Arena zu treten, obwohl er, wie häufig, durch Krankheit gehindert war, dieselben genau zu beobachten. Aehnlich wie den neuen Stern des Jahres 1604, erklärte er auch die Kometen nach aristotelischer Anschauung nicht für eigentliche Himmelskörper, sondern für Dunstmassen, Exhalationen der Erde, obwohl er schon in der Schrift über die Sonnenflecken die Bildung der Kometen in der Region des Himmels behauptet hatte. Da der Jesuitenpater Grassi im Collegium romanum einen Vortrag hielt, in welchem er die Kometen als eigentliche Himmelskörper darstellte, so schrieb einer der ergebensten Freunde Galilei's, Mario Guiducci, eine Abhandlung über die drei Kometen, an welcher Galilei nachweisbar betheiligt war. Die Erinnerung an Apelles und die scharfe Widerlegung der im Ganzen richtigen Ansicht des Mathematikers im römischen Collegium haben nach der zutreffenden Bemerkung des alten Biographen Viviani die Veranlassung zu vielen Streitigkeiten und Verfolgungen Galilei's gegeben. Grassi blieb die Antwort nicht schuldig und richtete dieselbe in seiner pseudonymen (Lotharius Sarsius Sigensanus) Astronomischen Wage direct an Galilei. Die Schrift ist etwas persönlich und polemisch gehalten, aber Galilei hatte diesen Ton provocirt, und Grassi war um so mehr im Recht, als selbst die besten Freunde Galilei's sich mit dessen Erklärung der Kometen nicht befreunden konnten. Galilei wurde von seinen Freunden zu einer Erwiederung aufgefor-

dert, weil sein Schweigen als ein Geständniß der Niederlage angesehen werde. Im October 1622 schickte er endlich seine Gegenschrift Il Saggiatore (die Goldwage) nach Rom. Sie wurde 1623 gedruckt und dem Papst Urban VIII. gewidmet. Denn dieser war Galilei als Cardinal (Barberini) ungemein gewogen gewesen und hatte 1620 die Entdeckungen desselben in begeisterten Versen gefeiert. Bei der ungewöhnlichen Gewandtheit Galilei's in der Polemik ist es nicht zu verwundern, daß dieses Werk ein schriftstellerisches Meisterstück, „das schönste polemische Werk, welches Italien hat" (Algarotti), wurde. Die schöne italienische Darstellung und die geistreichen Deductionen bezaubern den Leser, auch wo mehr Kunst als Wahrheit die Feder führt. Galilei sagt, die copernicanische Hypothese, welche er für gänzlich unrichtig halte und vollständig läugne, sei in guter Uebereinstimmung mit den Entdeckungen des Fernrohrs. Weil sie aber von der Kirche verworfen sei, so müsse man eine neue suchen! Es ist daher begreiflich, daß die Gegner die unbequeme Schrift auf den Index zu bringen suchten. Doch nahm Urban VIII. sie gnädig auf und ließ sich dieselbe bei Tische vorlesen. Cardinäle und Prälaten lasen das Buch mit großem Genusse. Dagegen war die Bestürzung im Collegium romanum groß, wenn man den Freunden Galilei's glauben darf. Doch wird das Verhalten Grassi's von ihnen gelobt.

Die Erwählung des Cardinals Barberini zum Papste (6. August 1623) hatte in Galilei und seinen Freunden neue Hoffnungen erweckt. Galilei trug sich sogar mit dem Gedanken, bei Urban VIII. eine Zurücknahme des Indexdecrets erwirken zu können. Er ging zu diesem Zwecke im April 1624 nach Rom. Allein trotz der besten Aufnahme und der Fürsprache mehrerer Cardinäle, namentlich auch des Cardinals Zoller, blieb der Papst unbeweglich. Auf die Bemerkung des Cardinals, daß die Häretiker alle der Meinung des Copernicus zugethan seien und dieselbe für ganz gewiß hielten, so daß das Verbot ein Hinderniß ihrer Rückkehr bilde, erwiederte der Papst, die heilige Kirche habe diese Meinung nicht verworfen, noch werde sie dieselbe als häretisch verwerfen, sondern nur als verwegen; es sei aber nicht zu befürchten, daß sie jemals jemand als wahr nachweise. Doch versprach der Papst dem Sohne Galilei's eine Pension. Galilei hatte nämlich in Padua mit Marina Gamba in außerehelichem Umgang einen Sohn und zwei Töchter erzeugt. Weil der Sohn die Pension wegen der damit verbundenen religiösen Verpflichtungen nicht annahm und ein Neffe Galilei's sich bald als unwürdig erwies, so wurde sie Galilei selbst zugetheilt. Er bezog sie im Betrag von 100 Scudi bis zu seinem Tode; die Bedingung war das Tragen eines clericalen Kleides. Außerdem wurde er mit einem schönen Gemälde und mit Devotionalien beschenkt.

Galilei kehrte im Juni 1624, befriedigt und durch ein Schreiben des Papstes an den Großherzog bestens empfohlen, nach Florenz zurück. Er fühlte sich so ermuthigt, daß er auf einen schon im J. 1616 erschienenen offenen Brief des Advokaten Ingoli eine Antwort verfaßte, in welcher die physikalischen und astronomischen Beweise zu Gunsten des copernicanischen Systems für sicher erklärt und die Nichtannahme desselben von Seiten der Katholiken allein auf die Ehrfurcht vor der heiligen Schrift und auf den Eifer für die Religion zurückgeführt wird. Guiducci übergab jedoch an Ingoli die Schrift nicht, weil die Meinung des Copernicus darin ex professo vertheidigt sei, und ermahnte überhaupt zur Ruhe. Ebenso suchte er auch Grassi, der sich günstig über Galilei aussprach, von einer Antwort auf den Saggiatore zurückzuhalten. Grassi berief sich aber auf eine höhere Macht, die ihn zu einer Antwort zwinge. Diese erschien (De ratione ponderum librae et simbellae) 1626 wieder pseudonym. Sie fand aber in Rom keine günstige Aufnahme; dadurch wurde Galilei noch mehr ermuthigt, seinen seit ungefähr 30 Jahren vorbereiteten Dialog zu vollenden, worin er zugleich dem P. Scheiner auf den Angriff in der Rosa ursina (1630) wegen der Sonnenflecken eine Antwort gab. In diesem Dialog werden in vier Tagen die Gründe für und wider die beiden Weltsysteme in einer Weise besprochen, daß nach allgemeiner Ansicht thatsächlich dem copernicanischen System der Sieg zuerkannt wird. Die Vertheidiger desselben sind Filippo Salviati von Florenz und Giovan Francesco Sagredo von Venedig, wenn letzterer auch formell die Rolle des Vermittlers spielt. Das ptolemäische System wird von Simplicius vertheidigt. Ob der Name an den Commentator des Aristoteles erinnern sollte, wie dieß im Eingang angegeben wird, oder der simplen Rolle angepaßt wurde, ist gleichgültig, jedenfalls ist die Einfalt des Simplicius bei der Vertretung der aristotelischen Philosophie bewunderungswürdig. Eine Spitze gegen Urban VIII., wie später vermuthet worden, ist durch das freundschaftliche Verhältniß beider und den Zweck der Schrift ausgeschlossen. Die Simplicius-Affaire kann daher auch nicht den Knotenpunkt der ganzen spätern Angelegenheit bilden. Im Mai 1630 kam Galilei selbst nach Rom, um die Druckerlaubniß zu erhalten. Allgemein hielt man die Situation für günstig. Campanella wollte sogar von Urban VIII. den Ausspruch gehört haben, das Verbot der copernicanischen Lehre sei niemals seine Absicht gewesen, und „würde es von uns abgehangen haben, so wäre jenes Decret nicht erflossen". Eine Audienz beim Papste steigerte noch die Hoffnung Galilei's. Der päpstliche Censor, der Palastmeister P. Riccardi, war ihm wohl geneigt. Doch fand er bald, daß die Grenze der hypothetischen Behandlung oft überschritten sei, und beauftragte den P. Visconti, Professor der Mathematik, mit der nöthigen Correctur. Galilei erhielt dennoch die Druckerlaubniß für Rom unter der Bedingung, daß die

einzelnen Bogen nach dem Drucke noch einmal vorgelegt und Vorrede und Schluß von der Censurbehörde ausgearbeitet würden. So kehrte er Ende Juni mit dem Manuscript nach Florenz zurück. Weil die Nachrichten von Rom, namentlich wegen des Einschreitens Urbans VIII. gegen die Astrologen (Morandi), mit welchen auch Galilei Verkehr gehabt hatte, wieder ungünstiger lauteten, so suchte er in Florenz um die Druckerlaubniß nach. Riccardi bestimmte nach vielen Verhandlungen, daß der Inquisitor Clemente oder ein Anderer in Florenz das Werk noch einmal prüfe; Vorrede und Schluß müßten aber nach Rom eingesandt werden. Ehe die lang verzögerte Antwort eingetroffen war, hatte Galilei schon mit der Drucklegung begonnen. Auf eifrige Verwendung des toscanischen Gesandten Niccolini ertheilte Riccardi am 24. Mai 1631 dem Inquisitor freies Verfügungsrecht, indem er zugleich die Grundsätze für die Censur namhaft machte. Am 19. Juli wurde endlich die Einleitung übersandt, aber die Bemerkung beigefügt, daß der Schluß die gleiche Begründung haben müsse. Weil aber der Druck schon im Gange war, so konnte man die Vorrede nicht auf die erste Seite setzen, sondern mußte sie auf ein besonderes Blatt drucken, wozu größere Lettern gewählt wurden. Am 22. Februar 1632 erschien das Buch mit beiden Imprimatur versehen, obwohl das römische nur für Rom galt und dem Palastmeister gleichsam abgepreßt worden war. Der Titel lautet: Dialogo di Galileo Galilei: dove nei congressi di quattro giornate si discorre sopra i due Massimi Sistemi del Mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente le ragione filosofiche e naturali tanto per l' una parte che per l' altra. Der Titel Dialoghi del flusso e riflusso, welcher in den Briefen oft vorkommt, mußte auf Befehl des Papstes wegbleiben, obwohl der ganze vierte Tag der Ebbe und Flut gewidmet ist. Denn Galilei wollte aus dieser Erscheinung direct die Erdbewegung beweisen. Das Werk machte ungeheures Aufsehen. Alles war entzückt. Non est factum tale opus in universa terra, lautete das Urtheil der Freunde. Doch regte sich auch bald der Widerspruch. Ein Freund macht Galilei bezeichnender Weise auf den Ausspruch aufmerksam: oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam. Zu den aristotelischen Gegnern gehörten auch die Jesuiten; Galilei und seine Freunde messen denselben die Hauptschuld an den kommenden Verwicklungen bei. Es lag nahe, die kirchliche Auctorität in Mitleidenschaft zu ziehen, denn die offene Vertheidigung des copernicanischen Systems verstieß unzweifelhaft gegen das Indexdecret vom 5. März 1616. Der Papst selbst war ungehalten darüber, weil Riccardi bei der Ertheilung des Imprimatur überlistet worden sei. Obwohl er an keine böse Absicht Galilei's glaubte, so erblickte er doch in dem Buche viele Gefahren für den Glauben, denn man handle darin nicht von der Mathematik, sondern von der heiligen Schrift, der Religion, dem Glauben. Zugleich bemerkte der Papst dem toscanischen Gesandten, man habe in den Büchern des heiligen Officiums ein von Bellarmin an Galilei ertheiltes Verbot gefunden, und dieß allein genüge, denselben zu ruiniren. Wenn also auch die Simplicius-Geschichte und die Stellung gegen die Astrologen bei Urban VIII. als persönliche Motive mitgewirkt haben mögen, so waren doch die sachlichen Gründe vom juridischen Standpunkte aus so klar, daß ein Vorgehen gerechtfertigt war. Die kirchlichen Rücksichten und literarischen Kämpfe schienen ein solches ebenfalls zu fordern. So kam es zu dem verhängnißvollen Prozeß, welcher auf formell richtiger Voraussetzung unternommen wurde, aber einen damals freilich sehr naheliegenden wissenschaftlichen Irrthum zur Grundlage hatte.

Mit Rücksicht auf den Großherzog wurde eine besondere Congregation zur Untersuchung der Angelegenheit eingesetzt. Dieselbe gab das Gutachten ab, daß das Buch vor die Inquisitionscongregation gebracht werden müsse. Denn 1. Galilei habe die Befehle überschritten, indem er, von der hypothetischen Darstellung abweichend, die Bewegung der Erde und den Stillstand der Sonne in absoluter Weise behaupte; 2. er habe Ebbe und Flut unrichtiger Weise auf den Stillstand der Sonne und auf die Bewegung der Erde zurückgeführt, die nicht existirten. Dieß sind die Hauptpunkte. Außerdem habe Galilei 3. betrügerischer Weise einen ihm vom heiligen Officium im J. 1616 ertheilten Befehl (vgl. oben) verschwiegen. Nun wurde Galilei nach Rom vorgeladen, aber Kränklichkeit, die Pest und nicht ungegründete Furcht hielten ihn in Florenz zurück. Endlich mußte er doch, um der gefänglichen Einziehung zu entgehen, abreisen. Am 13. Februar 1633 traf er in Rom ein. Er nahm sein Absteigequartier im Hotel des toscanischen Gesandten Niccolini, welcher sein eifriger Beschützer war, und blieb lange unbehelligt. Man bestrebte sich überall, mit der größten Schonung gegen ihn vorzugehen. Er hatte sich auf den Rath Niccolini's gleichfalls entschlossen, sein ganzes Augenmerk darauf zu richten, wie er sich am leichtesten aus der peinlichen Situation ziehen könne. Daraus erklären sich die ausweichenden, geradezu unwahren und widersprechenden Angaben Galilei's, welche seinen Charakter und Muth nicht im besten Lichte erscheinen lassen. Zu einem Martyrer der Wissenschaft fehlte ihm Vieles. Andererseits ist aber nicht zu vergessen, daß der 70jährige gebrochene Greis vom aufrichtigen Streben beseelt war, ein treuer Sohn der Kirche zu bleiben, und deßhalb einen schrecklichen innern Kampf zwischen seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung und seinem kirchlichen Glauben durchzukämpfen hatte. Jene stand ihm unerschütterlich fest, dieser schien ihm von der neuen Lehre unberührt zu bleiben. Am 12. April erschien er zum ersten Male im Palaste des hei-

ligen Officiums. In Betreff der Ermahnung Bellarmins gab er an, daß sie sich nur auf die hypothetische Behandlung der copernicanischen Lehre bezogen, aber nicht jegliche (quovis modo) Behandlung untersagt habe. Jedenfalls sei er durch das Zeugniß vom 26. Mai 1616 beruhigt gewesen und habe deßhalb keine neue Erlaubniß, sein Buch schreiben zu dürfen, für nöthig gehalten. Nach dem Verhör wurde er im Palast zurückbehalten, erfreute sich aber einer sehr guten Behandlung. Er bewohnte drei geräumige Zimmer in der Wohnung des Fiscals, erhielt aus dem Gesandtschaftshotel die Kost und konnte brieflich mit dem Gesandten verkehren. Nach neuesten Publicationen hätte der Gesandte mit seiner Frau Galilei täglich besuchen dürfen. Die Consultoren Augustin Oregio, Melchior Inchofer und Zacharias Pasqualigo bezeugten nun, daß in dem Dialoge die verbotene Lehre festgehalten, vertheidigt und gelehrt werde. Galilei hatte also das Indexdecret verletzt und der Anklage außer dem Präceptum Bellarmins eine weitere Basis gegeben. Letzteres erscheint in der Folge als bloße Nebensache. Um aber den Prozeß für Galilei möglichst günstig zu gestalten, so erbat sich der Commissar des heiligen Officiums, P. Vincenzo Macolano von Firenzuola, die Erlaubniß, persönlich mit Galilei verhandeln zu dürfen. Er suchte Galilei zu bewegen, das Läugnen aufzugeben. Nach vielem Hin- und Herreden gelang es ihm, wie er sagt, Galilei zur Einsicht seines Irrthums zu bringen. Galilei habe einen Trost in dieser Erkenntniß gefunden und sich bereit erklärt, den Irrthum vor dem Gericht zu bekennen. Nur bat er um einigen Aufschub, damit er darüber nachdenken könne, wie er sein Bekenntniß beschönige. Der Commissar war darüber sehr befriedigt, weil so das Tribunal sein Ansehen bewahren und doch gegen den Angeklagten mit Milde verfahren könne.

Am 30. April wurde Galilei auf sein Verlangen vorgeladen und legte ein äußerst demüthigendes Geständniß ab. Nicht nur gab er die Anklage des Ungehorsams und Irrthums zu, sondern behauptete auch, daß er in den letztern nur aus Ehrsucht gefallen sei, um seinen Scharfsinn zu entwickeln und geistreich zu erscheinen. Kaum war er hinausgegangen, so kehrte er wieder zurück, um sich anzubieten, den Dialog um einen oder zwei Tage fortzusetzen, damit er die zu Gunsten der falschen und verdammten Meinung vorgebrachten Gründe auf das Wirksamste widerlegen könne. Dieß war „das Werk Macolano's und die Frucht der Furcht vor Mißhandlungen"! Galilei durfte nun wieder in das Gesandtschaftshotel zurückkehren. Beim dritten Verhör am 10. Mai legte Galilei das Original des Attestes vom 26. Mai 1616 und seine Vertheidigungsschrift vor. Er entschuldigte sich damit, daß er im Laufe der 14 bis 16 Jahre die Worte quovis modo docere vergessen habe, und rief mit Rücksicht auf seine gebrechliche körperliche Constitution und auf sein Alter von 70 Jahren das Mitleiden der Richter an.

Nun trat eine Pause ein, welche die Richter wahrscheinlich zu weiterer Information benutzten. Die Relation über den ganzen Verlauf in den Acten stammt wohl aus dieser Zeit. Galilei und seine Freunde gaben sich unterdessen den besten Hoffnungen hin; sie wurden aber bald enttäuscht. Am 16. Juni wurde eine Sitzung der Congregation gehalten, in welcher Se. Heiligkeit beschloß, Galilei sei unter Androhung der Tortur über die Intention zu befragen, und wenn er dieselbe festhalte, so sei er nach vorhergegangener Abschwörung in einer Plenarversammlung des heiligen Officiums zum Gefängniß zu verurtheilen und ihm für die Zukunft aufzugeben, weder schriftlich noch mündlich auf irgend eine Weise von der Bewegung der Erde oder dem Stillstand der Sonne und umgekehrt zu handeln, unter Strafe des Rückfalles. Die schon von Pieralisi hergestellte und von Epinois und Gebler aufgenommene Lesart: et comminata ei tortura, et si sustinuerit, praevia abjuratione etc., statt ac si sust., verändert den Sinn wesentlich, weil als Object intentionem und nicht torturam zu ergänzen ist. Doch suppliren Wolynski und Andere auch bei ac si das intentionem. Unter dieser Intention ist aber die am 30. April durch das unbedingte Geständniß bekundete zu verstehen, so daß, wenn Galilei auch bei Androhung der Folter darauf beharre, von allem Weiteren, namentlich von der Tortur, Umgang genommen werden sollte. Diesem Programm gemäß wurde am 21. Juni verfahren. Galilei verläugnete das copernicanische System ganz und gar und behauptete, er habe in seinem Buch nur die Gründe und Gegengründe vorführen wollen. Auch als er unter Androhung der Tortur zu einer Erklärung aufgefordert wurde, erwiederte er, daß er hier sei, Gehorsam zu leisten, und diese Meinung nach der kirchlichen Entscheidung nicht mehr festgehalten habe. „Und da nichts Anderes in Ausführung des Decretes zu erlangen war, so wurde er, nachdem er unterschrieben, an seinen Ort zurückgeschickt" (oder: so wurde er in Gemäßheit des Decretes zurückgeschickt). Dieser Ort kann nur die zum Gewahrsam im Palaste des heiligen Officiums bestimmte Localität sein. Da Galilei vorher in der Wohnung des Fiscals internirt wurde, so liegt kein Grund vor, an Kerkerhaft zu denken. Ebenso geht aus dem Schlußsatz, der mit in executionem decreti auf das Protokoll vom 16. Juni verweist, unzweifelhaft hervor, daß Galilei nicht gefoltert wurde. Der Papst hatte, ob ein weiteres Geständniß erfolge oder nicht, bloß die territio verbalis, welche im Gerichtssaale vorgenommen wurde, gestattet. Es entspricht dieß ganz der schonungsvollen Behandlung Galilei's von Anfang an und ist begründet in der Rücksicht auf das hohe Alter und die Krankheit (Bruch) Galilei's, Umstände, welche in den Vorschriften der Inquisition genau bestimmt waren. Die Lesart

et si statt ac si schließt auch die territio realis aus, welche in der Folterkammer durch Vorzeigen der Instrumente vollzogen wurde. Bei der Tortur selbst mußten vom Notar der ganze Hergang und alle Aeußerungen des Delinquenten aufgeschrieben werden. Die Geständnisse bei der tortura und territio realis mußten wenigstens 24 Stunden nachher ratificirt werden. Im Vaticanmanuscript findet sich aber von allem dem keine Spur. Daher ist die Tortur eine Fabel, denn eine Fälschung des Manuscriptes (Wohlwill, Scartazzini, Cantor) ist unerweislich, weil ganze Blätter gefälscht sein müßten, wogegen, abgesehen von der gleichen Schrift, Tinte und Beschaffenheit des Papiers, die chronologische Ordnung und die Paginirung protestiren. Die Kritiker haben sich vom Haß leiten lassen und wurden durch die Unkenntniß des prozessualischen Verfahrens und der Terminologie irregeführt. Das Manuscript hatten sie gar nicht gesehen.

Am folgenden Tage, Mittwoch den 22. Juni, wurde Galilei in die Kirche des Dominicanerklosters S. Maria sopra la Minerva geführt, um vor vielen Cardinälen und Prälaten der heiligen Congregation sein Urtheil zu vernehmen. Die Sentenz wurde in lateinischer Sprache von Riccioli im Almagest (1653), in italienischer Sprache im Anticopernicus (1644) veröffentlicht. Letztere verdient den Vorzug, weil Urtheilssprüche, welche den Glauben betrafen, in der dem Volke verständlichen Sprache abgefaßt zu werden pflegten. In den Acten findet sich bis zum 30. Juni keine Aufzeichnung. Das Urtheil trägt an der Spitze die Namen der zehn Cardinäle des Tribunals, ist aber nur von sieben derselben unterzeichnet. Es zerfällt in einen historischen und einen richterlichen Theil. Der erste gibt eine Uebersicht über die ganze Angelegenheit von der Denuntiation Lorini's an. Die Gutachten der Consultoren (vgl. Sp. 27) sind wörtlich aufgenommen, und die Verhandlungen vom 25. und 26. Februar werden als Beweise eines milden Verfahrens angeführt. Nach Erwähnung des Indexdecrets geht der Bericht zu dem Dialoge über, durch dessen Druck die falsche Lehre von der Bewegung der Erde und dem Stillstand der Sonne täglich mehr an Boden gewonnen habe. In dem Buche sei offenbar eine Uebertretung des Galilei gewordenen Verbotes zu erkennen, weil Galilei die schon verurtheilte und in seiner Gegenwart als solche erklärte Meinung vertheidigt habe. Darauf folgt ein Resumé des zweiten Prozesses. Das Attest vom 26. Mai 1616 habe die Sache noch verschlimmert, weil darin gesagt sei, die genannte Meinung sei der heiligen Schrift zuwider. Die Druckerlaubniß sei durch List herausgepreßt worden. „Weil es uns aber schien, daß du in Betreff deiner Intention nicht ganz die Wahrheit gesagt habest, so erachteten wir es für nöthig, zur strengen Untersuchung gegen dich zu schreiten, in welcher du (ohne irgend ein Präjudiz betreffs deiner Bekenntnisse und der obigen Folgerungen gegen dich hinsichtlich deiner Intention) katholisch geantwortet hast." Das Urtheil erklärt, daß sich Galilei der Häresie verdächtig gemacht habe, weil er erwiesenermaßen eine Lehre festgehalten habe, welche den heiligen göttlichen Schriften zuwider sei; mit anderen Worten: weil Galilei eine Lehre behauptete, welche mit der heiligen Schrift nach der ordentlichen Regel der Auslegung nicht vereinbar sei, habe er sich verdächtig gemacht, das Dogma von der unfehlbaren Wahrheit der heiligen Schrift zu läugnen. In Folge dessen sei er in alle Censuren und Strafen verfallen, welche die heiligen Canones darüber verhängten. „Von diesen wollen wir dich freisprechen, sobald du mit aufrichtigem Herzen und ungeheucheltem Glauben abschwörst, verfluchst und verwünschest die oben genannten Häresien und jeden andern Irrthum, welcher der katholischen und apostolischen Kirche zuwider läuft, in der Weise, welche dir von uns vorgeschrieben werden wird." Darauf wird das Verbot des Dialogs in Aussicht gestellt, Galilei aber verurtheilt „zum förmlichen Kerker bei diesem heiligen Officium für eine nach unserm Gutdünken zu bestimmende Zeit." Als heilsame Buße wurde ihm aufgetragen, während der drei folgenden Jahre wöchentlich einmal die sieben Bußpsalmen zu beten; doch wurde die Milderung oder gänzliche Aufhebung der Strafen und Bußen vorbehalten.

Daraus geht hervor, daß die philosophisch falsche und der hl. Schrift widersprechende copernicanische Lehre den Gegenstand und Grund des Urtheils bildet, so daß diese unabhängig ist von der Registratur vom 26. Februar und nur sachlich auf dem Indexdecret beruht. Demgemäß kann das Urtheil unmöglich als disciplinäre Maßregelung betrachtet werden. Auch die Note „temeraria" wird den scharfen Ausdrücken nicht ganz gerecht. Der Papst befahl, Abschriften des Urtheils an alle Nuntien, Universitäten u. s. w. zu schicken. Die Acten enthalten zahlreiche Beglaubigungsschreiben dafür. Nichtsdestoweniger hat das Urtheil keine infallible Bedeutung. Nicht nur trägt es die Unterschrift des Papstes nicht, worauf neuerdings namentlich der Abbé Bouix das Hauptgewicht legte, sondern es ist auch durchaus als Decret der Inquisition erlassen, kann also, selbst mit der Unterschrift des Papstes, keine höhere Geltung erlangen, wenn nicht formell die weitere Verpflichtung angemerkt wird. Diese Ansicht haben auch viele gleichzeitige und spätere Theologen offen ausgesprochen, und sie wird heutzutage so ziemlich allgemein anerkannt.

Galilei mußte knieend die Abschwörung leisten. Er gesteht, der Uebertretung des Verbots vom 26. Februar und des Verdachts der Häresie schuldig zu sein, und schwört ab „die genannten Irrthümer und Ketzereien, sowie überhaupt jeden andern Irrthum und jede der genannten heiligen Kirche feindliche Secte". Zur Beglaubigung mußte er die Urkunde eigenhändig unterschreiben. Das e pur si muove (und sie bewegt sich doch), welches Galilei beim Aufstehen gesprochen haben soll, entspricht so wenig der actenmäßig beglau-

bigten Haltung Galilei's und seinem aus den Briefen bekannten Verhalten, daß es, wie es unmöglich in die gefährliche Lage paßt, so auch psychologisch undenkbar ist und jetzt allgemein nicht mehr geglaubt wird. Nachweisbar kam diese Dichtung erst im vorigen Jahrhundert auf; zum ersten Male erscheint sie in den Querelles littéraires de l'abbé Irailh, 1761. Das Bußhemd und der Kerker sind gleichfalls in das Reich der Fabeln verwiesen. Von der Folter war schon die Rede. Darnach ist der Ausdruck „strenge Untersuchung" (examen rigorosum) im Urtheil zu taxiren. Auch die tortura minata wurde so genannt. Andernfalls müßte die Anordnung der Tortur berichtet sein. Für diese mildere Auffassung spricht auch das gute Befinden Galilei's während des Prozesses und unmittelbar nachher. So sehr sich auch Galilei später in vertrauten Briefen über das ihm widerfahrene Unrecht beklagt, nirgends findet sich eine Andeutung von Mißhandlungen. Der einzige Brief, auf den man sich beruft, der Brief an Renieri, ist unächt. Bedenkt man die rohen Proceduren des damaligen Criminalrechts und die strengen Vorschriften des Sacro Arsenale, so muß man die Procedur gegen Galilei als eine beispiellos rücksichtsvolle bezeichnen. Man mag bedauern, daß seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung, wenn sie auch nur eine unreife, anfechtbare Meinung oder Conjectur war, Gewalt angethan wurde; aber die Richter haben wenigstens die Entschuldigung für sich, daß sie das Opfer eines allgemeinen philosophischen Irrthums und einer alten theologischen Meinung geworden sind. Die schwierigen Zeitverhältnisse ließen jede Neuerung gefährlich erscheinen, welche mit der Auctorität in Conflict kam.

Galilei kehrte in den Palast des heiligen Officiums zurück. Der Papst verwandelte schon am folgenden Tage die Gefängnißstrafe in eine Verbannung auf die Villa des Großherzogs auf Trinità bei Monti um. Am 30. Juni erhielt er die Erlaubniß, zu dem ihm befreundeten Erzbischof Ascanio Piccolomini von Siena überzusiedeln. Am 6. Juli reiste er ab und machte sogar vier Meilen zu Fuß. Auch hier fühlte er sich nicht heimisch. Die Erlaubniß, nach Florenz zu gehen, verzögerte sich aber, weil unterdessen eine Denuntiation gegen ihn eingelaufen war. Im December erhielt er die Erlaubniß, nach Arcetri, eine Meile von Florenz, zu ziehen. Doch wurde ihm verboten, Besuche zu empfangen. Dort studirte er fleißig und versöhnte sich mit seinem Schicksal. Aber den Wunsch, nach Florenz zurückzukehren, konnte er nie überwinden. Gegen das Ende des Jahres 1637 war Galilei ganz erblindet; mit Rücksicht hierauf gab er ein neues Bittgesuch ein. Der Inquisitor von Florenz bestätigte seine Angaben vollständig: Galilei sei ganz blind, habe einen schweren Leibbruch und sei überhaupt so herabgekommen, daß er mehr einem Leichnam als einem lebenden Menschen gleiche. Deßhalb wäre für ihn die Rückkehr nach Florenz sehr wünschenswerth, und sein Aufenthalt daselbst sei für niemanden gefährlich. Die Erlaubniß wurde ihm zu Theil, doch durfte er nicht ausgehen und mit niemandem über die verworfene Meinung der Erdbewegung sprechen. Bald erhielt sein Freund Castelli die Erlaubniß, ihn zu besuchen, aber nur im Beisein Dritter und mit der obigen Beschränkung.

In dieser Zeit traten die holländischen Generalstaaten mit Galilei wegen einer genauen Methode zur Längenbestimmung in Verhandlung. Seine Methode war theoretisch wohl sehr ausgebildet, stieß aber in der Anwendung auf viele Schwierigkeiten. Die Nachricht davon veranlaßte einen Briefwechsel zwischen dem Inquisitor Fanno und dem heiligen Officium. Der in Aussicht gestellte Abgesandte der Generalstaaten erschien nicht in Florenz, dagegen ließen diese dem Galilei durch deutsche Kaufleute ein Geschenk überreichen. Galilei nahm dasselbe nicht an, wofür er von Urban VIII. belobt wurde. Desto besser ging es mit seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, von welcher die Briefe vielfach Zeugniß ablegen. Noch im J. 1638 konnte er als die reiffste Frucht seiner Studien bei den Elzeviren zu Leyden sein berühmtes Werk erscheinen lassen: Discorsi e Dimostrazioni matematiche intorno a due nuove Scienze attenenti alla Meccanica ed ai Movimenti locali, oder Dialoghi delle nuove Scienze. In den beiden ersten Dialogen handelt Galilei von der Cohäsion der Körper, in den beiden anderen von der Phoronomie. In beiden Gebieten ist er der Begründer der heute gültigen Lehren. Der Erfolg entsprach auch dießmal den höchsten Erwartungen, zu denen der Geist und Eifer des Verfassers berechtigten; Galilei wurde dadurch noch einmal zu einem ausgedehnten Briefwechsel veranlaßt.

Im Januar 1639 lag Galilei wieder schwer krank zu Arcetri. Wahrscheinlich ist er freiwillig auf seine Villa zurückgekehrt. Bald sammelte sich um ihn ein kleiner Kreis begeisterter Schüler, mit denen er sich bis zum Ende über die schwierigsten wissenschaftlichen Probleme unterhielt (Viviani, Castelli, Torricelli). Am 8. Januar 1642 gab er, um mit Viviani zu reden, im Alter von 77 Jahren 10 Monaten und 20 Tagen mit philosophischer und christlicher Standhaftigkeit seine Seele dem Schöpfer zurück. Er starb als guter Katholik, versehen mit den heiligen Sacramenten und dem Segen Urbans VIII. Statt seinem Wunsche gemäß in der Familiengruft in S. Croce wurde der Leichnam in einer Nebenkapelle beigesetzt, weil Urban VIII. alles Aufsehen vermieden wissen wollte. Viviani bestimmte in seinem Testament, daß seine Erben Galilei ein Denkmal errichten sollen, welches etwa 4000 Scudi kosten müsse. Aber erst im J. 1734 dachte man an die Ausführung. Das heilige Officium beschloß, der Errichtung kein Hinderniß in den Weg zu legen. Nach drei Jahren wurden die Ueberreste Galilei's feierlich in das neue Mausoleum in S. Croce übertragen.

Durch diese Verurtheilung des Systems wurde die Verbreitung und Weiterbildung desselben besonders in theologischen Kreisen sicher etwas verhindert, aber der Nachtheil ist nicht zu hoch anzuschlagen. Das Decret wurde vielfach nicht so streng aufgefaßt, als es lautet; die Astronomen arbeiteten rüstig weiter. Erst durch das Gravitationsgesetz Newtons wurde die richtige physische Basis für die mathematischen Gesetze Keplers gefunden. Die directen Beweise aber, wie die Aberration des Lichtes, die Parallaxe der Fixsterne und der Foucault'sche Pendelversuch, gehören der Neuzeit an, haben aber auch das neue System außer allen Zweifel gesetzt. Das Indexdecret ist verschwunden, aber damit allerdings der Streit über Galilei nicht aus der Welt geschafft. Auf beiden Seiten thut man gut, den Willen nicht für Gründe zu nehmen. Nirgends hat der böse Wille der Kritik und die zu weit gehende bona fides in der Vertheidigung den Fragepunkt mehr aus der historischen und natürlichen Beleuchtung verrückt. Die meisten Actenpublicationen haben jedenfalls das Gute gehabt, daß sie den vielen Fabeln ein verdientes Ende bereitet haben.

Literatur. Vgl. meine Uebersicht im Lit. Handweiser 1879, Nr. 252—254, und den Anhang bei Martin und Epinois. Ausgaben der Gesammtwerke erschienen zu Florenz 1718, Padua 1744, Mailand 1808—1811, Florenz 1842 bis 1856. Letztere Ausgabe enthält auch die Briefe und andere Documente. Die ältesten Biographien sind von Gherardini und Viviani, Freunden Galilei's; sie sind im 15. Band der letzten Ausgabe von Albèri aufgenommen. Die erste quellenmäßige Biographie hat Nelli 1793 zu Lausanne in zwei Bänden veröffentlicht. Von neueren sind zu nennen: Trouessart, Galilée, sa mission scientifique, sa vie et son procès, Poitiers 1865; Parchappe, Galilée, sa vie, ses découvertes et ses travaux, Par. 1866; Henri de L'Epinois, Galilée, son procès, sa condamnation d'après les documents inédits, Par. 1867; La question de Galilée, les faits et leurs conséquences, Par. 1878; Martin, Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868. Deutscherseits sind Bosen, Gerstenberg, Buchmann, Reitlinger kaum zu erwähnen. K. v. Gebler, Galileo Galilei und die römische Curie, Stuttgart 1876; Schanz, Galileo Galilei und sein Prozeß, Würzburg 1878; vgl. dazu Histor. Jahrbuch 1882, S. 163—207; Reusch, Der Prozeß Galilei's und die Jesuiten, Bonn 1879. Von Italienern nenne ich: Di Copernico e di Galileo. Scritto postumo del P. Maur. Ben. Olivieri, Ex-Generale dei Domenicani e Commissario della S. Rom. ed Univ. Inquisizione, Bologna 1872; Gilb. Govi, Il S. Offizio, Copernico e Galileo, a proposito di un opusculo postumo del P. Olivieri, Torino 1872; A. Favaro, Galileo Galilei e lo Studio di Padova, Firenze 1883. Von den Actenpublicationen und deren Kritik sind zu nennen: Marini, Galileo e l'Inquisizione. Memorie storico-critiche. Roma 1850; Gherardi, Il processo Galileo riveduto sopra documenti di nuova fonte, Firenze 1870; Berti, Il processo originale di Galileo Galilei pubblicato per la prima volta, Roma 1876; H. de l'Epinois, Les pièces du procès de Galilée précédées d'un avant-propos, Rome et Paris 1877; K. v. Gebler, Die Acten des Galilei'schen Prozesses, Stuttgart 1877; Wolynski, Nuovi Documenti inediti del processo di Galileo Galilei, Firenze 1878. Außerdem haben Favaro, welcher eine neue Gesammtausgabe vorbereitet, Berti u. A. in Zeitschriften und Broschüren viele kleinere Sachen publicirt, darunter namentlich auch Briefe. Die Albèri'sche Briefsammlung in den gesammten Werken wurde auch ergänzt durch: Wolynski, Lettere inedite a G. Galilei, Firenze 1874; Campori, Carteggio Galileano inedito con note ed appendice, Modena 1881. Zur Kritik vgl. Wohlwill, Der Inquisitionsprozeß des G. Galilei, Berlin 1870; Ist Galilei gefoltert worden? Leipzig 1877; Pieralisi, Urbano VIII. e G. Galilei, Roma 1875; Correzioni, 1876; Grisar, Galileistudien, historisch-theologische Untersuchungen über die Urtheile der römischen Congregationen im Galilei-Prozeß, Regensburg 1882. [Schanz.]

Gall (Gallus, Hahn), Nicolaus, einer der eifrigsten Anhänger Luthers, wurde 1516 zu Köthen geboren, wo sein Vater Bürgermeister war, studirte zu Wittenberg unter Luthers und Melanchthons Anleitung und ward nach vollendeten Studien zum Rector in Mansfeld aufgestellt. Auf Luthers Empfehlung wurde er 1543 Diaconus zu Regensburg, das dadurch bald nach der Religionsveränderung für den deutschen protestantischen Süden eine allgemeinere Bedeutung erlangte. Als Regensburg das Interim annahm, verließ er 1548 mit anderen Predigern sein Amt, wurde zuerst Schloßprediger zu Wittenberg und bald darauf Pfarrer zu Magdeburg, kehrte aber 1553 als Pfarrer und Superintendent nach Regensburg zurück. Er starb 1570 im Bade Zell in Würtemberg. Gall stand in dem Streite der rein lutherischen Theologen wider die Melanchthonianer und Adiaphoristen auf Seite des Flacius und verließ diesen auch dann nicht, als selbst ein Theil seiner Schüler sich gegen ihn kehrte. Durch sein großes Ansehen hielt er, so lange er lebte, alle Reactionen gegen die Flacianische Predigerschaft in Regensburg nieder, und durch ihn wurde Regensburg das zweite Asyl der überall verfolgten Flacianer. Auf ihn blickten auch die allenthalben zerstreuten ächten Lutheraner Deutschlands; ihn betrachteten sie als eine feste Säule des lautern, von aller Synergie und allem Calvinismus ledigen Evangeliums; ihn haßten daher auch die Melanchthonianer, gegen die er nie den Harnisch ablegte; wie erbittert Melanchthon selbst über ihn war, kann man daraus abnehmen, daß er ihn den „Regensburger Thersites" nannte. Der Geist des Fla-

cianismus, der ihn beherrschte, und der ihn zu einem eifrigen Apostel des Stockluthertums für die österreichischen deutschen Lande, wie zum Bußprediger der protestantischen Fürsten machte, spiegelt sich auch in seinen Schriften ab. Er half Flacius bei Anfertigung der Centurien, schrieb ein Bekenntniß von der Erbsünde, verfaßte Streitschriften wider seine Gegner, ein Buch über den freien Willen, Annotationen über den Brief an die Galater, eine Schrift über den Kampf des Geistes und des Fleisches, einige Predigten und verschiedene Briefe. Merkwürdig sind mehrere seiner Aeußerungen über den tiefen Sittenverfall der Evangelischen: man denke an keine Buße und Besserung mehr, es sei so weit gekommen, daß es nicht mehr weiter kommen könne, man verachte epicuräisch das Wort, Sacrament, Amt und Diener, kirchliche und bürgerliche Disciplin und Schlüsselgewalt, die weltliche Obrigkeit knechte Kirchen und Prediger, die geistlichen Güter seien verschwunden, niemand kümmere sich um den Untergang der Religion, die Wächter Israels seien in den tiefsten Schlaf versunken, fast niemand mehr wolle in Gottes Wort studiren &c. Ein Verzeichniß seiner zahlreichen Schriften gibt Kettner (Clerus Ulrico-Levinianus, Magdeb. 1728, 199 sq.); die mit Flacius gemeinschaftlich herausgegebenen s. bei Preger, Flacius Illyricus u. seine Zeit, Erlangen 1861, II, 540 ff. (Vgl. Döllinger, Reformation II, 571 ff.) [Schröbl.]

Gallandius, Name einiger bemerkenswerthen Persönlichkeiten. 1. Gallandi, Andreas, gelehrter Oratorianer, geboren zu Venedig am 7. December 1709, erfreute sich ausgezeichneter Lehrer, namentlich des M. de Rubeis und Daniel Concina, mit denen er in freundschaftlichem Verkehre blieb, und starb während der Drucklegung des vorletzten Bandes seines Hauptwerkes zu Venedig am 12. Januar 1779 oder 1780. Seine Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, welche zu Venedig 1765—1781 in 14 Folianten herauskam und heute zu den seltenen Büchern gehört, behandelt nur Schriftsteller von geringerem Umfange, bringt die griechischen jedoch im Urtexte mit lateinischen Uebersetzungen und ist hochgeschätzt wegen ihrer trefflichen Dissertationen, zahlreichen Textverbesserungen und Erklärungen schwieriger Stellen. Der Foliant De vetustis canonum collectionibus diss. sylloge, Venet. 1778, Mogunt. 1790, enthält 10 Abhandlungen der berühmtesten Canonisten über den Ursprung und Fortschritt des Kirchenrechtes. Ungedruckt hinterließ er einen Thesaurus antiquitatis ecclesiasticae historico-apologetico-criticus, complectens ss. patrum gesta et scripta doctissimorum virorum, diss. asserta et illustrata ac juxta seriem XII saec. digesta. (Vgl. Hurter, Nomencl. litt. III, 345 sq.; Moschini, Letteratura Veneziana III, 138.)

2. Galland, Peter, geb. um 1510 zu Aire an der Lys in Artois, jetzt Departement der Meerenge von Calais, machte seine Studien zu Paris. Daselbst wurde er 1537 magister artium, schon im folgenden Jahre Vorstand des Collegs Boncour, 1543 Rector der Hochschule. König Franz I. ernannte ihn zum Professor der Beredsamkeit am Collége royal; bald erhielt er auch den Lehrstuhl der griechischen Sprache und ein Canonicat an Notre Dame, starb aber schon im Spätsommer 1559. Er war ein tüchtiger Gelehrter, vor Allem aber ein tüchtiger Lehrer, der das Colleg Boncour in die Höhe zu bringen verstand und auch als Rector der Hochschule die Disciplin zu handhaben wußte; nebenbei änderte er mit eigenmächtigem Eifer einige Einrichtungen der Universität. Nachdem sein Gönner, Franz I., im März 1547 gestorben, hielt ihm Galland eine überschwengliche Leichenrede. Diesem Gelehrten verdankt man die erste Ausgabe der Scriptores de agrorum limitibus (Paris. 1548), von denen er im Flandrischen eine Handschrift aufgefunden hatte. Entschieden verfocht Galland auch das alte Ansehen des Aristoteles gegen Peter Ramus. Erst fünfzehn Jahre nach seinem Tode wurde seine vielbelobte Schrift Petri Castellani, magni Franciae eleemosynarii, vita durch Baluzius mit Erläuterungen herausgegeben. Einer seiner Neffen, Wilhelm, gest. 1612, sowie ein Großneffe, waren gleichfalls Vorstände des Collegs Boncour und hervorragende Gelehrte. Peter Galland gebührt der Ruhm, der zweite gewesen zu sein, welcher an der Hochschule Paris das Griechische lehrte. Beide genannten Männer haben Reden hinterlassen, welche für ihre eigentlichen Hauptleistungen gehalten wurden.

Mit den Vorigen nicht zu verwechseln sind August Galland, geb. um 1570, gest. um 1644, ein französischer Staatsrath und tüchtiger Kenner der Geschichte seines Vaterlandes, sowie Anton Galland, geb. 1646, gest. 1715, ein berühmter Orientalist und Numismatiker. Letzterer war der erste, welcher die Märchensammlung „Tausend und eine Nacht" in Europa einführte. Er übersetzte einen großen Theil derselben im Zusammenhange, und seine 1704 im Druck erschienene Arbeit machte solches Aufsehen, daß sie sofort in mehrere Sprachen übertragen wurde. [Hägele.]

Gallen, St., ehemalige Benedictinerabtei, heute Bisthum im gleichnamigen Canton der nordöstlichen Schweiz, zwei Stunden vom Bodensee entfernt. 1. Entstehung und Aufschwung des Klosters. Der hl. Gallus (s. d. Art.) erhielt durch Schenkungen des Priesters Wilimar von Arbon, des königlichen Kämmerers Talto und des austrasischen Hofes die Wildniß an der Steinach, auf welcher er mit seinen zwei ersten Jüngern, Magnus und Theodor, im J. 614 die nachher sogen. St. Gallenzelle zu errichten begann, zum vollen Eigenthum (vgl. Greith, Gesch. der altirischen Kirche, 370 bis 375). Seine im J. 625 schon zwölf Personen zählende Klostergesellschaft, welche, abge-

sehen von einigen Irländern, aus lauter bekehrten Alamannen bestand, wuchs bald so an, daß er rings um seine Wohnung her große Reihen von Zellen für seine Brüder anlegen mußte. Daraus erhob sich dann in kurzer Zeit das Kloster St. Gallen, welches zu immer größerem Ansehen gelangte, aber in Folge von Kriegen auch Manches zu leiden hatte. Nach dem Tode des Heiligen setzten seine Jünger unter der Vorstandschaft des hl. Magnus (s. d. Art.) die Lebensweise ihres Meisters nach der Regel des hl. Columban fort. Nachdem Magnus bald nach Füssen, wie Theodor nach Kempten, sich begeben hatte, leitete zuerst der Diacon Stephan, dann der irische Priester Magulph die Klostergemeinde. Die junge Anstalt schien jedoch untergehen zu sollen während der kriegerischen Einfälle der Franken in Thurgau, welche nach Dagoberts II. Ermordung unter dem Majordomus Ebroin im J. 680, unter Pipin von Heristal im J. 709 und einige Jahre später unter Graf Victor von Rätien stattfanden. Die fränkischen Krieger fanden beide Male von Arbon aus den Weg durch den Wald bis zur St. Gallenzelle, plünderten die Kirche und verjagten die Brüder. Wie weit sich bereits damals der civilisirende und pastorirende Einfluß der St. Gallenzelle ausdehnte, zeigen die vielen Vergabungen, welche um diese Zeit an St. Gallen gemacht wurden (vgl. Neugart, Cod. diplom.). Insbesondere waren es die Vergabungen an das Kloster aus dem Breisgau und aus Schwaben, welche den genannten Grafen Victor zu dem Entschlusse verleiteten, Gallus' heiligen Leib zu rauben, um durch dessen Besitz die frommen Geschenke auf eine ihm gehörige Kirche zu leiten. An der Ausführung des Planes wurde er nur durch die Wachsamkeit der Klosterleute gehindert. Um das Kloster vor der gänzlichen Auflösung zu bewahren, wandte sich nun der thurgauische Landgraf Waltram, dessen Besitzungen an die Einöden und Zelle des heiligen Gallus grenzten, an Victor, den Sohn des vorerwähnten Grafen von Rätien, um von ihm den ausgezeichneten Priester Othmar (s. d. Art.) zu erhalten, den er für den geeignetsten hielt, die gesunkene St. Gallenzelle wieder zu schöner Blüte zu bringen. In der That wurde Othmar, von dem Majordomus Karl Martell im J. 720 zum Abt ernannt, der Wiederhersteller des Klosters, so daß er als der zweite Gründer desselben angesehen werden kann. Er ließ für das zur Abtei erhobene Kloster neue Gebäude aufführen und vermehrte die Zahl der Mönche, für welche er an der Stelle der harten Columbanischen Regel die mildere des hl. Benedict einführte, aus alamannischen und rätischen Jünglingen. Unter seiner rühmlichen, 40jährigen Regierung wurde der Ruf des Klosters so groß, daß die Gründer des Klosters Tegernsee (s. d. Art.) in Bayern die ersten Mönche für ihre Stiftung aus St. Gallen holten. Auch Pipins Bruder, Karlmann, besuchte das ihm gerühmte Kloster auf seiner Reise nach Montecassino, und was er sah, bewog ihn, dasselbe seinem Bruder angelegentlichst zu empfehlen (747). Mit diesem Empfehlungsschreiben Karlmanns begab sich Abt Othmar selber zu Pipin, und dieser beschenkte ihn nicht bloß mit 60 Pfund Silber und einer Glocke, sondern trat überdieß die von 21 freien Leuten im Breisgau an die königliche Kammer zu entrichtenden jährlichen Steuern an das Kloster St. Gallen ab, bestätigte weiter die großen Schenkungen des Grafen Waltram an dasselbe und sicherte auch das Recht der freien Abtswahl dem Kloster zu. Wie der königliche Hof den Abt in seinen Bemühungen zur Wiederherstellung des Klosters unterstützte, so brachten auch Edle und Freie in den entferntesten Gauen ihm reiche Vergabungen dar, um zu ihrem und der Ihrigen Seelenheil dadurch des Gebetes und der guten Werke des hl. Gallus und seiner Brüder theilhaft zu werden. So besaß das Kloster St. Gallen schon unter Othmar Güter im Breisgau, im Elsaß, in Schwaben, im Thurgau und im Zürichgau, im Gaster- und im Uznachgebiet. So gut verbrieft diese Rechte und Besitzungen des Klosters waren, so hielten sie dennoch den thurgauischen Gaugrafen Warinus und den Grafen Ruodhart im Argengau nicht ab, eine Reihe von Gewaltthätigkeiten gegen das Kloster auszuüben, seine Rechte zu schmälern und seine Besitzungen sich zuzueignen. Einen Gehilfen bei ihren Anschlägen fanden sie an Bischof Sidonius von Konstanz, welcher wünschte, daß von seinen drei Neffen der eine sein Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle, von den beiden anderen aber einer Abt von Reichenau, der andere Abt von St. Gallen würde. In der Absicht, Schutz und Hilfe gegen seine Bedränger zu erlangen, unternahm Othmar abermals eine Reise an das Hoflager des Königs. Graf Warinus, durch den Widerstand, welchen ihm Othmar entgegenstellte, noch mehr ergrimmt, hob denselben auf dieser Reise auf, warf ihn in's Gefängniß und ließ im Einverständniß mit dem Bischof Sidonius ein Gericht versammeln, um Othmar der Abtei entsetzen und zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilen zu lassen. Auf ein falsches Zeugniß hin verurtheilt und eingekerkert, erlag er den Mißhandlungen auf der Rheininsel Werd am 16. November 759. Worauf es seine Feinde abgesehen, trat gleich nach seiner Verurtheilung zu Tage. Noch vor seinem Tode theilten sie die näher gelegenen Besitzungen des Klosters St. Gallen unter sich. Die Grafen Warinus und Ruodhart bereicherten sich mit den Höfen im Thurgau und Zürichgau; Bischof Sidonius vereinigte das Uebrige mit der bischöflichen Kammer, verfügte über die Einkünfte des Klosters nach Willkür und erwählte, obgleich das Kloster selbst tüchtige Leute und viele vornehme Rätier hatte, den Mönch Johann von Reichenau zum Abte. Dieser, ein williges Werkzeug des Bischofs, verwirrte den Frieden und die Verhältnisse des Klosters immer mehr und behandelte die Mönche von St. Gallen auf das Härteste. Als die St. Galler

über so himmelschreiende Unthaten ihren Unmuth zeigten, eilte Sidonius zur Bestrafung dieses Ungehorsams herbei. Da überfiel ihn am Grabe des hl. Gallus eine schmerzliche Kolik, die nach einigen Tagen sein Leben endigte (760). Auch die gebundenen Ankläger des Heiligen entgingen dem Strafgerichte Gottes nicht. Isambert, der Sohn des Grafen Warinus, suchte den durch seinen Vater zugefügten Schaden wieder zu ersetzen, und anstatt des mit Warinus verbündeten Ruodhart leisteten seine späteren Abkömmlinge, König Konrad I. und Graf Rudolf, dem hl. Othmar feierliche Abbitte und reichen Schadenersatz (vgl. Mon. Germ. SS. II, 24—31. 41—47. 61 sq.). Dagegen ließen sich die Bischöfe von Konstanz nicht gleich herbei, dem Kloster die von Sidonius an sich gezogenen Befugnisse der freien Abtswahl und der Selbstverwaltung der Güter herauszugeben. Sie verschmähten weder Gewalt noch List, um sich als frei über alles Klostergut disponirende Abt-Bischöfe (Episcopi et Abbates, Episcopi et Rectores) zu erhalten, so daß die St. Galler auch nach Sidonius nicht immer gute und ruhige Tage hatten. Doch wurde unter der Macht der Verhältnisse endlich Bischof Wolfleo (811 bis 839) ganz gegen seinen Plan die Ursache, daß Ludwig der Fromme eine von seinem Vater im J. 780 erlassene Urkunde bestätigte, wonach dem Kloster, gegen die jährliche Entrichtung einer Unze Goldes und eines Pferdes an den Bischof von Konstanz, die freie Abtswahl und Klostergutsverwaltung zugesprochen ward. Vollkommen aber glichen sich die Streitigkeiten zwischen den Bischöfen von Konstanz und den Aebten von St. Gallen erst im Jahre 854 aus, als Ludwig des Deutschen Erzkaplan und zugleich Abt von St. Gallen, Grimald, die Ablösung der erwähnten Abgabe an Konstanz durch Ueberlassung verschiedener Liegenschaften an die Bischöfe bewirkte, wogegen König Ludwig der Deutsche vom Kloster, weil es nun ein königliches sei, das herkömmliche Jahresgeschenk von zwei Pferden, zwei Schilden und zwei Lanzen forderte (Ratperti casus S. G.; Arx, Gesch. von St. Gallen I, 32—36. 67—69).

Aus der Erneuerung der Urkunde Karls d. Gr. durch Ludwig den Frommen, wonach das Kloster wieder freie Abtswahl erhielt, ging die Wahl des Abtes Gozbert hervor. Unter diesem eifrigen Vorstande kamen nicht bloß viele dem Kloster entrissenen Güter an dasselbe zurück, sondern es wurde auch das Kloster und die Kirche von St. Gallen neu gebaut. Zu diesem Behufe ließ Gozbert durch den königlichen Architekten Gerung einen Riß, der noch vorhanden ist, entwerfen. Im J. 836 überließ er die Abtei dem Decan Bernwick; dieser wurde als Lothars Anhänger 841 von Ludwig dem Deutschen entsetzt und bekam den Pförtner Engelbert zum Nachfolger. Doch blieb auch letzterer nicht lange im Amte, indem Ludwig der Deutsche seinen Erzkaplan Grimald, einen Weltpriester, dem Kloster zum Abte gab. Ueber diese Eingriffe wurde die Klostergemeinde sehr bestürzt; allein Grimald linderte bald den Kummer. Er wirkte bei Ludwig aus, daß sie jetzt schon aus ihrer Mitte einen Nachfolger wählen durfte, den Decan Hartmot, aus vornehmer Abkunft, einen Mann von großem Wissen, der, weil doch Grimald sich meist am Hofe aufhalten mußte, dessen Amts-Stellvertreter war. Bei anrückendem Alter ließ sich übrigens Grimald nur noch selten bei Hofe sehen und hielt sich, frommen Uebungen und großer Mildthätigkeit ergeben, lieber in St. Gallen auf, wo er die Phalanze (später Pfalz genannt) bewohnte, welche Hartmot durch seine Mönche nach Weisung vom Hof gesendeter Baumeister hatte aufführen und durch Reichenauer Mönche ausmalen lassen. Grimald starb 872; sein Vicar, der nunmehrige Abt Hartmot, der sich um St. Gallen verdient gemacht, starb als Recluse 895. Nachdem dessen Nachfolger, der noch junge Abt Bernard, von König Arnulf bald abgesetzt worden war, erhielt der aus vornehmer Familie stammende ehemalige Zögling des Klosters St. Gallen, Salomon, Hofkaplan unter Ludwig dem Deutschen, Abt von Ellwangen und Kempten, die Abtei und beinahe gleichzeitig auch das Bisthum Konstanz (Salomon III., 891—920). Er war ein merkwürdiger Mann, in allen damaligen Fächern der Gelehrsamkeit wohl bewandert, ein guter Prediger, ein geschätzter Staatsrath unter fünf Königen und ein großer Wohlthäter St. Gallens. Seit 920 regierte der gelehrte und wie auf die Schule, so nicht weniger auf die Klosterzucht bedachte Abt Hartmann, der aber schon 923 starb und Engelbert zum Nachfolger hatte. Unter letzterem kam ein Hunnenschwarm nach St. Gallen, ohne jedoch dem Stifte großen Schaden zu verursachen, indem Engelbert auf Antrieb der heiligen Klausnerin Wiborada, welche seit 915 an der Magnuskirche bei St. Gallen sich auf ewig in einer Hütte hatte einsperren lassen, Sicherheitsanstalten getroffen hatte und mit einer Schaar der beherztesten und stärksten seiner Klosterbrüder von einem neuerbauten Schlosse aus den Hunnenhaufen in die Flucht trieb. Leider wurde Wiborada bei dieser Gelegenheit von den Hunnen in ihrer Zelle getödtet (928), eine ungemein fromme, erleuchtete, merkwürdige Jungfrau, welche den Zögling der Klosterschule St. Gallen, den nachherigen großen Bischof Ulrich von Augsburg, in der Frömmigkeit unterwies und ihm voraussagte, daß er Bischof werden würde (vgl. Stadler, Heil.-Lex. V, 782). Als Engelbert resignirte, folgte ihm Thieto (933—940). Zu seiner Zeit nahm ein Klosterknabe, als ihm die Schulaufseher befahlen, zu seiner Bestrafung Ruthen zu holen, im Vorbeigehen Feuer aus dem Ofen und zündete damit Schule und Kloster an. Thieto baute Schule und Kloster wieder auf. Im J. 940 dankte er an Abt Kralo ab. Dieser entwich vor Ludolf, dem rebellischen Sohne Kaiser Otto's I., und Ludolf setzte dafür Kralo's Bruder Anno dem Kloster vor. Anno begann

das Kloster zu befestigen, starb aber darüber (954), und nun trat Kralo wieder in sein Amt ein. Nach Kralo's Tod (959) wurde der noch junge Graf Burkhard zum Abte gewählt. Unter seiner Regierung kamen zu den alten Wunden, welche Kriege, Feldzüge und der Klosterbrand geschlagen hatten, jetzt noch Mißwachs und die Räubereien der Saracenen hinzu, und so gerieth die Wirthschaft in St. Gallen in eine solche Zerrüttung, daß Abt Burkhard seinen Geistlichen gestattete, sich um ihre Lebensbedürfnisse selbst umzusehen. Hierdurch entstanden manche Unordnungen im Kloster und es wurden üble Gerüchte veranlaßt. Kaiser Otto I. ließ daher durch eine aus Bischöfen und Aebten bestehende Commission das Kloster einer Untersuchung unterstellen, welche das Resultat lieferte, daß die Stiftsherren in Folge der zerrütteten finanziellen Lage des Stiftes allerdings durch Fleischkost und Allein-Essen die Regel des hl. Benedict überträten, im Uebrigen aber ganz tadellose und ausgezeichnete Männer wären (Ecceh. IV., Mon. Germ. SS. II, 127—133). Trotzdem schickte Otto I. den bei ihm im Geruche großer Heiligkeit stehenden Mönch Sandrat von Köln zum Zwecke der Wiederherstellung der Klosterzucht nach St. Gallen; wider Willen mußte aber gerade Sandrat dem Kloster das glänzendste Zeugniß geben, da er sich im Capitel nur über das viele Beten und Singen, über die mit Schweineschmalz gekochten Speisen, über die kleine Portion Wein, über den immerwährenden Sonntag in der Kirche und den beständigen Freitag in dem Speisesaal beschwerte und sich auf Uebermaß im Trunke, auf geheimem Fleischessen u. s. w. ertappen ließ (ib. 144. 145). Zuletzt überzeugte sich der Kaiser durch persönlichen Besuch des Klosters (972) von der guten Disciplin der St. Galler, und besonders sprach es ihn an, daß, als er absichtlich während des Chorgesangs seinen Stock fallen ließ, keines einzigen Geistlichen Kopf noch Auge sich bewegte (ib. 134. 147). Unterdeß hatte Burkhard, der große Wohlthäter der Armen und Reisenden, 971 auf die Abtei resignirt, und es war Notker an seine Stelle getreten. Den neuen Abt setzten gesegnete Jahre und die wirthschaftlichen Talente des Propstes Richer in den Stand, verschiedene große Unternehmungen auszuführen. Er vollendete die von Abt Anno angefangenen Mauern der Stadt St. Gallen, errichtete für Söhne seiner Vasallen und Edelknechte, die zu immer größerem Einflusse kamen (vgl. Arx I, 483. 485), eine adelige Akademie, baute ein prächtiges Behältniß für wilde und seltene Thiere und Vögel, ließ sich an der Tafel von seinen Edelleuten aufwarten, ließ dem Hausgesinde, das aus 170 Leibeigenen bestand, statt des bisher gewöhnlichen Hafers Roggen reichen (vgl. Arx I, 54. 161), hielt gute Zucht unter den Geistlichen, zugleich auch für deren Bedürfnisse väterlich sorgend (Arx I, 235). Nach Notkers Tod (975) ließ sich Abt Immo die Verschönerung der Kirche recht angelegen sein. Immo starb 984, fünf Jahre darauf sein Nachfolger Ulrich, und nun folgte Abt Gerard (990—1001), der erste unter den St. Galler Aebten, welchen die Klostergeschichte als unwürdigen Vorstand brandmarkt, und der durch sein ärgerliches Leben, durch seinen Pfründenverkauf, durch Verschwendung des Klostergutes das Stift, soviel an ihm lag, zu Grunde richtete. Burkhard II. (gest. 1022) gab dem Stifte seinen frühern Glanz wieder zurück; ihm folgten bis 1076 die Aebte Dietbald (gest. 1034), Norbert, der erste St. Galler Abt, der einen Privatkrieg, und zwar mit seinem eigenen Bischof führte (resignirt 1072), und Ulrich II. (gest. 1076).

2. Blütezeit der künstlerischen und wissenschaftlichen Thätigkeit der St. Galler Mönche. Kaum hatte das junge Kloster an Freiheit und Kraft gewonnen, so entwickelte sich sofort auch unter seinem Schutz und in seinem Dienste Kunst und Wissenschaft. Was hierfür in den ersten Jahrhunderten des Klosterbestandes geschah, ist wahrhaft bewundernswerth; die geistige Regsamkeit, welche damals in St. Gallen herrschte, ward auch zum Segen für ganz Süddeutschland. Vorerst brachten die St. Galler Baukünstler merkwürdige Bauten zu Stande. So ließ schon Abt Gozbert zu Anfang des 9. Jahrhunderts einen Riß zu einem neuen Kloster und einer neuen Kirche durch den königlichen Architekten Gerung entwerfen; allein den Bau selbst führten die Mönche von St. Gallen auf. An der Spitze standen die Mönche Winithar als Baumeister, Isenrich als guter Arbeiter in Holz und Ratger als solcher in Stein. Die übrigen Mönche machten die Maurer, Zimmerleute und Steinmetzen (Mabillon, Analect. Vet., Paris. 1723, 421). Die nachfolgenden Aebte bestrebten sich, den Neubau der Kirche innerlich immer mehr zu verschönern. So ließ Abt Hartmot für die Gebeine des hl. Gallus eine in Form eines Sacells gefertigte silberne Tumba machen und die Apsis hinter dem Gallusaltar, sowie die Wände der Kirche mit Kronleuchtern aus Silber und pictura deaurata zieren (Mon. Germ. SS. II, 70—72; Canisii Lect. antiqu. II, 3, 206). Nachdem die Kirche gebaut war, ging man an den Neubau des Stifts, welches in Form einer Villa aufgeführt wurde, so daß das eigentliche Kloster, der Speisesaal, das Dormitorium, der Krankensaal, die Apotheke sammt der Wohnung der Aerzte und dem botanisch-medicinischen Garten, die innere Schule für die künftigen Mönche und die äußere für auswärtige Zöglinge des geistlichen und weltlichen Standes, die Häuser für die Armen und Gäste, die verschiedenen Werkstätten, Scheunen, Ställe u. s. w., alle von einander durch Zwischenräume getrennt, doch ein großes zusammenhängendes Ganze bildeten (vgl. Mabillon, Annal. II, 570; Canis. l. c. 225 sqq.). Ebenfalls noch im 9. Jahrhundert, in der zweiten Hälfte desselben, wurden dem hl. Othmar und dem hl. Magnus schöne Kirchen erbaut. Die erstere

bot dem Eintretenden ein besonderes Schauspiel: ihre bemalten Wände stellten die Sapientia, die sieben Weisen und die Schaaren der Heiligen dar, und belehrende Inschriften unter den Bildern gaben dazu die Erklärung. So hieß es bei der Darstellung der sieben Weisen: Continet hic paries veterum monumenta sophorum, Claro qui totum docuerunt tramite mundum (Canis. l. c. 228). Dazu kamen auch jetzt, wie in der Folge, die vielen anderen Kirchen und Kapellen, welche das Kloster auf seinen vielen Besitzungen erbaute, um den geistlichen Bedürfnissen sowohl seiner Leute wie der ganzen Umgegend abzuhelfen. Die Klosterkirche selbst erhielt unter Abt Immo (975—984) abermals eine Verschönerung. Obwohl er selbst und mehrere seiner Geistlichen kunsterfahrene Meister waren, verschrieb er doch zur Verherrlichung des Gotteshauses auch noch fremde Künstler. Mit diesen verfertigte er für den Hochaltar ein sehr künstliches goldenes Altarblatt; er stickte Meßgewänder auf Purpur, deren Stickereien biblische Geschichten darstellten, ließ die Kirchenwände mit Gemälden aus dem Leben des hl. Gallus schmücken u. s. w. (Mon. Germ. SS. II, 150).

Merkwürdig sind gleichfalls die Leistungen St. Gallens in Gesang und Musik. Man weiß, welche Mühe sich Karl d. Gr. um die Einführung des reinen Gregorianischen Kirchengesangs in seinem Reiche gab. Er verschaffte sich vom Papste Hadrian I. abermals zwei römische Sänger, Petrus und Romanus, welche der Papst mit zwei Antiphonarien nach Metz sendete. Peter kam nun zwar nach Metz, Roman dagegen erkrankte auf dem Wege und konnte mit Mühe St. Gallen erreichen, wo er mit Karls Erlaubniß bleiben durfte. Jetzt begann auch hier für den Kirchengesang eine wahre Blütezeit. Zwischen Peter und Roman entstand ein edler Wettstreit; jener verfaßte zu Metz Singweisen zu den Sequenzen, Roman andere liebliche Singweisen, zu denen später Notker der Stammler entsprechende Hymnen und Tropen dichtete; auch versuchte dieser nach dem Muster Romans eigene Weisen zu componiren, die je nach den verschiedenen Tonarten und Melodien römische, phrygisch-dorische und occidentalische hießen. Das von Roman nach St. Gallen gebrachte Antiphonar, welches wie ein Prüfstein für alle späteren Zeiten in der St. Galluskirche aufbewahrt wurde, bildete fortan die Richtschnur für die Kirchen und Klöster eines großen Theiles des Abendlandes. Ueber die darin vorkommenden Notenzeichen verfaßte Notker eine Erklärung. Wie hoch damals der Choral zu St. Gallen gehalten wurde, bezeugen auch die dreizehn Singpulte im Chor, die mit dreizehn kostbar gezierten und in Goldbuchstaben geschriebenen Psalterien versehen waren. Ein großer Theil Europa's, namentlich Deutschland, begann seitdem nach dem Muster St. Gallens den Kirchengesang einzurichten. Indessen ward hier allmälig auch die Melodie der Kirchenhymnen, das Fest- und Volkslied ausgebildet und Musik gelehrt und betrieben. Musik lehrte z. B. der Irländer Marcellus, der Lehrer des berühmten Notker des Stammlers. Notker (s. d. Art.), der große Gelehrte seiner Zeit und eifrige Chorallehrer, verfaßte Hymnen und Sequenzen mit den Melodien dazu. Notkers Freund Ratpert, der Geschichtschreiber St. Gallens, verfaßte gleichfalls Hymnen, Sequenzen, Litaneien und Anreden an die das Kloster besuchenden Fürsten sammt den Melodien dazu. Ratperts und Notkers Genosse und Freund Tutilo machte Hymnen, Tropen und Sequenzen mit lieblichen Arien, verstand sich auf den Psalter, die Flöte, die Rota und alle Arten der damaligen Blas- und Saiteninstrumente und unterwies darin die Söhne des Adels. (Vgl. besonders Cantuarium S. Galli oder Röm. Choralgesang der St. Gallischen Stiftskirche, St. Gallen 1845, 1—12.)

In Betreff der anderen Kenntnisse und Wissenschaften standen die St. Galler wo möglich noch höher. Schon im 8. Jahrhundert herrschte im Kloster eine rege literarische Thätigkeit. Man las hier in lateinischer Sprache die heilige Schrift, die Väter, den Seneca, Donats Grammatik u. s. w., und schrieb ein leidentliches Latein, wie solches theils aus den von den Mönchen Andoin, Sylvester, Marcus und Wald gefertigten Urkunden, theils aus vier von Winithars Hand geschriebenen und noch vorhandenen Manuscripten hervorgeht. Dieser Winithar, welcher im J. 766 als Decan und Priester sich auszeichnete, macht darin deutsche Glossen zu den paulinischen Briefen (vgl. R. v. Raumer, Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttgart 1844, 83—85), und redet in einer an seine Mitbrüder gehaltenen Predigt einen Theil derselben als gelehrte und unterrichtete Männer an, verspricht auch noch Mehreres zu schreiben, wenn ihm dazu das Pergament gereicht werde (Arx, Gesch. von St. Gallen, Berichtigungen und Zusätze I, 8). Eine anderer Mönch aus dieser Zeit verfaßte eine sehr schätzbare, treu und bieder geschriebene Biographie des hl. Gallus (Mon. Germ. SS. II, 1—21). Selbst Abt Othmar konnte es nicht unterlassen, eine kurze Anleitung zur Verrichtung der Beicht, d. i. einen Beichtspiegel niederzuschreiben (Neugart, Episc. Const. I, 81—82). Unter oder bald nach dem hl. Othmar lebte auch der gelehrte Mönch Kero, welcher von der Klosterregel des hl. Benedict eine Interlinearversion anfertigte. Es ist dieß eines der ersten Denkmäler der deutschen Sprache (R. v. Raumer a. a. O. 42. 123). Ueberhaupt versuchten mehrere Mönche, namentlich zu Anfang des 9. Jahrhunderts, deutsch zu schreiben, indem sie in Vocabularien und Glossen lateinische Wörter in ihrer deutschen Bedeutung erklärten (Arx I, 191; vgl. auch Greith a. a. O. 276 bis 278); ja der Mönch Ruodpert machte bereits die deutsche Sprache zum Gegenstand eines Briefwechsels (vgl. Goldast, Script. rer. Alem., Francof. 1730, II, 65), und wie man damals zu St. Gallen im Zusammenhange deutsch schrieb,

predigte und betete, sieht man in jeder deutschen Literaturgeschichte (Gödeke, Grundriß zur Gesch. d. deutsch. Liter. I, Dresden 1884, 16 ff.). Andere Mönche verlegten sich auf andere Zweige der Geistescultur, während die Aebte, namentlich Gozbert, Grimald, Hartmot und Salomon, die Klosterbibliothek vermehrten (Mon. Germ. SS. II, 66. 70—72). Höchst Dankenswerthes leisteten sowohl zur Vergrößerung der Bibliothek wie überhaupt für die Nachwelt die fleißigen Bücherabschreiber. Man schrieb zu St. Gallen Bücher der mannigfaltigsten Art ab: Bibeln, Werke der Väter, der Kirchen- und der Profanhistoriker, liturgische Bücher, Predigten, Legenden, Klosterregeln, Gesetzessammlungen, Gedichte, Grammatiken, griechische und lateinische Classiker, medicinische Werke u. s. w. Die Bücher, die man abschreiben oder vergleichen wollte, wurden oft weither verschrieben. Man schrieb auf Pergament, welches man mit solcher Kunst zuzurichten verstand, daß man es noch jetzt in den Urkunden oft so weiß und dünn wie das feinste Postpapier findet. Bei Verfertigung von Prachtwerken bediente man sich einer silbernen oder goldenen Tinte, färbte das Pergament mit Purpurfarbe und zierte die Anfangsbuchstaben und Titel reich mit Gold und verschiedenen gemalten Figuren. Noch heute hat sich an den Ueberresten solcher Meisterarbeiten Gold, Silber, Tinte und Farben so schön erhalten, als wären diese Bücher erst gestern geschrieben worden. Ueberhaupt lieferte damals St. Gallen die schönsten geschriebenen Handschriften (vgl. Arx a. a. O. 185 ff.). Und wie viele berühmte Namen flochten im Lehramte und in Schriften an den Ruhmeskränzen St. Gallens, das in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters neben Fulda (s. d. Art.) als eine Hauptheimat der Gelehrsamkeit in Deutschland erscheint! Da schrieben die Lehrer Werinbert (gest. 884) und Rihbert Vergabungs-Urkunden (Arx I, 88. 89); da verfaßte der Diacon Gozbert, Neffe des Abtes Gozbert, ein Buch über die Wunder des hl. Gallus und die Biographie des hl. Othmar (Mon. Germ. SS. II, 21—31. 40—47); da lehrte der berühmte Iso (gest. 871), Verfasser der zwei Bücher „Wunder des hl. Othmar" (Mon. Germ. SS. II, 47—54), der im Ansehen so hoch stand, daß sich's Viele schon zum Ruhme rechneten, ihn auch nur eine Stunde gehört zu haben, der sich auch auf die Medicin verstand und zuletzt einen Ruf nach Granvall in Burgund bekam, um dort eine Schule zu errichten (vgl. Mon. Germ. SS. II, 93 sq.); da ertheilte der in allen göttlichen und menschlichen Kenntnissen wohlbewanderte Scote Möngal (Marcellus) Unterricht in den sieben freien Künsten und in der Musik (ib. 78. 94); da schrieb ein ungenannter Mönch im Auftrage Karls des Dicken die so ergötzlich zu lesenden Gesta Karoli (ib. 726 sqq.). Zumal zeichneten sich die drei Mönche und innigsten Freunde Ratpert, Tutilo und Notker der Stammler aus. Ihrer ist zum Theil schon oben gedacht; aber ihre ruhmvollen Namen gehören auch hierher und glänzen vor den meisten anderen. Ratpert lag den Studien und dem Lehramte mit einem Eifer ob, der ihm kaum gestattete, im Jahre einmal die Schwelle des Klosters zu überschreiten; daher hatte er auch mit einem Paar Schuhe im Jahre übergenug. Selbst den Chor- und Gottesdienst versäumte er öfters, sich damit entschuldigend, daß man gute Messen höre, wenn man lehre, wie sie gefeiert werden müßten. Erst kurz vor seinem Tode ließ er sich vom Diacon zum Presbyter weihen. Selbst schon dem Tode nahe konnte er vom Lehren nicht abstehen, und als er 897 starb, sah er sich von 40 alamannischen Priestern, seinen ehemaligen Schülern, umgeben, welche zufällig eben zu einer kirchlichen Feier nach St. Gallen gekommen waren und ihrem geliebten Meister versprachen, daß jeder von ihnen für seine abgeschiedene Seele 30 Messen lesen werde. Unter Ratperts Schriften nehmen die Casus S. Galli (Mon. Germ. SS. II, 59—74) den ersten Platz ein, welche, wie alle seine anderen Schriften, in einem bessern Latein abgefaßt sind, als damals gewöhnlich war. Leider ist sein deutsches Lied über den hl. Gallus verloren gegangen (Mon. Germ. SS. II, 59. 60. 95. 100; Arx I, 95—96). Tutilo (gest. 912), von athletischer Stärke und heiterem Naturell, Dichter, Sänger, Componist und Virtuos in der Musik, der lateinischen und griechischen Sprache kundig, Lehrer zu St. Gallen, erwarb sich großen Ruhm durch seine Erfahrung in der Baukunst, Malerei und in der Kunst, halb erhabene Arbeit in jedem Metall zu machen. Deßhalb wurde er nach allen Gegenden in Anspruch genommen. Noch sind einige seiner Gold-schmied- und Schnitz-Arbeiten in St. Gallen zu sehen (Mon. Germ. SS. II, 94—101; Arx I, 97—100). Ueber Notker den Stammler (gest. 912), den Meister des Gesangs, den allgeliebten Lehrer, den trefflichen Gelehrten und Schriftsteller, den demüthigen, frommen und edlen Mönch, s. d. Art. Notker Balbulus. Unter den anderen Zierden St. Gallens bis zu Abt Salomons Tod (920) mögen nur noch Waltram und Sintram angeführt werden. Ersterer, in allen Fächern der damaligen Gelehrsamkeit wohl bewandert, Prediger und Pfarrer im Stifte und Gewissensrath der hl. Einsiedlerin Wiborada, schrieb Elegien und Hymnen (vgl. Bolland., Acta SS. Maii 2; Canis. l. c. II, 3, 188). Des letzteren schöne Handschrift bewunderte ganz Deutschland, und sein Schreiberfleiß setzte beinahe alle berühmten deutschen Stifte in den Besitz eines von ihm abgeschriebenen Buches (Mon. Germ. SS. II, 89; Arx I, 100). Dem Fleiße und der Belesenheit aller dieser Männer ist das unter dem Namen „Salomons Wörterbuch" bekannte encyklopädische Werk zu verdanken, welches die Wörter und Gegenstände aller Wissenschaften aus den Werken der Väter, Historiker, Redner, Dichter, Aerzte, Naturkundigen und der christlichen und heidnischen Classiker in alpha-

betischer Ordnung abhandelt. Dieses für die damalige Zeit höchst wichtige Werk ist in St. Gallen noch vorhanden; es erschien im 15. Jahrhundert im Druck, ist aber nun eine große Seltenheit (vgl. R. v. Raumer a. a. O. 128; Gödeke 16). Bei diesen staunenswerthen Leistungen des Klosters, welches dabei ein Muster guter Zucht war, kann es nicht Wunder nehmen, wenn weltliche und geistliche Große dessen gesegnete Räume gern und häufig besuchten (Mon. Germ. SS. II, 73. 81. 84—85. 91; Arx I, 74. 113. 124). Wie im 9. und 10. Jahrhundert, so stand St. Gallen auch im 11. Jahrhundert bis gegen Ende desselben in großem Flor, und noch immer nahm es unter den Klöstern des Abendlandes einen der ersten Plätze ein. Dieser Zeit gehören die gefeierten Ekkeharde (s. d. Artt.) an. Der Abt Hartmann (gest. 923), der die Wissenschaft dergestalt liebte, daß zwischen den Schulen und dem Kloster kein oder kaum ein Unterschied war, verfaßte eine Geschichte des Klosters St. Gallen und geistliche Lieder (Mon. Germ. SS. II, 102; Canis. l. c. 187 sq.). Die Mönche Waning und Hartmann der Jüngere waren die Lehrer des hl. Ulrich von Augsburg; dieser Hartmann verfertigte auch eine gut geschriebene Biographie der hl. Wiborada (Bolland., Acta SS. Maii 2; Mon. Germ. SS. II, 113. 116. 140 u. IV, 452). Der Lehrer Adelhard bildete den St. Galler Mönch Dietmar, welcher später Abt zu Hirschau wurde (Arx I, 271). Victor, Professor unter Kralo, starb 991 zu Straßburg, wo er, obwohl blind, unter großem Zulaufe Vorträge hielt (Arx I, 224). Professor Gerald (Gerolt, Gerard) brachte sein ganzes Leben mit Lehren zu und mußte sich als beliebter Prediger auch vor den Bischöfen hören lassen (Mon. Germ. SS. II, 136). Kunibert that sich als Maler, Schönschreiber und Lehrer so hervor, daß ihn Herzog Heinrich in Bayern vom Abte Kralo (gest. 959) für die Schulen in Salzburg verlangte und zum Abte von Niederaltaich machte (Mon. Germ. SS. II, 138). Notker der Arzt (physicus, piperis granum), Mitschüler des hl. Ulrich, erwarb sich als Lehrer, Dichter, Maler und Arzt großes Ansehen (Arx I, 275). Notker, der berühmte Bischof von Lüttich, Verfasser des Lebens des hl. Remaclus, war früher Propst in St. Gallen gewesen (gest. 1008; Arx I, 276). Notker Labeo, gleich berühmt wie Notker Balbulus, in der Bibel, den Kirchenschriftstellern, Vätern, in der lateinischen, griechischen und deutschen Sprache wohl bewandert, ein Theolog, Philosoph, Dichter, Musiker, Astronom und Mathematiker, stand lange Zeit der Schule in St. Gallen vor und erwarb sich namentlich durch seine in deutscher Sprache herausgegebenen Werke unsterblichen Ruhm. Unter den Quellen althochdeutscher Sprache nehmen seine Arbeiten dem Umfange nach die erste Stelle ein. Notker starb 1022; er befahl bei der Annäherung seines Todes, den Armen vor seinem Bette eine Mahlzeit zu geben, und verschied unter dem Lärme der vor ihm speisenden Hungrigen. Leider sind seine Werke zum Theil zu Grunde gegangen (Arx I, 276; R. v. Raumer a. a. O. 38 u. ö.; Gödeke 26). Mit Uebergehung anderer verdienter Männer mag noch Hepidan angeführt werden, welcher 1072 das Leben der hl. Wiborada beschrieb und auch eine Chronik (708—1044) abgefaßt haben soll; allein es ist gewiß, daß diese Chronik schon 965 geschrieben und dann vom Jahre 965—1056 von Verschiedenen, vielleicht auch von Hepidan fortgesetzt worden ist (vgl. Arx I, 279; Mon. Germ. SS. I, 72—85). Welchen Einfluß solche Männer auf die Bildung der Zeit haben mußten, kann man leicht ermessen. Man ersieht dieß auch daraus, daß viele Jünglinge, welche zu St. Gallen ihre Studien machten, nachher zu hohen Würden gelangten. Ganz besondere Hervorhebung verdienen die großen Verdienste der St. Galler in damaliger Zeit um unsere deutsche Muttersprache, worüber man in R. v. Raumers Werk und vorzüglich in dem Werke „St. Gallens altdeutsche Sprachschätze" (von H. Hattemer, St. Gallen 1844, 3 Bde.) reiche Aufschlüsse erhält. (Vgl. auch v. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Tübingen 1864, I, 279—315.)

3. Verfall und Aufhebung des Klosters. Fünfhundert Jahre hatte bereits das Stift St. Gallen geblüht und weit herum Segen verbreitet, als es nach dem Tode des Abtes Ulrich II. (gest. 1076) rasch von seiner Höhe herabsank. Das Unglück begann damit, daß nach Ulrichs Hintritt einerseits Kaiser Rudolf einen Abt in der Person Lütolds von Nellenburg aufstellte, andererseits Kaiser Heinrich IV. einen seiner Verwandten als Abt eindrängte, in Folge dessen sich die Aebte gegenseitig befriegten. Seit dieser Zeit, und unter dem Einflusse der allgemeinen, der Wissenschaft und Klosterzucht sehr ungünstigen Wirren, wich St. Gallen immer mehr von seiner ursprünglichen Bestimmung ab, wenn es auch in anderer Weise immer noch mannigfachen Nutzen schaffte, von Zeit zu Zeit sich eines wackern Abtes erfreute, selbst noch eine Zeitlang eine literarische Thätigkeit zeigte, den Gottesdienst, die Seelsorge und die Schule wenigstens durch auswärtige Stellvertreter besorgen ließ und neue Kirchen und Kapellen errichtete. Die besseren Aebte waren um diese Zeit Ulrich IV., gest. 1199, Ulrich VI., gest. 1220, Jörg von Wartenberg, gest. 1379. In Beziehung auf die damalige literarische Thätigkeit trat der Mönch Burkard von 971 bis 998 in Ekkehards IV. und Konrad von Fabaria von 1200 bis 1232 in Burkards Fußstapfen; Ekkehard V. schrieb unter Abt Ulrich IV. das Leben Notkers des Stammlers, und Abt Ulrich selbst war ein gelehrter Herr. Allein der kriegerische Geist der meisten Aebte und Conventsherren, die häufig zwiespaltigen, von gegenseitigen Befehdungen begleiteten Abtswahlen, Nepotismus, Verschwendung oder ungeistliche Härte in Handhabung der Gerechtsame des Stiftes, nicht selten

mit crasser Unwissenheit und Unsittlichkeit verbunden: alles dieß bewirkte, daß das Stift jetzt ebenso sehr herabkam, wie es früher durch den Adel des Geistes sich erhoben hatte. Was half es da, daß Kaiser Philipp dem übrigens gelehrten und würdigen Abte Ulrich VI. den Fürstentitel verlieh und die Aebte seit 1210 zu Reichsfürsten erhob? Was half es, daß Papst Innocenz III. die Abtei, welche bisher unter dem Bischof von Konstanz stand, im J. 1212 unmittelbar dem heiligen Stuhl unterstellte und dem Abt das Privilegium der Inful ertheilte? Was half es, daß Papst Innocenz IV. den Abt Berchthold von Falkenstein (gest. 1271) gleichfalls mit der Inful sammt Ring und Sandalien auszeichnete? Aebte, wie Konrad von Bußwang (gest. 1239) und der genannte Berchthold, wahre Soldatenäbte, ohne deren ritterlichen Muth freilich die Abtei dem Faustrechte unterlegen wäre, oder wie der blödsinnige Hildebold (gest. 1328), der unsittliche Kuno von Stoffeln (gest. 1411) und sein ihm ähnlicher Nachfolger Heinrich von Gundelfingen, nahmen sich in den bischöflichen Gewändern nur um so tadelnswürdiger aus. Verderblich wirkte es besonders auch, daß vorschriftsmäßig die Stiftsmitglieder vom Adel sein mußten und alle Unadeligen ausgeschlossen blieben. Die Bewohner der Abtei lebten demgemäß wie Edelleute in der Kutte, welche die Sitten und Lebensart des damaligen Adels treu sich zum Muster nahmen. Alles gemeinschaftliche Leben hörte auf; die Stiftsherren wirthschafteten in eigenen Häusern und mußten zu den höheren Weihen gezwungen werden; sie sahen das Klosterleben nur wie eine Pfründe an und waren so unwissend, daß im J. 1291 das ganze Capitel mit seinem Abte nicht schreiben konnte. Dagegen brachten sie ihr rohes Leben in Pferdeställen, auf der Jagd, bei Gastmählern und auf Kriegszügen zu und trugen zuletzt keine Spur ihres geistlichen Lebens mehr an sich (vgl. Arx I, 325. 470. II, 187 u. s. w.).

Diesem Zustande setzte endlich der päpstliche Stuhl ein Ziel. Heinrich von Gundelfingen, welcher zwar Kinder, aber weder Wissenschaft noch Weihen besaß und daher von dem gelehrten Chorherrn Felix Hämmerlin zu Zürich ein „gekrönter Maulesel und Kapaun" genannt wurde, mußte auf dem Concil zu Konstanz auf die Abtei resigniren, und Papst Martin V. übergab sie dem Abte Konrad von Pegau, welcher jedoch bald sie mit päpstlicher Erlaubniß einem seiner Klostergeistlichen von Pegau, Heinrich von Mansdorf, übertrug. Zwar brachte auch Heinrich IV. (gest. 1426) noch keine Reform zu Stande, denn einerseits bestand das Stift nur noch aus einem Stiftsherrn, andererseits blieben alle Versuche Heinrichs, neue Stiftsmitglieder herbeizuziehen, fruchtlos. Indeß, was ihm mißlang, gelang dem von ihm bezeichneten und vom Papste eingesetzten Abte Eglolf aus St. Blasien. Dieser fand theils Mönche aus anderen Klöstern, theils junge Leute auf, welche sich in's Kloster aufnehmen ließen, baute ihnen zum Behufe des gemeinsamen Lebens neben der Kirche ein Conventhaus und begann eine Reform, wie die Concilien von Konstanz und Basel sie befohlen; nur sich selbst wollte er bei der Reform unbetheiligt haben (vgl. Arx II, 246 ff.; D. Nüscheler, Gesch. des Schweizerlandes, Schaffhausen 1847, II, 277—279). Eglolf starb 1442 und erhielt Caspar Breitenlandenberg zum Nachfolger. Unter diesem schloß sich das Stift St. Gallen im J. 1451 mit seinen Besitzungen an die Eidgenossenschaft an und wurde so der erste der „zugewandten Orte"; die Stadt St. Gallen, von Otto d. Gr. zur Reichsstadt erhoben, ließ sich drei Jahre später in die Eidgenossenschaft aufnehmen. Ein großer Segen für das Stift in wirthschaftlicher und geistlicher Beziehung war dann der ausgezeichnete Abt Ulrich Rösch (1463 bis 1491), welcher die Zahl der Stiftsherren wieder auf zwanzig brachte und das Münster wieder mit Kanzel, Chor- und Beichtstühlen, Orgel und anderen Geräthschaften zur Ausübung der äußern Seelsorge herrichten ließ. Auch kaufte er von Freiherrn von Raron die Grafschaft Toggenburg, nachdem deren Grafen ausgestorben waren (Arx II, 7.—10. Hauptstück). Abt Eglolf sowohl wie Ulrich Rösch führten auch Kenntnisse und Wissenschaften wieder in das Stift zurück (Arx II, 463 ff.).

Ein St. Galler war es, der die Lehre Luthers zuerst nach der Schweiz brachte, nämlich Joachim von Watt (Vadian). Er war 1484 zu St. Gallen geboren, 1518 in Wien zum Doctor der Medicin promovirt und verbreitete in diesem Jahre bei seiner Rückkehr in seine Vaterstadt die neue Lehre. Kaum trat jedoch das neue Gotteswort in die öffentliche Erscheinung, als sich Abt Franz Geisberg (1504—1529) demselben standhaft widersetzte und deßhalb 1522 von Papst Hadrian VI. ein Belobungsschreiben erhielt. Gleichwohl kam es so weit, daß der Rath zu St. Gallen 1525 den katholischen Gottesdienst abschaffte; aus der Stadt verbreitete sich die neue Lehre auch über das Land. Zugleich mit dem alten Glauben lösten sich auch überall unter dem Einfluß der wüthenden Prädicanten und der Züricher und Berner die Bande des Gehorsams gegen die Stiftsherrschaft. Kirchen, Bilder, Altäre wurden überall zerstört, das Stift St. Gallen selbst, dessen Geistliche alle, mit Ausnahme der vier jüngeren, dem katholischen Glauben treu blieben, im J. 1529 greulich verwüstet (vgl. Arx II, 534—535). Der Abt wurde in seinem Schlosse Rorschach gefangen gehalten, wo er 21. März 1529 starb, und die Abtei ward an die Stadt verkauft. Vergebens bemühte sich der neue Abt Kilian German, seine Abtei und deren Lande zurückzubekommen; man hielt ihm gegen sein Recht, gegen alle Siegel und Briefe „Gotteswort" entgegen, dem Alles weichen müsse; die Kutte aber sei gegen Gotteswort, das Klosterleben gegen Gotteswort, der weltliche Besitz der Geistlichen gegen Gotteswort. Endlich erklärten

die vorzugsweise begnadigten Vollstrecker des Gotteswortes, die Züricher, denen dasselbe in Gestalt erweiterter Herrschaft und irdischer Vortheile besonders gefiel, das Stift für aufgehoben und gaben den Stiftslanden eine revolutionäre Verfassung (1530). Aber der Sieg der katholischen Stände in der Schlacht bei Kappel, in welcher der Lügenprophet Zwingli seinen Tod fand, hatte unter anderen für die Sache der katholischen Kirche erfreulichen Wirkungen auch die Wiedereinsetzung des Abtes Diethelm von St. Gallen in seine Lande und die Wiederherstellung des Stiftes zur Folge (1532). Dieß demüthigte und verdroß die protestantischen Bürger St. Gallens so, daß, nach dem Rathe ihres Bürgermeisters Joachim von Watt, bei dem Einzuge des Abtes in das Stift sich niemand aus ihnen und ihren Familien an den Fenstern blicken ließ. An die Wiederherstellung des Stiftes und der Stiftsherrschaft knüpfte sich auch theils freiwillig, theils erzwungen die allmälige Wiedereinführung der katholischen Religion in einem großen Theile der Stiftslande. Eine von den Ursachen, warum die Aebte in ihrem Lande keine Protestanten dulden wollten, war das Beispiel von Zürich, Bern und der Stadt St. Gallen, welche keine Katholiken in ihrem Gebiete litten. Ueberdieß sprachen sich die Aebte auch ganz aufrichtig den Zürichern gegenüber dahin aus: „im Punkt des Anlockens (zur katholischen oder protestantischen Confession) sei kein Friede zu machen oder zu hoffen, da jeder Theil vermeint, er thue einen Gotteslohn, wenn er eine Seele von der andern Seite auf seine bringt" (Arx III, 169).

Mit Recht nennt man den Abt Diethelm (gest. 1554) nach Gallus, beziehungsweise dem hl. Othmar und Ulrich Rösch, in Rücksicht auf die Wiederherstellung des Stiftes, der Wissenschaften und der gesetzlichen Ordnung, den dritten Stifter. Sein Nachfolger, Othmar Kunz (1564—1577), wird noch heute von den Armen wegen Errichtung eines Armenfonds gefeiert. Abt Joachim Opser (1577—1594), der zu Paris bei den Jesuiten seine Bildung erhalten hatte, ein in der deutschen, lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache wohl bewanderter Herr und Beförderer der Wissenschaften, starb in freiwilliger Pastorirung der Pestkranken. Ihm folgte der eifrige und unermüdet thätige Bernhard Müller (1594—1630), der in eigener Person dem Volke wie seinen Stiftsherren predigte, in den Sprachen und Wissenschaften sich auszeichnete, bis zu seinem Tode ein Tagebuch führte (wie nach ihm alle Aebte thaten) und seinen Geistlichen als Testament wichtige Lehren hinterließ. Bernhards Nachfolger, Pius Reher (1630 bis 1654), war ein Abt von allgemein anerkannter Frömmigkeit und Tugend, handhabte eifrigst die Klosterzucht, schrieb ein Erbauungsbuch (Trigesimus virtutum, S. Gall. 1690), mahnte noch am Todbette mit sterbender Stimme die Stiftsherren zur ausdauernden Beobachtung der Disciplin: Servate disciplinam, et ipsa servabit vos, und wurde nach seinem Tode von dem Volke wie ein Heiliger behandelt. Gallus Alt (1654—1687) wurde durch seine Erhebung so wenig geändert, daß er noch immer seine Freude hatte, wenn er, von dem ganzen Hofstaat umgeben, seinen Bruder, einen einfachen Bauern, bewillkommnen konnte. Den inneren Geschäften des Klosters vollkommen gewachsen, betraute er mit der Landesregierung den Baron Fidelis von Thurn, der auch nach Alts Tod noch unter dessen Nachfolgern eine große Rolle spielte. Ließ Abt Gallus Alt vor lauter Eifer für die Klosterdisciplin die Wissenschaft zu kurz kommen, so wurde dieß unter seinem gelehrten Nachfolger Cölestin Sfondrati wieder vollkommen aufgewogen. Noch als Capitular ragte er in den Wissenschaften unter Allen hervor, kam 1666 als Lehrer der Theologie nach Kempten, wo er 1668 Secretum D. Thomae revelatum drucken ließ, ward hierauf Professor in St. Gallen, dann Official daselbst und erhielt 1679 die Sendung, als Professor des canonischen Rechts nach Salzburg zu gehen. Hier edirte er 1681 die Dispensatio de lege und 1684 das Werk Regale Sacerdotium Romano Pontifici assertum, welches eine Widerlegung der von der französischen Geistlichkeit gegen die päpstliche Gewalt aufgestellten Sätze war und dem Papst Innocenz XI. sehr gefiel. Als Abt gab er 1688 Gallia vindicata und 1689 De Regalia heraus, worin noch weiter die päpstlichen Rechte vertheidigt werden, verdarb es aber dadurch immer mehr mit dem französischen Hofe, der ohnehin mit der Politik des Fidelis von Thurn unzufrieden war. Außerdem schrieb Sfondrati noch verschiedene Bücher, Nodus praedestinationis dissolutus etc., worüber in dessen Biographie von P. A. Rütiman (1741) berichtet ist. Im J. 1695 erhob ihn Papst Innocenz zum Cardinal, allein er starb schon 1696 und hinterließ den Ruf eines nicht nur gelehrten, sondern auch frommen und wohlthätigen Fürsten (Arx III, 207—222).

Alle diese Fürstäbte waren, unterstützt von den päpstlichen Legaten, eifrigst bestrebt, nach den Decreten des Concils von Trient den Zustand ihres Stiftes und der Stiftslande zu reformiren, und sie konnten sich auch mit den erfreulichsten Erfolgen trösten. Nicht wenig wirkten eine strenge Sittenpolizei, Christenlehren und Predigten, die allmälig verbesserten Klöster und Geistlichen des Landes (vgl. Arx III, 246 ff. 258 ff.). Das St. Gallenstift selber stand nun wieder im Glanze der Zucht und geistiger Thätigkeit da; Kenntnisse und Wissenschaften hatten die trefflichen Aebte dadurch wieder im Stifte einheimisch gemacht, daß man die fähigsten unter den jungen Klostergeistlichen an die katholischen Universitäten Rom, Paris, Dôle, Ingolstadt, Dilingen, Freiburg u. s. w. schickte. Bald war jedoch das Stift im Stande, selbst eine gelehrte Schule zu eröffnen und von anderen Klöstern ihre dahin gesendeten Novizen und Stu-

denten in Zucht und Unterricht zu nehmen. Schon im 16., wie nachher im 17. Jahrhundert, geschah es oft, daß St. Galler Stiftsherren zu Aebten und Reformatoren anderer Klöster geholt oder aufgestellt wurden (Arx III, 115. 194). Als Schriftsteller dieser Zeit verdienen besondere Erwähnung die Stiftsherren Moritz Enk (gest. 1575), Jodok Metzler (gest. 1639), Magnus Brüllisauer (gest. 1646), Hermann Schenk (gest. 1706). (Vgl. Arx III, 269 ff.)

Uebrigens stand die weltliche Regierung des Stifts über seine Lande, besonders seit der Reformation, seitdem der protestantische Theil an den protestantischen Cantonen auswärtige Stützpunkte hatte, allerdings auf schwachen Füßen, und doch ist die lange Dauer dieser Regierung ein Beweis theils der Liebe, des Zutrauens und der Sittlichkeit des Volkes, theils der Gelindigkeit der Regierung. Aber der Ruhe des Landes war diese Schwachheit nicht gedeihlich. Namentlich machten die Toggenburger der Stiftsherrschaft immer viel zu schaffen. Unter Abt Leodegar Bürgisser (gest. 1717) arteten die Toggenburger Händel in die Fortsetzung des frühern Religionskrieges aus und führten die Einnahme des St. Gallischen Landes durch Zürich und Bern herbei. Der gleich eifrige, aber minder eigensinnige Abt Joseph von Rudolfi (gest. 1740), ein gerechter und wohlthätiger Herr und Gönner der Wissenschaft, schloß zwar 1718 einen Frieden ab, kam nach St. Gallen zurück und erhielt die Huldigung von Toggenburg, allein es entstanden bald wieder neue Händel, die erst unter dem Abte Cölestin Gugger (gest. 1767) eine Beilegung fanden (1755). Dieser Abt setzte sich noch viele andere Gedenksteine in der Geschichte St. Gallens; er konnte in Folge seiner weisen Sparsamkeit die 400jährigen Schulden des Stiftes abzahlen, gab viel für Stiftungen und zu des Landes Besten aus, baute das neue Münster und einen Theil des Klosters u. s. w. (Arx III, 612 ff.). Dagegen führte sein schwacher Nachfolger Beda Angehrn (gest. 1796) eine heillose Wirthschaft und brachte durch sein beharrliches Schuldenmachen, durch eine unglaubliche Vernachlässigung der Wirthschaft und seiner Regierungspflichten und durch sein alles Tactes und aller Festigkeit entbehrendes Benehmen gegenüber dem allmälig immer weiter um sich greifenden Geiste des Aufruhrs die Stiftslande in einen Zustand, welcher gerade der rechte war, um den Fall des Stiftes und der Stiftsherrschaft zu beschleunigen. Beda's Nachfolger, Pancratius Forster, war dazu bestimmt, die ganze Herrschaft an die von Frankreich her berauschten Unterthanen, welche sich der „untheilbaren helvetischen Republik" angeschlossen, abtreten zu müssen (1798); der helvetische Directorialbeschluß vom 17. September 1798 erklärte die Auflösung des fürstlichen Stiftes St. Gallen, und der letzte Fürstabt sah sich gezwungen, zu flüchten. Die Napoleon'sche Mediationsacte vom Jahre 1803, welche die Schweiz in einen Föderativstaat verwandelte (s. d. Art. Schweiz), verlangte zwar in einer angehängten Erklärung die Rückstellung der Klostergüter, allein die Reclamationen des Fürstabtes blieben erfolglos, und die Klostergüter wurden 1805 sammt der Stadt in den Canton St. Gallen umgewandelt. Zuletzt entschied sogar der Wiener Congreß gegen den Fürstabt (1815). So unterlag dem Strome der Zeit auch diese in der Schweiz noch einzig übrig gebliebene Urobrigkeit, nachdem sie, wie Arx bemerkt, über tausend Jahre ihr Volk so beherrscht hatte, daß es ihr im Zustand der Besonnenheit nie übel nachreden wird. Es unterlag das Stift, das so viel gewirkt, aber es fiel in Ehren; denn nicht im Zustande der Auflösung, sondern der Gesundheit und Thätigkeit wurde es von den Zeitstürmen niedergeschmettert.

4. **Entstehung und heutiger Bestand des Bisthums.** Später eröffneten sich wieder gute Aussichten zur Wiederherstellung des Stifts sammt der Erhebung des Abtes zum Bischof von St. Gallen, jedoch ohne die fürstliche Herrschaft; aber darauf einzugehen, war Abt Forster nicht zu bewegen. Schon im J. 1814 trennte der Papst St. Gallen vom Bisthum Konstanz und unterstellte es zuerst einem apostolischen Vicar, dem Propste Göldlin von Tiefenau zu Beromünster (s. d. Art.). Nach Göldlins Tod (gest. 16. März 1819) wurde dann dem Bischof von Chur (s. d. Art.), Karl Rudolf von Buol-Schauenstein, die Verwaltung der von Konstanz abgetrennten katholischen Schweiz übertragen, und 1821 bis 1824 wurden Verhandlungen über die Gründung des sogenannten Doppelbisthums Chur-St. Gallen gepflogen. Nach dem Entwurfe, welchen 1823 der katholische Administrationsrath von St. Gallen dem Nuntius der Schweiz übergeben hatte, wurde durch Bulle Pius' VII. Ecclesias quae antiquitate vom 14. Juli 1823 die Gründung des Bisthums St. Gallen sowie dessen beständige Vereinigung mit Chur ausgesprochen. Die Stiftskirche St. Gallen wurde zur Cathedrale erhoben; die Bischöfe sollten einen Theil des Jahres in St. Gallen, den andern in Chur residiren; St. Gallen sollte sein eigenes Seminar, sein eigenes Domcapitel, einen eigenen Generalvicar u. s. w. erhalten. Bischof Karl Rudolf nahm den 16. October 1824 Besitz von der Cathedrale St. Gallen. Gegen dieses Doppelbisthum wurde jedoch von allen Seiten protestirt. Der Canton Graubünden protestirte dagegen als Schirmherr des Bisthums Chur, und als Bischof Karl Rudolf am 23. October 1833 in St. Gallen gestorben war (vgl. J. F. Fetz, Gedenkblätter an C. R. Graf von Buol-Schauenstein, letzter Fürstbischof von Chur, erster Bischof von St. Gallen, Lindau 1853), ließ man keinen neuen Bischof wählen, weil auch das Domcapitel von St. Gallen an der Wahl theilnehmen wollte. Aehnlich wie Graubünden handelte St. Gallen. Die neue Regierung dieses Cantons erklärte eigenmächtig das Doppelbisthum für erloschen (28. October 1833), das nicht

willfährige Domcapitel für aufgehoben (19. November), und zog die Güter des Bisthums ein. Vergebens protestirte der apostolische Nuntius bei dem großen Rath von St. Gallen, der die Bulle vom Juli 1823 als nicht mehr bestehend ansah, gegen diese Verletzung der Tractate und Mißachtung des Kirchenoberhauptes. Der große Rath setzte Nepomuk Zürcher als „Bisthumsverweser" ein und ließ mit Gewalt die bischöflichen Archive ihm aushändigen. Papst Gregor XVI. dagegen verwarf diese Wahl und ernannte, nachdem der Stuhl von Chur anderthalb Jahre erledigt war, jure devolutionis den Canonicus Johann Georg Bossi zum Bischof von Chur und St. Gallen (März 1835). Dieser wurde von beiden Cantonen nicht sogleich als Bischof, sondern zunächst nur als Bisthumsverweser anerkannt, und die Bemühungen St. Gallens wegen Lostrennung von Chur gingen fort. Am 26. April 1836 sprach Gregor XVI. endlich die Trennung aus und ernannte den Decan und Pfarrer von Sargans, Johann Peter Mirer, provisorisch zum apostolischen Vicar von St. Gallen. Nachdem alle Schwierigkeiten beseitigt, kam am 7. November 1845 ein Bisthums-Concordat zu Stande, das aber erst 1847, zugleich mit dem Erlaß der Circumscriptionsbulle Instabilis rerum humanarum natura vom 8. April 1847, vollzogen wurde. Unterdessen waren die Lehranstalten radicalisirt, die Klöster inventarisirt, dann geplündert und aufgehoben worden; so das altehrwürdige Benedictinerkloster Pfäffers am 9. Februar 1838. Dieses Kloster (ad Favarias, Fabarium) stiftete im 8. Jahrhundert auf den Rath des hl. Pirminius Karl Martell, und Kaiser Heinrich VI. erklärte 1196 den Abt als Reichsfürsten. Peter Mirer, zum ersten eigentlichen Bischof von St. Gallen ernannt, suchte soviel als möglich sein Bisthum zu heben. Neben dem Diöcesanseminar erwirkte er ein katholisches Lyceum, dem 1849 eine höhere Lehranstalt beigefügt wurde, um welche sich besonders Dr. Greith, seit 1839 zweiter Pfarrer und seit 1842 Pfarr-Rector an der Stiftskirche zu St. Gallen, verdient machte; das Lehrerseminar und die Volksschulen wurden reorganisirt. Alles Gute, das angebracht und vollbracht wurde, zerstörte zumeist wieder eine radicale Mehrheit, welche die Katholiken in jeder Weise unterdrückte. Unter der Form der Deplacetirung ward sogar die Amtsentsetzung der Pfarrer dem Staate zugesprochen (18. März 1848). Diese kam „wegen Mißbrauch der Kanzel und der pfarramtlichen Stellung" ohne Befragung des Bischofs 1850 zur Ausführung, wogegen Bischof Mirer nachdrücklich protestirte (vgl. Schweizer Kirchen-Ztg. 1850, 289). Große Beschwerde rief auch das confessionelle Gesetz vom 16. Juni 1855 hervor (vgl. Denkschrift gegen das confessionelle Gesetz an den großen Rath, St. Gallen 1855). Es folgten dann die Compromisse zwischen den beiden Hauptparteien, aus denen die Cantonal-Verfassung vom 11. October 1861, das Erziehungsgesetz und die Organisation für den katholischen Confessionstheil vom März 1862 hervorging. Mirer starb bald darnach (30. August 1862), und es folgte ihm als zweiter Bischof der bereits genannte gelehrte Karl Johann Greith, der zuletzt Domdecan gewesen war, consecrirt 3. Mai 1863; derselbe nahm stets eine hervorragende Stelle unter den Bischöfen der Schweiz und Deutschlands ein (s. d. Art.). Nach seinem am 17. Mai 1882 erfolgten Tode bestieg als dritter Bischof den Stuhl Augustin Egger, geb. 1833, consecrirt 6. August 1882.

Das Bisthum St. Gallen umfaßt außer dem gleichnamigen Canton auch den von Appenzell; die kirchlichen Angelegenheiten des letzteren stehen übrigens nur unter der provisorischen Administration des Bischofs von St. Gallen. Die ganze Diöcese zählt 142 000 Katholiken neben 131 000 Andersgläubigen. Auf je 1000 Einwohner kommen in St. Gallen 608 Katholiken und 390 Protestanten; in Appenzell Inner-Rhoden 984 Katholiken und 16 Protestanten, und in Appenzell Außer-Rhoden 48 Katholiken und 948 Protestanten. Das Domcapitel besteht aus einem Decan und vier residirenden neben acht nicht residirenden Capitularen. In den 123 Pfarreien und 56 Kaplaneien, die in neun Landcapitel eingetheilt sind, gibt es 245 Priester, unter diesen 45 Ordensgeistliche. Im Priesterseminar zu St. Georgen sind kaum 10 Zöglinge; das Knabenseminar zu St. Gallen, das unter einem Regens und zwei Professoren früher stets gegen 60 Zöglinge hatte, ist neuerdings aufgehoben worden. An Orden und Congregationen bestehen: Kapuziner in Appenzell, Rapperswyl, Mels und Wyl; Barmherzige Schwestern vom heiligen Kreuz (Theodosianerinnen) für Waisenhäuser, Armen- und Krankenpflege an zahlreichen Orten; Benedictinerinnen in Glattburg; Cistercienserinnen (Frauenabtei) in Magdenau und Wurmsbach; Dominicanerinnen in Weesen und Wyl; Franciscanerinnen in Rorschach und 17 anderen Orten; Frauen vom guten Hirten in Altstätten; Lehrschwestern vom heiligen Kreuz in Rorschach und St. Gallen; Prämonstratenserinnen auf Berg Sion. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch: Moroni, Dizion. XXVIII, 145—149; G. Petri, L'orbe cattol. I, 410 sq.; Geogr. u. histor. Kirchenstatistik der Schweiz, von einem kathol. Geistlichen, Schaffhausen 1845; Die Lage der kath. Kirche unter der Herrschaft des Staatskirchenrechts im Canton St. Gallen, ebd. 1858; Ueber den gegenwärtigen Rechtszustand der kath. Kirche im Canton St. Gallen, im Archiv für kath. K.-R. 1862, VIII, 97—123. 337—353; s. auch das. III, 719 ff.; M. Kothing, Die Bisthumsverhandlungen der schweizerisch-constanzischen Diöcesanstände von 1803—1862, Schwyz 1863.) [(Schröbl) Neher.]

Gallicanische Freiheiten nennt man eine Reihe von Grundsätzen und Gewohnheiten, durch welche das Verhältniß der katholischen Kirche in

Frankreich zum apostolischen Stuhle unter der alten Monarchie geregelt war. Nach den Behauptungen der Gallicaner sollen diese Freiheiten nur die ursprünglichen allgemeinen Gesetze der Kirche sein, welche Frankreich angeblich „in einer größern Anzahl von Artikeln und mit mehr Sorgfalt als die übrigen Nationen bewahrte“ (Héricourt, Les lois eccl. de France, Paris 1771, 295), und ihre „alleinige Grundlage die alte Reinheit der Kirchengesetze“ sein (Urtheil des Parlaments von Paris 9. März 1703). In Wirklichkeit aber sind dieselben „die Unterdrückung der kirchlichen Jurisdiction durch Laiengewalt und die Erniedrigung des päpstlichen Ansehens durch den französischen Clerus“ und „die Willkür, aus den alten Decreten der Kirche dasjenige zu behalten oder aus den neueren dasjenige anzunehmen, was nützlich scheint“ (Charlas, De lib. eccl. Gallic., Rom. 1720, I, 13, n. 6). Die Kirche in Gallien war seit ihrem Bestehen durch die innigsten Bande mit der römischen Mutterkirche verbunden, deren Rechte und Prärogative zu vertheidigen ihre besondere Ehre und angelegenste Sorge war. Dieses Verhältniß erlitt auch nach der Unterwerfung Galliens durch die Franken keine Veränderung. „Unberührt von der Häresie“ war dieser Volksstamm aus dem Heidenthum in die Kirche eingetreten und ließ sich ganz besonders den Schutz ihres Oberhauptes angelegen sein und leistete ihm diesen erst unter den Merowingern, noch mehr aber unter den Karolingern. Auch in der nachfolgenden Zeit zeichnete sich die französische Kirche durch ihre treue Ergebenheit gegen die Päpste aus, welche mehr als einmal in Bedrängniß eine sichere Zufluchtsstätte in Frankreich fanden. Aber trotz, ja vielleicht in Folge dieses innigen Verhältnisses bildeten sich manche Gewohnheiten aus; einzelne Bischöfe und Corporationen erlangten verschiedene Privilegien, und auch die Könige selbst mischten sich häufig in kirchliche Angelegenheiten ein, wobei sie sich Uebergriffe zu Schulden kommen ließen und die Kirche unter die Controle der weltlichen Gewalt stellten. Dergleichen Uebergriffe vermehrten sich im Laufe der Zeit, wobei man sich vielfach auf die alten Gewohnheiten berief. Das Auftreten des Papstes Bonifatius VIII. gegen König Philipp IV., welcher die französische Kirche arg bedrückte und beraubte, wurde von der Partei des letztern benutzt, um die französische Kirche in Opposition zum heiligen Stuhl und noch mehr unter die Botmäßigkeit der Laiengewalt zu bringen. Der Adel und der „dritte Stand“ traten entschieden auf Seite des Königs; die eingeschüchterten Prälaten wagten keinen Widerstand zu leisten und opferten die Rechte der Kirche, für deren Erhaltung der Papst so entschieden eingetreten war. Noch schlimmer gestalteten sich die Verhältnisse während des Avignon'schen Exils, welches der französischen Kirche viele päpstliche Privilegien brachte, zugleich aber sie noch mehr der königlichen Willkür preisgab. Am folgenschwersten für den apostolischen Stuhl wurde das abendländische Schisma; denn die zu seiner Beseitigung in Vorschlag gebrachten Mittel basirten auf Grundsätzen, welche höchst unheilvoll für die Kirche werden mußten. Diese falschen und geradezu schismatischen Tendenzen fanden viele Vertreter auf den sogen. Reformconcilien von Konstanz und Basel, welche ihre Decrete zum Theil auf dieselben stützten. Auch in den einzelnen Ländern der Christenheit fanden diese schismatischen Grundsätze Anhänger, besonders aber in Frankreich, wo das Ansehen Gersons dieselben in der Sorbonne zur Herrschaft brachte und die Nationaleitelkeit nicht wenig zu deren Anerkennung und Verbreitung beitrug. Einen officiellen Ausdruck fanden diese Bestrebungen in der pragmatischen Sanction von Bourges (1438) unter König Karl VII. Die Aufhebung derselben durch das Concordat zwischen Leo X. und Franz I. (1517) vermochte nicht die schismatischen Grundsätze zu verbannen. Die vom Hofe fast ganz unabhängigen Parlamente, welche schon gegen das Concordat remonstrirt hatten, fuhren fort, die Sätze der pragmatischen Sanction zur Norm ihrer Entscheidungen zu machen. Der Hof begünstigte weder dieses Benehmen, noch trat er entschieden dagegen auf, während die Prälaten diese Sätze als irrig und verderblich verwarfen. Das schwankende Benehmen des Hofes bestärkte die Parlamente, deren Vorbild das Parlament von Paris war, in ihrer Opposition gegen den heiligen Stuhl, und diese steigerte sich in dem Maße, als der Calvinismus und später der Jansenismus in diese Körperschaften eindrang. Ihren Bemühungen ist es vornehmlich zuzuschreiben, daß die Reformdecrete des Concils von Trient, angeblich „weil sie im Widerspruche mit den Freiheiten der gallicanischen Kirche ständen“, trotz aller Bemühungen der Geistlichkeit nicht allgemeine Annahme in Frankreich fanden. — Diese „Freiheiten“ wurden von dem Parlamentsadvokaten Pierre Pithou, welcher trotz seiner Rückkehr zur katholischen Kirche stark zum Calvinismus hinneigte, in einer 1594 erschienenen und König Heinrich IV. gewidmeten Abhandlung Les libertez de l'Église Gallicane zusammengestellt. Als Hauptmaxime stellt er die beiden Sätze auf, daß der König von Frankreich in zeitlichen Dingen vom Papste unabhängig (4) und letzterer in Ausübung seiner geistlichen Gewalt in Frankreich durch die dort angenommenen Canones der alten Concilien (5) beschränkt sei. Aus dem ersten Satze ziehen nun Pithou u. A. die Folgerungen: der König habe das Recht, Provinzial- und Nationalconcilien zu berufen (10); die päpstlichen Legaten könnten ohne sein Verlangen oder Genehmigung weder in Frankreich erscheinen, noch Jurisdictionsacte (réformer, juger, conférer, dispenser) ausüben (12); die Prälaten, auch wenn der Papst sie z. B. zu einem Concil berufe, dürften ohne königliche Erlaubniß nicht außer Landes sich begeben (13); der Papst könne weder den Clerus noch die Kirchengüter

besteuern oder mit Abgaben belasten (14), die Unterthanen des Königs nicht vom Eide der Treue entbinden (15), königliche Beamte wegen Amtshandlungen (pour ce qui concerne l'exercise de leurs charges et offices) nicht mit Censuren belegen (16); die Bulle Coena Domini habe keine Geltung in Frankreich (17); der Papst könne den Geistlichen und Religiosen nicht gestatten, zu testiren mit Hintansetzung der Landesgesetze (26) und auch nicht erlauben, Güter der Kirche zu veräußern (28); Fremde seien unfähig, kirchliche Stellen in Frankreich zu erhalten (39) u. s. w. Als Folgerungen aus dem zweiten Hauptgrundsatz wurden angeführt: der Papst sei dem allgemeinen Concil unterworfen (40), er könne keine Dispensen von den göttlichen, natürlichen, noch von den conciliarischen Bestimmungen ertheilen (42); die Kanzleiregeln hätten in Frankreich keine Geltung, päpstliche Bullen dürften in Frankreich ohne königliches Patent (sans paréatis) nicht ausgeführt werden (44); weder der Papst noch seine Legaten könnten Jurisdictionsacte in erster Instanz vornehmen (45); bei Appellationen müsse er (est tenu) Richter in die betreffende Diöcese schicken; es sei ihm nicht erlaubt, die Taxen bei Verleihung von Beneficien ohne Zustimmung des Königs und der gallicanischen Kirche zu erhöhen (48), Unionen von Beneficien vorzunehmen, dieselben mit Pensionen zu belasten, die Resignationen anzunehmen, von den Statuten der Cathedralcapitel zu dispensiren u. s. w. Um diese Freiheiten zu schützen, führt Pithou vier Mittel an: friedliche Uebereinkunft mit dem Papste (76), das königliche Placet (77), Appellation an ein allgemeines Concil (78) und Appell wegen Mißbrauchs, appel comme d'abus (79). Man sieht hieraus, daß die sog. gallicanischen Freiheiten außer einigen wirklichen oder vermeintlichen Eigenthümlichkeiten Frankreichs nichts Anderes sind, als eine Formulirung der schismatischen Grundsätze des 14. und 15. Jahrhunderts, und daß sie ihre Spitze direct gegen den apostolischen Stuhl wenden, dessen Vollgewalt in Abrede gestellt wird, um dafür die Kirche Frankreichs noch mehr der weltlichen Gewalt zu überliefern. — Die Schrift Pithou's erregte großes Aufsehen. Die Parlamente legten den einzelnen Sätzen geradezu Gesetzeskraft bei, während die französischen Prälaten die dringendsten Vorstellungen gegen dieselben beim König, leider vergeblich, erhoben. Um die Sätze Pithou's zu erhärten, ließ Du Puy 1639 anonym seine Preuves des libertez de l'Église Gallicane erscheinen, worin er in ächt sophistischer Weise einzelne Handlungen, welche Bischöfe und Könige in Folge päpstlicher Privilegien oder Usurpationen ausübten, zu allgemeinen Grundsätzen erhebt und aus denselben die vermeintlichen Rechte der gallicanischen Kirche ableitet. Außerdem verfaßte er einen Commentar zu Pithou. Der Staatsrath erließ indeß ein Verbot gegen dieses Werk, und 22 in Paris anwesende Bischöfe censurirten es und erklärten die sog. Freiheiten für eine Sklaverei (servitutis potius quam libertatis); allein die Parlamente annullirten die Censuren und nahmen entschieden Partei für die Preuves, welche 1651 mit einem sehr schmeichelhaften königlichen Privilegium erschienen. Auch de Marca (s. d. Art.) sprach sich zu Gunsten der „Freiheiten" aus, für welche im Laufe der Zeit ein Theil des höhern und niedern Clerus gewonnen worden war. Vor Allem suchten die Gallicaner ihr falsches System an der Sorbonne zur Herrschaft zu bringen. Hier herrschte seit dem 17. Jahrhundert ein besserer Geist; allein auch Richer (s. d. Art.) und Pithou hatten dort ihre Anhänger, und ein Theil der Doctoren war stark vom Jansenismus beeinflußt. Der Kampf kam 1663 bei einer Promotion zum Ausbruch; sein Gegenstand war die päpstliche Unfehlbarkeit, deren Läugnung das eigentliche Ziel des Gallicanismus ist. Das Parlament, in welchem der Generaladvokat Talon eine besondere Rolle spielte, verwarf die These, daß „der Papst die höchste Gewalt über die Kirche (supra ecclesiam) habe", und befahl die Einregistrirung seines Urtheils in die Acten der Sorbonne. Sie erfolgte auch am 4. April 1663 in Folge des Druckes, welcher auf diese Körperschaft ausgeübt ward. Hierauf folgte am 1. October die Einregistrirung der sechs Artikel, welche nach einer vorläufigen Besprechung des Syndicus Grandin mit dem Minister Le Tellier am 3. Mai durch einen Ausschuß der theologischen Facultät vereinbart worden waren und mehr negativ erklären, die Facultät lehre nicht, daß der Papst über dem allgemeinen Concil stehe, ohne irgend eine Beistimmung (nullo accedente consensu) der Kirche unfehlbar sei u. s. w. (s. Katholik, Jahrg. 1865, Bd. 1). Nur 70 Doctoren hatten diese Beschlüsse unterzeichnet, und von diesen selbst hatten einige gegen dieselben feierlich protestirt; trotzdem wurden sie als Urtheil der ganzen Facultät ausgegeben, und Ludwig XIV. verbot unter „Androhung exemplarischer Strafen", Thesen gegen die sechs Sätze zu vertheidigen. In Folge dieser und anderer Maßregeln, besonders der Ernennung eines gallicanisch gesinnten Syndicus, gewann diese Richtung an der Sorbonne immer mehr die Oberhand und äußerte sich vornehmlich im Widerspruch gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, wobei man aus der früher mehr negativen Haltung in die positive Verwerfung derselben überging. Dieser Umschwung zeigte sich 1665 bei der Censurirung der Werke von Vernant (des Carmeliten Bonaventura Heredie) und Guimenius (Matth. von Moya S. J.), deren Behauptung, es gehöre zum Glauben, sich den Glaubensentscheidungen des Papstes zu unterwerfen, weil die ganze Kirche und also auch ihr Haupt nicht irren könne, als falsch und den gallicanischen Freiheiten zuwider verworfen ward. Papst Alexander VII. erklärte motu proprio diese Censuren für nichtig, das Parlament aber ließ dieselben in seine Acten eintragen und verbot, einen der von der Sorbonne censurirten Sätze, also auch die päpstliche

Unfehlbarkeit in Schriften, Predigten und theologischen Vorlesungen zu lehren. Eine noch größere Gefahr drohte der Kirche in Frankreich, als König Ludwig XIV., in Spannung mit dem heiligen Stuhl wegen des Regalienstreites (s. d. Art.), eine Versammlung von 34 Bischöfen und 34 Abgeordneten des Clerus und den beiden Generalagenten derselben (Nov. 1681) nach Paris berief, um die Regaliensache zu ordnen und eine Declaration über den Umfang der päpstlichen Gewalt abzugeben. Der von Bischof Choiseul von Tournay vorgelegte Entwurf sprach das Schisma geradezu aus. Die Annahme desselben verhinderte Bossuet, welcher am 13. März die Redaction übernahm. Schon am 19. März wurden die von ihm aufgestellten Declarationen des gallicanischen Clerus mit ihren vier Artikeln unterzeichnet. Sie bestimmen: die Fürsten seien in zeitlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt unterworfen und könnten weder direct noch indirect abgesetzt werden (1); der Papst besitze wohl die Fülle der geistlichen Gewalt, allein die Decrete des Concils von Konstanz über die Superiorität der allgemeinen Concilien behielten fortwährend ihre Geltung (2); der Papst sei in Ausübung seiner Gewalt an die Canones gebunden und müsse auch die in Frankreich angenommenen Vorschriften, Gewohnheiten und Grundsätze respectiren (3), und endlich habe er „in Glaubenssachen die vorzüglichste Auctorität", aber „sein Urtheil sei nicht unabänderlich (irreformabile), wenn nicht der Consens der Kirche hinzukomme". Damit war die Unfehlbarkeit des Papstes geradezu verworfen. Die Versammlung schritt in der Unehrerbietigkeit gegen den apostolischen Stuhl, namentlich in der Regalienangelegenheit, in den folgenden Sitzungen immer weiter, und auch Bossuet gelang es nicht, den Strom einzudämmen. Da hob Ludwig XIV. am 1. Juli die Versammlung plötzlich auf. Ein königliches Edict vom 22. März 1682 befahl die Annahme der vier Artikel und ihre Einregistrirung in die Acten der Parlamente und Universitäten. Die Professoren mußten nach denselben lehren und die Bischöfe sie beschwören. Wo Ueberredung nicht half, wurde Gewalt angewandt. Auch die Sorbonne, welche sich gegen die Einregistrirung sträubte, mußte zuletzt dem Drucke von Oben nachgeben. — Außerhalb Frankreichs fand die Declaration entschiedene Mißbilligung, und der Erzbischof von Gran erließ im Verein mit anderen Bischöfen Ungarns eine scharfe Censur gegen „die absurden und verabscheuungswürdigen Artikel". Papst Innocenz XI. verhielt sich schweigend, verweigerte aber einigen vom König zu Bischöfen ernannten Mitgliedern der Versammlung von 1682 die päpstliche Bestätigung. Sein Nachfolger, Alexander VIII., erklärte am 4. August 1690 (resp. 30. Januar 1691) die Declaration mit ihren vier Artikeln als „ungültig, nichtig und kraftlos", und Innocenz XII. erlangte von Ludwig XIV. am 14. September 1693 die Zurücknahme des Edicts vom 22. März 1682. Damit waren aber die falschen Grundsätze nicht verbannt. Die gallicanischen Doctrinen zählten zahlreiche Anhänger und Vertheidiger, besonders in den Parlamenten, welche unter Ludwig XV., der sogar 1766 das Edict von 1682 wieder in Kraft treten ließ, eine immer feindseligere Stellung zur Kirche einnahmen. Sehr richtig charakterisirt Fenelon die sog. Freiheiten und ihre verderblichen Wirkungen: „In Frankreich ist der König mehr das Oberhaupt der Kirche, als der Papst. Freiheit gegen den Papst, Knechtschaft gegen den König. Gewalt des Königs über die Kirche, welche jetzt den weltlichen Richtern heimgefallen ist. Die Laien beherrschen die Bischöfe. Ungeheure Mißbräuche bei den Appellationen wegen Mißbrauchs. Königlich reservirte Fälle. Weltliche Richter untersuchen sogar die bloß Glaubensartikel betreffenden päpstlichen Bullen" u. s. w. (Oeuvres compl., Paris 1850, VII, 186). — Die gallcianischen Grundsätze wurden von den Regalisten und antipäpstlichen Schriftstellern (Febronius [s. d. Art.] u. A.) für ihre Zwecke verwerthet. Auch die Synode von Pistoja (s. d. Art.) nahm die vier Artikel in ihre Decrete auf. Pius VI. verwarf dieselben mit den Beschlüssen der Pseudosynode durch die Bulle Auctorem fidei 1794. Napoleon I. wollte den Gallicanismus repristiniren und befahl allen Professoren der Theologie die Unterzeichnung und Vertheidigung der vier Artikel. Auch unter den französischen Prälaten zählte der Gallicanismus noch Anhänger, deren Zahl sich jedoch immer mehr verminderte. Den Todesstoß erhielt das ganze System durch die Constitution des Vaticanums (s. d. Art.) über die päpstliche Unfehlbarkeit. Der Widerspruch, welchen die Declaration und die vier Artikel hervorriefen, veranlaßten Bossuet, der selbst gestehen mußte, daß man „jene Freiheiten der Kirche stets gegen dieselbe und zu ihrem Nachtheil in Anwendung bringe" (Bausset, Hist. de Bossuet VIII, 3, in Oeuvres compl., Paris 1846, XII, 194), seine Defensio declarationis (Oeuvres compl. X) zu verfassen, die aber erst zwanzig Jahre nach dem Tode ihres Verfassers (gest. 1704) durch dessen unwürdigen Neffen veröffentlicht wurde. Ob dieselbe in der Form, wie sie vorliegt, von Bossuet abgefaßt, oder verfälscht und interpolirt ist, muß dahingestellt bleiben. — Literatur: Gérin, Recherches historiques sur l'assemblée de 1682, Paris 1878; Bouix, De Papa, Paris. 1869; Collectio Lacensis I, 793; de Maistre, Von der gallic. Kirche in ihrem Verh. zu dem Kirchenoberhaupte, deutsch Frankfurt 1823; Phillips, K.-R. III, 339 ff.; Bauer in Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1872 u. 1873; Litta, Briefe über die sog. 4 Art. des franz. Klerus, deutsch Münster 1844; vgl. Roskovány, Monumenta I; Rom. Pontifex II et III. [Brück.]

Gallienus, Publius Licinius, heidnischer Kaiser zu Rom 259—268, Sohn und Nachfolger Valerians, der ihn schon 253 zum

Mitregenten ernannt hatte, gelangte zur alleinigen Regierung, als sein Vater bei dem Kriege gegen die Perser in deren Hände fiel. Erst seit dieser Zeit hat sich die Geschichtschreibung mit ihm beschäftigt, so daß sein Vorleben ganz unbekannt geblieben ist. Er war mit reichen Geistesgaben ausgestattet, hatte aber unter den Einflüssen seiner Stellung nicht gelernt, seinen Charakter zu bilden, und gefiel sich in einem genialen Treiben, das der Lust des Augenblicks diente. Er war Redner, Dichter und Künstler und übertraf in solchen Eigenschaften die Poeten und Rhetoren von Fach. Er war auch ein vorzüglicher Feldherr, wenn er einmal einen Kriegszug unternahm; er kämpfte nie ohne Erfolg, und dieser dauerte nie länger, als seine Anwesenheit beim Heere. Allein er hatte keine Lust, sich durch die Regierung des weiten Römerreichs viel incommodiren zu lassen, und begnügte sich, Kaiser in Italien zu sein. Den Orient gab er von vornherein auf und machte nicht einmal den Versuch, seinen Vater aus der Gefangenschaft zu befreien. Er ließ Franken und Alamannen über den Rhein kommen, ließ die Goten ihre Streifzüge bis nach Griechenland und Kleinasien ausdehnen und kümmerte sich, wie sein Biograph Trebellius Pollio sagt, um den Verlust einer Provinz nicht mehr, als wenn es ein alter Rock gewesen wäre. Während dessen vergeudete er zu Rom die Reichthümer, welche ihm sein Vater hinterlassen hatte, in Ausschweifungen und Bauunternehmungen, welche gleich abenteuerlich waren. Wenn es sich um Genuß handelte, war er unglaublich erfindungsreich. Im Frühling ließ er Ruhelager aus Rosenblättern bereiten und setzte Castelle aus Aepfeln zusammen. Trauben bewahrte er bis zum dritten Jahre frisch und zog Melonen im Winter. Er brauchte nie andere, als goldene Geräthe, hatte überall einen zahlreichen Hofstaat um sich und schien nach Pollio's Ausdruck nur für den Magen und für die Wollust geboren. Dabei gab er sich große Mühe, unter die Mitglieder des Areopags zu Athen aufgenommen zu werden. So scherzte er, indem er die Welt verlor. In allen Provinzen machten sich die Soldaten solche Zustände zu Nutzen und riefen ihre Heerführer zu Kaisern aus; derselben waren zuletzt so viele neben und nach einander, daß man diese Periode der Römergeschichte die Zeit der dreißig Tyrannen nennt, und daß Dionysius von Alexandrien (bei Euseb. H. E. 7, 11) die Zeit des Gallienus mit dem abwechselnden Erscheinen und Verschwinden der Sonne an Regentagen vergleicht. Als aber Aureolus, der sich in Illyricum behauptet hatte, sich zum alleinigen Kaiser ausrufen ließ und in Italien einbrach, zog Gallienus in Eilmärschen gegen ihn, schloß ihn in Mailand ein und würde seinem Feldherrntalent wohl Ehre gemacht haben, wenn er nicht in Folge einer Verschwörung unter seinen Officieren bei einem falschen Alarm ermordet worden wäre. Das Heer wählte M. Aurelius Claudius Goticus zu seinem Nachfolger; der Senat erklärte Gallienus als Feind des Staates, ließ seine Verwandten und Vertrauten vom tarpejischen Felsen stürzen und befahl, seinen Namen in allen öffentlichen Schriften zu tilgen. Aus diesem ruhmlosen Leben verdient nur eine einzige That in der Geschichte aufbewahrt zu werden. Gallienus nahm im J. 260, vermuthlich weil seine Gemahlin Salonina christlich geworden war, das Verfolgungsedict seines Vaters gegen die Christen in einem Ausschreiben zurück, welches fast einer officiellen Anerkennung der christlichen Hierarchie gleichkommt (s. dasselbe Eus. H. E. 7, 13). Insbesondere ließ er den Christen die confiscirten Cultus- und Begräbnißstätten zurückgeben und erkannte damit ihre corporative Existenz an. So verschaffte er der Kirche für längere Zeit auch nach seinem Tode noch den Frieden. Unter diesem Imperator ward zuerst eine Eintheilung der Stadt durch den 25. gewählten Papst Dionysius vorgenommen, welche der spätern Pfarreintheilung gleichkam, und in welche auch die Verwaltung der Cömeterien einbegriffen war. (Vgl. Treb. Pollionis Vita Gallieni Imp. in den Scriptt. hist. Aug.; Zosimus 1, 37; Zonaras 12, 24 sqq.; Eusebii Hist. Eccl. 7, 10 sqq.; Pauly, Realencykl. III, 645; Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, 529. 559. 585.) [Kaulen.]

Gallim (גַּלִּים), im A. T. eine Stadt im Stamme Benjamin (1 Sam. 25, 44. Is. 10, 30), verschieden von dem Jos. 15, 60 bloß in den LXX genannten Γαλείμ.

Gallio (Γαλλίων), nach Apg. 18, 12 ff. römischer Proconsul in Achaja, schützte den Apostel Paulus gegen die gesammte, ihn anklagende Judenschaft. Er war ein Bruder des Lucius Annäus Seneca (Tac. Ann. 15, 73) und hieß eigentlich Marcus Annäus Novatus, war aber von dem Rhetor Lucius Junius Gallio adoptirt. Auch er war als ausgezeichneter Rhetor berühmt; Seneca dedicirte ihm die Schrift De ira; wie sein Bruder wurde auch er auf Befehl Nero's hingerichtet (Dio Cass. 62, 25). [König.]

Gallitzin, Adelheid Amalie Fürstin von, der gefeierte Mittelpunkt des „münster'schen Freundeskreises", wurde am 28. August 1748 zu Berlin geboren. Ihr Vater, der preußische Feldmarschall Graf Samuel von Schmettau, starb schon 1751; die Mutter, eine Freiin von Riffer, sandte das kaum fünfjährige Mädchen zur Erziehung in ein Kloster nach Breslau. Amalie entwickelte hier ihr Talent für Musik; in den übrigen Fächern waren aber Unterricht und Fortschritte den genialen Anlagen nicht entsprechend, und bevor überhaupt Geistes- und Charakterbildung zu einem Abschluß gelangen konnten, wurde Amalie schon im dreizehnten Lebensjahre in die hohe Gesellschaft zu Berlin eingeführt. Da sie ihre Rolle daselbst schlecht spielte, übergab man sie für einige Zeit einem Institute, welches ein eifriger Anhänger des Atheismus in Berlin eröffnet hatte. Sie lernte aber nur tanzen und in der Mythologie sich

zurechtfinden. Nachdem sie zu ihrer Mutter zurückgekehrt war, führten die Oede ihres Herzens und die Langweile des Salonlebens sie zu einer ungezügelten Lesesucht, die sich hauptsächlich auf französische Romane warf. Ihr idealer Sinn behütete sie freilich vor dem Sturze in's Gemeine; ihr religiöser Glaube aber erlosch völlig. Nur aus Kindheitserinnerungen tauchten bisweilen Gedanken an Hölle und Teufel empor und versetzten sie dann in solche Erschütterungen, daß ihre Gesundheit darunter litt. Von ihrer Umgebung nicht verstanden, warf sie sich nun in metaphysische Speculationen, um etwas zu finden, was ihrem Schreckbilde ein Gleichgewicht bieten könnte. Bei jedem Mangel an Schulung und bei ihrer romanhaft überfüllten Phantasie fand sie aber ihre angefangenen Gedankenreihen bald wieder abgebrochen. Doch führte ihr Schönheitsgefühl sie von Betrachtung des ästhetisch Schönen zum Erfassen des moralisch Schönen im Seelenleben und erhob sie zu einem Ernst, der seltsam mit dem frivolen Tone ihrer Gesellschaftskreise contrastirte. Auf einer Badereise lernte sie den russischen Gesandten, Fürsten Dimitri von Gallitzin, kennen. Da sie hoffte, durch diesen mit der Literatur und Philosophie der Encyklopädisten vertrauten Mann geistig gehoben und geleitet zu werden, reichte sie ihm am 10. August 1768 zu Aachen ihre Hand. Sie schenkte ihrem Gemahl zwei Kinder, eine Tochter Marianne, geboren am 7. December 1769, vermählt 1819 mit Fürst Salm-Reifferscheid-Krautheim, gestorben zu Düsseldorf 1824, und einen Sohn Dimitri (s. u.). Die Stellung des Fürsten als Gesandten im Haag nöthigte seine Gemahlin, bei Hof und in den Adelskreisen zu erscheinen; ihre Anmuth, ihre feine Bildung und ihr sprühender Witz machten sie zum allgemeinen Lieblinge. Doch gewährte ihr das weltliche Treiben keine Befriedigung; sie verlangte nach Stille und Zurückgezogenheit. Diderot, dem sie bei einem Besuche sich eröffnete, bestimmte den Fürsten, daß er seiner Gemahlin freie Bahn gewährte. Sie entsagte nun allem Modeprunk, schnitt sich ihre bewunderten Haare ab und ergab sich in einem stillen Landhause dem Studium der alten Sprachen, der Mathematik und Geschichte. Von Einfluß wurde seit 1774 der Umgang mit dem holländischen Philosophen Hemsterhuis. Derselbe gehörte zu der damals kleinen Zahl von Philosophen, welche, zwar der christlichen Anschauung bar, aber erfüllt von den Ideen des Alterthums, gegen die atheistische Zeitphilosophie ankämpften. Hemsterhuis führte die Fürstin in die platonische Philosophie ein, weckte in ihr die Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens und vermittelte ihr die allgemeinen Begriffe von Unsterblichkeit, Freiheit und Tugend. Es entstand eine Herzensfreundschaft zwischen Sokrates und Diotima, wie sich beide in platonischer Vorstellungsweise nannten, die zu regem Wetteifer in der Forschung führte. Die Fürstin stieg zu den Höhen der Speculation auf und wirkte ihrerseits inspirirend auf die Schriften des Philosophen zurück, dessen Dialoge im lebendigen Gedankenaustausch ihre poetische Umgestaltung und Vollendung erhielten. Bald darauf trat dem Bunde der Genfer Gelehrte Dentan unter dem Namen Lysis bei. Da Dentan zum spätern Erzieher der Kinder ausersehen wurde, regten sich Gedanken, in die Schweiz überzusiedeln, und Fürst Gallitzin erwarb an den Ufern des Genfersees das Schloß Savigny. Da erfuhr die Fürstin von der Schulreform, welche Franz von Fürstenberg (s. d. Art.) in Münster unternommen hatte. Um die praktische Ausführung dieses Erziehungssystems kennen zu lernen, reiste sie im Mai 1779 mit Hemsterhuis nach Münster. Fürstenbergs Persönlichkeit machte auf sie großen Eindruck und sie versprach einen nochmaligen längern Besuch, bevor sie die Schweiz aufsuche. Im August zog sie mit den Kindern nach Münster. Fürstenbergs Rath und Unterstützung wurde ihr so wichtig, und es entstand zwischen beiden eine so innige Freundschaft, daß sie, als Dentan plötzlich starb, in Münster zu bleiben beschloß. Sie erwarb in der Stadt ein Haus und miethete zugleich in der Nähe beim Pächter des Hauses Angelmodde eine Wohnung, da ihr während des Sommers der Aufenthalt auf dem Lande Bedürfniß war. Den Unterricht der Kinder glaubte sie keinem Andern überlassen zu dürfen und verwandte den größten Theil der Nacht zu angestrengten Studien, um die verschiedenen Lehrgegenstände vollständig zu beherrschen. Außerdem führte sie Tagebücher über jedes Kind und zwei für sich selbst. Die Abendstunden wurden zur freien Conversation bestimmt. Es erschienen bei ihr Fürstenberg und die Professoren des Gymnasiums, welche durch sie zur fortgesetzten Lectüre Platons begeistert wurden; später schlossen sich der glaubensinnige Overberg, der Erbdroste Clemens August Freiherr von Droste-Vischering mit seiner Familie und dem Erzieher seiner Söhne, Katerkamp, dann Kistemaker, Graf Friedrich Leopold Stolberg an; bisweilen traf Hemsterhuis ein. Hier erholte sich F. H. Jacobi von seinen Zweifeln; hier fand der Philosoph Hamann, „der Magus des Nordens", in ihrem Garten seine letzte Ruhestätte (1788); hier war Claudius, der Wandsbecker Bote, ein willkommener Gast; selbst Göthe rechnete die hier (December 1792) verlebten Stunden zu den schönsten seines Lebens. An den mündlichen Gedankenaustausch schloß sich ein reicher Briefwechsel sowohl mit diesen Freunden, als mit Johannes von Müller, Herder, Dalberg, Lavater, Sailer u. s. w.

Schon lange Zeit hatte die Fürstin mit Katholiken Umgang, und manchmal drängte sich ihr die Frage auf, ob ihr System von Tugend und Glückseligkeit das richtige sei; doch hielt sie noch lange dafür, daß nur armes Volk die christliche Religion für wahr halten könne; Männern wie Fürstenberg müsse man ihren Glauben des Vorurtheils und der Erziehung wegen zu gut halten.

Dennoch wollte sie ihre Kinder im Christenthum unterrichten. Es sollte dieses historisch geschehen, um eine spätere Entscheidung ihrem Gewissen zu überlassen. Sie suchte die heilige Schrift zu studiren; allein geistige Ueberanstrengung verbunden mit übertriebenen leiblichen Abhärtungsversuchen und seelische Kämpfe führten 1783 eine schwere Krankheit herbei. Als dieselbe einen ernsten Charakter annahm, sandte Fürstenberg seinen Beichtvater, um ihr den Glauben und die Gnadenmittel der Kirche anzubieten. Sie lehnte aus Mangel an Ueberzeugung den Antrag ab, gab aber doch eine Antwort, welche ihren Freund beruhigte. Noch drei Jahre verstrichen in innerer Gährung; sie fing an zu beten, durch Meditation den Inhalt der christlichen Heilswahrheit in sich aufzunehmen und legte endlich nach langer Vorbereitung am Feste des hl. Augustinus 1786 eine Generalbeichte vor dem frommen Overberg ab. Von da ab erfolgte eine so vollkommene Umwandlung ihres Gemüthes, ein Uebergang von Melancholie zu einer solchen unaussprechlichen Heiterkeit, daß ihre nähere Umgebung erstaunte; unter der weisen Leitung Overbergs, welcher seit 1789 ihr Hausgenosse wurde, entfaltete sich ihr religiöses Leben von Tag zu Tag herrlicher. Mannigfache Heimsuchungen und viele Körperleiden, welche einen weniger energischen Geist niedergedrückt hätten, ließen sie das gewonnene Glaubensgut nur um so höher schätzen. Auf Hemsterhuis (gest. 1790) machte ihre Bekehrung keinen Eindruck. Dagegen wurde sie für Graf Stolberg die Führerin zur Kirche. Sie unterstützte und tröstete ihn während seines langjährigen Ringens und hatte endlich die Freude, daß er in ihrer Hauskapelle 1800 das katholische Glaubensbekenntniß ablegte. Mehr und mehr wurde sie der Mittelpunkt des katholischen Lebens in Westfalen; sie organisirte das Unterstützungscomité für die Emigrirten, für welche sie auch aus Rußland, Schleswig und sonst Beihilfe erwarb, richtete ein Hospital für arme und kranke Priester ein, verhalf den vertriebenen belgischen Trappisten zum Baue eines Klosters bei Darfeld, sorgte für Abfassung und Verbreitung religiöser Schriften und sammelte den Clerus und den Adel zur gemeinsamen Vertheidigung der katholischen Institutionen, welche durch die Säcularisation des Fürstbisthums Münster (1802) bedroht waren. Der plötzliche Tod ihres Gemahles (1803) verwickelte sie noch in langwierige Prozesse, da die Verwandten desselben die Güter in Rußland beschlagnahmten. Bevor die Sache zu Gunsten der Tochter geregelt war, erfolgte der Tod der Fürstin am 27. April 1806. Sie wurde in Angelmodde begraben. (Vgl. Mittheilungen aus dem Tagebuche und Briefwechsel der Fürstin A. A. v. Gallitzin, Stuttgart 1868; Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin A. v. Gallitzin, herausgeg. von Schlüter, Münster 1874; neue Folge, ebd. 1876; Briefe an den Philos. Hemsterhuys, ebd. 1876; Katerkamp, Denkwürd. aus dem Leben der Fürstin A. v. Gallitzin, Münster 1828; L. Schücking, Die Fürstin Gallitzin u. ihre Freunde, im Rhein. Jahrb., Köln 1840; L. Giesebrecht in der Zeitschrift Damaris III, 1862, 113 ff. IV, 1864, 147 ff. V, 1865, 21 ff.; Cardauns in den Hist.-polit. Bl. LXXXI, 744 ff.; J. Galland, Die Fürstin A. v. Gallitzin u. ihre Freunde, erste u. dritte Vereinsschr. der Görresges., Köln 1880.)

Ihr Sohn Dimitri, welcher am 22. December 1770 im Haag geboren worden war, sollte in den höhern russischen Staatsdienst eintreten und hatte bereits als Kind ein Offizierspatent erhalten. Seine Erziehung war streng, fast spartanisch; es erregte Aufsehen, daß der Prinz und seine Schwester, schon fast erwachsen, barfuß, in blauem Kittel und mit fliegenden Haaren weite Fußreisen unternahmen und, wie es in Halle geschah, von der Brücke sich vor vielen Zuschauern in die Saale stürzten, um da ihre Körpergewandtheit zu zeigen. Dennoch trat in Dimitri's Charakter eine gewisse Weichheit und Zaghaftigkeit hervor und bereiteten der Mutter große Sorge. Nach dem Wunsche des Vaters sollte 1792 eine Reise durch Nordamerika die Ausbildung des Sohnes vollenden. Als der Augenblick gekommen war, in Rotterdam das segelfertige Schiff zu besteigen, entsank dem Sohne der Muth, und er brachte der Mutter, welche ihn bis dahin begleitet hatte, allerlei Ausflüchte vor. Da wandte sich die energische Frau mit flammenden Augen gegen ihn: „Dimitri, ich schäme mich in deiner Seele“, und stieß ihn, absichtlich oder unabsichtlich, in's Meer. Die Matrosen zogen ihn an Bord, und die Fahrt begann. Dimitri erklärte später wiederholt, daß dieser Augenblick ihn umgewandelt habe. Die erste Nachricht, mit welcher der junge Reisende seine Familie in Europa überraschte, war die Erklärung, „daß die geistige Noth der Katholiken in Nordamerika ihn bestimmt habe, sich mit Leib und Seele, Hab und Gut dem Dienste Gottes und dem Heile des Nächsten zu weihen“. Die Vereinigten Staaten hatten eben den ersten Bischof, Johann Carroll von Baltimore, erhalten; ihm zur Seite standen einige aus Deutschland und Frankreich gekommene Priester, unter welchen der Emigrant Nagot, früher Director des Pariser Seminars von St. Sulpice, hervorragte. Ein französischer Theologe Badin und Fürst Gallitzin vollendeten als die Erstlinge der nordamerikanischen Kirche ihre theologischen Studien unter Nagots Leitung. Gallitzin empfing am 16. März 1795 die Priesterweihe und wurde zuerst in Port Tabacco, dann in Taneytown verwandt. Die russische Regierung erklärte ihn wegen seines Offizierspatentes als Deserteur und sprach ihm als katholischem Priester die Erbfähigkeit in die väterlichen Güter ab; die Mutter sah in der unwiderruflichen Trennung vom Sohne ein unsäglich großes Opfer; der Vater jedoch, welcher in seiner Staatslaufbahn große Enttäuschungen erfahren hatte, freute sich der Charakterstärke des Sohnes und äußerte, wenn

ein junger Mann von solcher Geburt und solchen Aussichten sich zum Priesterthume entschließe, so müsse er auch auf alle irdischen Pläne verzichten und entweder Mönch oder, wie Dimitri, Missionar werden. Da in den wenigen katholischen Gemeinden, welche bis dahin bestanden, ganz nach protestantischen Vorbildern das Trustee-System herrschend war und die Trustees (eine Art von Kirchenvorstehern) die Kirche als ihr Eigenthum und den Priester als ihren bezahlten Diener betrachteten, so faßte Gallitzin den Plan, im Urwalde eine neue, nach katholischen Grundsätzen eingerichtete Colonie anzulegen. Er zog mit Gutheißung des Bischofs auf die Höhen des Alleghany-Gebirges und gründete an der Wasserscheide des Ohio und Susquehanna den Ort Loretto, wo er von 1799 bis zu seinem Tode am 6. Mai 1840 als Vater, Freund, Helfer und Seelsorger wirkte. Von Loretto aus entstanden ähnliche Colonien in St. Joseph, St. Augustin und Carrolltown. Als 1809 Philadelphia zum Bisthum erhoben wurde, ernannte Bischof Egan den Pfarrer von Loretto zum Generalvicar des ausgedehnten Districtes, welcher jetzt sechs Bisthümer umfaßt. Auch als Controversschriftsteller that Gallitzin sich hervor, und seine Schriften, welche sehr viele Protestanten zur Conversion führten, werden noch heute viel gelesen. Er schrieb: Defence of catholic principles, Pittsb. 1816 u. ö. (deutsch von Lemcke, ebd. 1834); Appellation to the protestant public, 1818; On the Holy Writ etc., 1819; Six lettres to the membres of the Columbia Synode, 1834; The Bible, verity and charity, 1836. (Vgl. P. Lemcke, Leben und Wirken des Prinzen D. A. Gallitzin, Münster 1861; Sarah Brownson, Life of D. A. Gallitzin, prince and priest, New-York 1873.) [Streber.]

Gallus, der hl., wird in den alten Urkunden auch Gallunus, Gallianus, Callo, Galloni, Gilliani, schottisch Kallech (Callehc), genannt. Dieß soll nach der Meinung Hermanrichs von Reichenau und Anderer eigentlich Milch bedeuten; allein aus dem Keltischen läßt sich dieß keineswegs erweisen, und wahrscheinlich hat jener Mönch dem Worte das griechische Etymon γάλα unterlegt. Wie die meisten Missionare Deutschlands und der Schweiz stammte Gallus aus Irland und war der Sohn einer angesehenen (nach Einigen sogar königlichen) Familie, in welcher nach Butler (Leben der Väter XV, 234) sowohl die Tugend als auch der Adel erblich waren. Frühzeitig dem Dienste des Herrn geweiht, wurde er von seinen frommen Eltern in's Kloster Bangor gebracht und dem hl. Columban zur Erziehung übergeben. Mit ihm und mehreren anderen seiner Schüler ging er am Ende des sechsten Jahrhunderts nach Gallien, theilte dessen Schicksale zu Anegray und Luxeuil, begleitete ihn nach ihrer Vertreibung aus Burgund an die Ufer des Zürichersees (610), steckte hier einen Tempel der heidnischen Landleute in Brand und warf ihr Opfer in den See (s. d. Art. Columban). Deßhalb vertrieben, gingen die Missionare nach Arbon zu dem frommen Priester Willimar, darauf nach Bregenz, wo sie gegen drei Jahre verweilten. Gallus war eben am Fieber krank, als sein Meister im J. 612 von da nach Italien abreiste. Columban aber glaubte, Gallus habe den bisherigen Wohnort zu lieb gewonnen, um ihn verlassen zu wollen, und erlaubte ihm deßhalb zu bleiben, aber so lange Columban lebe, dürfe er keine Messe mehr feiern (s. d. Art. Columban III, 681 f.). Nach der Abreise seines Meisters und seiner Freunde ließ sich Gallus nach Arbon zu dem Priester Willimar bringen, erzählte ihm unter Thränen, was vorgefallen, und bat um Pflege. Mit aller Liebe wurde er hier aufgenommen; Willimar wies ihm nahe bei der Kirche ein Haus an und gab ihm zwei Cleriker bei, Magnoald oder Magnus (Mang) und Theodor (s. d. Art.), welche später Gallus' Werk nach Füssen und Kempten verbreiteten. Nachdem sich Gallus von seiner Krankheit wieder ganz erholt hatte, dachte er an die Wahl eines Ortes für seine künftige Niederlassung, wo er seine gewohnte Lebensweise fortsetzen könnte. Nun lebte bei und unter Willimar ein Diacon Namens Hildebold (Hiltibold), der alle Wege und Plätze der Berg- und Waldgegend kannte, weil er Fischer und Vogelsteller war und deßhalb häufig die Einöden durchstreifte. Von ihm geleitet, suchte Gallus einen passenden Platz für eine Zelle, und nachdem sie fast einen ganzen Tag vergebens umhergegangen, kamen sie endlich an das Flüßchen Steinach (Petrosa), fingen darin Fische, und der Diacon begann sie zu backen. Gallus ging seitwärts, um zu beten, blieb aber in einem Dorngesträuch hängen und fiel zur Erde. Dieß betrachtete er als einen Wink Gottes, hier seine künftige Wohnung aufzuschlagen, machte aus zwei Hölzern ein Kreuz, steckte es in die Erde, hing einige Reliquien daran, warf sich mit seinem Begleiter davor nieder und betete um Segen für sein Unternehmen. Hierauf genossen sie gemeinsam das Mahl, legten sich dann neben einem Feuer zur Erde und schliefen. Gallus aber stand während der Nacht wieder auf, um zu beten. Jetzt, erzählt die alte Biographie, sei ein Bär herbeigekommen, um die noch übrigen Reste der Mahlzeit zu verzehren, Gallus aber habe ihm befohlen, Holz zum Feuer herbeizutragen, und er habe dieß alsbald willig gethan. Nach Anderen (Menzel, Symbolik I, 103) hätte Gallus einem Bären einen Dorn aus dem Fuße gezogen, und zum Danke dafür sei der Bär als Diener bei ihm geblieben. Seitdem wird Gallus gewöhnlich mit einem Bären abgebildet. Am andern Tage bestimmte Gallus den Platz, wo er seine Zelle bauen wollte, noch genauer und weihte ihn unter Gebet ein (613); seinen Begleiter sandte er nach Arbon zurück, um Willimar Bericht zu erstatten. Drei Tage später kam er selbst nach Arbon und ging dann mit Magnus und Theodor wieder an den ausgewählten, etwa drei Stunden südöstlich

von Arbon gelegenen Platz, um Bäume zu fällen und die Zelle zu bauen. Mit dem Bau dieser „Galluszelle“ oder „St. Gallenzelle“ (cella S. Galluni) legte er den Grund zu dem nachmals so berühmten Kloster St. Gallen (s. d. Art.). Die Grabkapelle des hl. Gallus bezeichnet noch jetzt den Ort, wo vor mehr als 1200 Jahren das aufgestellte hölzerne Kreuz der kleine Anfang großer, segensreicher Entwicklung war. Hier arbeitete nun der Heilige mit seinen Gefährten vorzüglich an der Bekehrung der Heiden, die noch in der Umgegend wohnten, und kann so mit Recht als der Apostel jener Gegend angesehen werden. Gallus war noch nicht lange in der einsamen Klause, da berief der alamannische Herzog Gunzo ihn und den Priester Willimar von Arbon in seine Villa nach Ueberlingen am Bodensee, denn seine einzige Tochter Frideburga war krank. Frideburga war nach der alten Biographie mit König Sigibert, dem Sohn Theoderichs, verlobt, aber seit einem Monat von einem bösen Geiste besessen. Ihr Bräutigam hatte bereits zwei fränkische Bischöfe geschickt, um den bösen Geist zu beschwören, aber sie wurden von Frideburga äußerst übel empfangen und mußten von ihr (d. h. dem Dämon in ihr) die Reihe ihrer eigenen geheimen Sünden hören. Dagegen erklärte der Dämon, nur Gallus, der Mann Gottes, sei im Stande, das Mädchen zu heilen. Gallus wollte jedoch Anfangs den Bitten des Herzogs nicht entsprechen, flüchtete vielmehr, um dem Ansinnen zu entgehen, mit zweien seiner schon ziemlich zahlreichen Schüler in's rätisch-churische Land, überstieg den Sennwald (Sennia), kam nach Grabs (Quaradaves), traf hier einen braven, gottesfürchtigen Diacon, Johannes, wurde von ihm freundlich empfangen und hielt sich eine Woche bei ihm auf. Mittlerweile hatte Willimar die Flucht seines Freundes erfahren, fuhr zum Herzoge hinüber, setzte ihn von derselben in Kenntniß und suchte dann auf dessen Befehl Gallus wieder auf. Nachdem er ihn endlich gefunden, willigte Gallus ein und begab sich mit ihm zum Herzoge. Gunzo führte den Heiligen sogleich in das Zimmer seiner kranken Tochter, die eben mit geschlossenen Augen und offenem Munde im Schooße der Mutter lag, die Glieder verrenkt und gestreckt, wie bei einem Leichname. Gallus sprach zuerst auf den Knieen ein rührendes Gebet, stand dann auf, legte seine Hand segnend auf das Haupt des armen Mädchens, sprach nochmals ein Gebet über sie, und von der Stunde an war Frideburga gesund. Außer vielen anderen Beweisen der Dankbarkeit wollte der beglückte Vater den Heiligen zum Bischof von Konstanz erheben; aber Gallus schlug diese Würde aus und kehrte, vom Herzog reichlich beschenkt, in seine Zelle zurück. Am meisten erfreute ihn der Befehl des Herzogs an den Präfecten von Arbon, dem Missionare jede nöthige Unterstützung zur Errichtung klösterlicher Gebäude zu leisten. Nach seiner Zurückkunft rief Gallus den Diacon Johannes von Grabs bleibend zu sich, las mit ihm eifrig in den heiligen Schriften und führte ihn in das Verständniß dieser und der ganzen Heilslehre ein; denn Gallus besaß tiefe und umfassende Kenntnisse. Unterdessen hatte König Sigibert die Wiedergenesung seiner Braut erfahren und rief sie mit Bewilligung ihres Vaters zu sich, um jetzt die Vermählung zu feiern. Schon waren die Festlichkeiten angeordnet, da erklärte Frideburga ihren ernstlichen Willen, in ein Kloster zu gehen. Sigibert gab auf Zureden des Bischofs Cyprian von Arles seine Zustimmung und erhob sie zur Oberin des Klosters St. Peter zu Metz, während er dem hl. Gallus durch einen Schutzbrief für seine Zelle dankte. — Diese ganze Erzählung haben schon Mabillon (Annal. Bened. I, 277) und Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands II, 43) und neuestens Hottinger (in seiner Kirchengeschichte) für sehr unwahrscheinlich erklärt; Hefele (Gesch. der Einführung des Christenthums im südwestl. Deutschland 284) dagegen suchte die Bedenken derselben zu heben (vgl. auch Greith, Gesch. der altirischen Kirche, Freiburg 1867, 364 ff.). — Den Bischofsstuhl von Konstanz, den Gallus ausgeschlagen, wollte Herzog Gunzo, da seit dem Tode des Bischofs Gaudentius beinahe drei Jahre verflossen waren, nicht mehr länger unbesetzt lassen. Er berief deßhalb die Bischöfe von Augustodunum (entweder Autun in Frankreich oder richtiger von Augst bei Basel) und Speier, nebst dem zahlreichen alamannischen Clerus, sowie auch den hl. Gallus nach Konstanz zur feierlichen Wahl eines neuen Bischofs. Dieß geschah 614 oder 615, und der Clerus verlangte feierlich den hl. Gallus zum Bischof. Dieser aber wies die Stelle auf's Neue zurück und erklärte: „Es ist ein Diacon bei mir mit Namen Johannes, dem das gute Zeugniß gebührt, das Jene (die Cleriker) mir geben; zudem ist er ein Eingeborener dieser Gegend. Diesen wählet.“ In der That wurde jetzt Johannes erwählt und sogleich von den anwesenden Bischöfen consecrirt. Gallus aber beschloß die heilige Handlung mit einer erbaulichen Predigt, welche uns H. Canisius (Lect. antiqu., ed. Basnage I, 785) aufbewahrt hat. Noch sieben Tage blieb er bei dem neuen Bischofe, schied endlich, vom bischöflichen Segen geleitet, blieb aber fortan des Bischofs Rath und Beistand in allen Angelegenheiten der Kirche. Auch gegen diese Erzählung sind einzelne Bedenken erhoben worden, doch wurden dieselben von Hefele (a. a. O. 290 ff.) beseitigt. Einige Zeit nach den Ereignissen in Konstanz starb der Abt von Luxeuil, Eustasius, ein Schüler Columbans und Gallus' Mitschüler, im J. 625. Die Brüder von Luxeuil beschlossen, ihren Freund und ehemaligen Klostergenossen Gallus zurückzurufen und an die Spitze ihres Hauses zu stellen. Deßhalb ging auch eine Gesandtschaft von ihnen an unsern Apostel ab. Er aber nahm diese Ehrenstelle nicht an, sondern beherbergte die Abgesandten einige Tage bei sich

und entließ sie dann wieder mit dem Kusse des Friedens. In den letzten Jahren seines Lebens scheint Gallus selten mehr seine Zelle verlassen zu haben. Er that es nur, um den umliegenden Orten die Wahrheiten des Glaubens zu verkünden. Als er in die Gegenden des Bodensees kam, war ein großer Theil der Einwohner bereits christlich, namentlich höchst wahrscheinlich der Herzog Gunzo selbst, und in Konstanz bestand ja bereits ein christliches Bisthum. Aber neben den Christen und mit ihnen untermischt lebten immer noch Heiden, und Gallus wirkte segensreich zur Bekehrung der letzteren, wie zur Besserung der ersteren. Bis in sein hohes Alter hörte er nicht auf, sich selbst und Andere auf den Weg des Heils zu leiten und deßhalb strenge Abtödtung mit eifriger Verkündigung des göttlichen Wortes zu vereinigen. Er sammelte einen zahlreichen Kreis frommer Jünger um sich, die er nach der Regel des hl. Columban zur Vollkommenheit zu führen bemüht war. Weil er am liebsten in seiner Zelle blieb, kam sein Freund Willimar von Arbon einmal zu ihm und machte ihm freundliche Vorwürfe, daß er so selten an den See herabsteige und ihn dadurch seines belehrenden und tröstenden Umganges beraube. Jetzt aber möge er doch mit ihm gehen und durch seine salbungsvollen Worte am nächsten Feste die Gemeinde erbauen. Es war St. Michaelistag. Noch einmal hielt Gallus eine kraftvolle Predigt; es war seine letzte, denn drei Tage darauf wurde er vom Fieber ergriffen und starb zu Arbon in den Armen seines Freundes am 16. October, als ein Greis von 95 (al. nur 70) Jahren. Weniger gewiß als der Tag seines Todes ist das Jahr desselben. Es wird von Rettberg auf 650, von Mabillon auf 646, von Greith auf 640 und von Gelpke und Friedrich zwischen 625—627 angegeben. Seine irdische Hülle wurde in sein Kloster zurückgebracht und dort in Gegenwart des Bischofs Johannes und einer zahlreichen Volksmenge beigesetzt. Gleich darauf wallfahrtete man zu seinem Grabe, an dem viele Wunder geschahen, von allen Seiten her. Seiner gedenkt das Martyrologium romanum auch am 16. October, und am selben Tage begehen den Festtag des Heiligen mit einem besondern Officium die Bisthümer in der Schweiz, in Deutschland, in den österreichischen Erblanden deutscher Zunge, in Tirol und Böhmen, und ebenda finden wir auch seit den ältesten Zeiten St. Gallenkirchen (vgl. Greith a. a. O. 400 f.). In der Diöcese Rottenburg sind nicht weniger als 18, und in der Erzdiöcese Freiburg sogar 25 Pfarrkirchen dem hl. Gallus geweiht. In der Stadt Augsburg ist auch eines der ältesten Kirchlein, in der Nähe von St. Stephan, seinem Namen geweiht. Was der Heilige begonnen, setzten seine Schüler fort (s. d. Art. St. Gallen), und ein großer Theil der Schweiz und des südwestlichen Deutschlands hat der St. Gallenzelle, wenn nicht die erste Gründung, so doch die Förderung und Wahrung der christlichen Bildung und des christlichen Lebens zu danken. (Vgl. außer den angeführten Werken noch Rettberg, Observat. ad vitam S. Galli, Marburg. 1842; Scherer, Helden und Heldinnen des christlichen Glaubens aus dem Schweizerlande, Schaffhausen 1857; Muelinen, Helvetia sacra, Bern. 1858; Greith, Der hl. Gallus, St. Gallen 1864; Landolt, Die Christianisirung des Linth- und Limmatgebietes, Luzern 1867; Friedrich, K.-G. Deutschlands II, 457 ff.; und besonders die alten Biographien: Vita S. Galli, bei Pertz, Mon. Germ. hist. II, 1 sqq., auch edirt von Meyer von Knonau; dann Walafrid Strabo, Vita S. Galli, bei Migne, PP. lat. CXIV, u. Bolland., Act. SS. Oct. VII, 859). [v. Hefele.]

Gallus, C. Vibius Trebonianus, heidnischer Kaiser zu Rom 251—253, Nachfolger des Kaisers Decius, setzte die von letzterem begonnene Christenverfolgung fort, bis er sammt seinem Sohne Volusianus durch die Hand seiner eigenen Soldaten den Tod fand. Unter ihm litt Papst Cornelius, der erst nach Decius' Tode hatte gewählt werden können, schon 252 den Martertod. [Kaulen.]

Galura, Bernhard, Fürstbischof von Brixen, wurde am 21. August 1764 zu Herbolzheim im Breisgau als der Sohn eines Gastwirths geboren. Nach Vollendung der Gymnasialstudien trat er in das Minoritenkloster zu Altbreisach, verließ es aber wieder, als Kaiser Joseph die Klöster aufzuheben anfing. Im J. 1783 ging er in's Generalseminar nach Freiburg und wurde dort Doctor der Theologie. Am 16. October 1787 kam er in's Generalseminar zu Wien, um daselbst den praktischen Curs zu machen; dort erhielt er am 27. Juli 1788 die Priesterweihe. Nun wirkte er zuerst als Studienpräfect im Freiburger Seminar, dann als Katechet an Mädchenschulen, wurde 1791 Pfarrer zu Altoberndorf und wenige Monate später Pfarrer am Münster zu Freiburg. Im J. 1805 ernannte ihn Kaiser Franz zum geistlichen Referenten in Günzburg. Der Wechsel der politischen Verhältnisse machte Galura amtlos; erst 1808 wurde er badischer geistlicher Rath und folgte, als Kaiser Franz ihn am 2. Juli 1815 zum Gubernialrath und geistlichen Referenten in Innsbruck ernannte, diesem Rufe. Vier Jahre später wurde er Generalvicar von Vorarlberg und Weihbischof von Brixen (präconisirt als Bischof von Anthedon 17. December 1819, consecrirt zu Brixen 30. Januar 1820). Neun Jahre später bestieg er den Stuhl des hl. Cassian zu Brixen und zierte denselben bis zu seinem Tode (17. Mai 1856). Schon in den ersten Jahren seiner Regierung regelte er die Mensal-Dotation seines Bisthums und erlangte die ansehnliche Herrschaft Veldes in Krain, die seit dem 11. Jahrhundert an die Brixener Bischöfe vergabt war, wieder zurück. Im J. 1838 wurde der Bau des ersten Mutterhauses für die barmherzigen Schwestern in Tirol (Zams, später erstand ein zweites in

Innsbruck) und fast gleichzeitig die Wiedereinführung der Jesuiten bewerkstelligt. Diese leiteten bis zum Jahre 1848 sowohl das Teresianum (Convict für adelige Studirende), als das akademische Gymnasium und leisteten Großes durch zahlreiche Volksmissionen. Auch als Schriftsteller hat sich Galura einen geachteten Namen gemacht. Er hat fast alle Zweige der Theologie behandelt: die Dogmatik, das Pastoralfach, die Kirchengeschichte, die Ascese, die Homiletik, Pädagogik und Katechetik. Seine vorzüglichsten Schriften, von denen mehrere oftmalige Auflagen erlebten, sind: 1. Die ganze christkatholische Religion in Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne, 5 Bde., Augsburg 1796—1800; 2. Neueste Theologie des Christenthums, wie selbes von Ewigkeit im Sinne Gottes war und in der Zeit aus dem Munde des Sohnes Gottes gekommen ist, ebd. 1800—1805 (die dritte, von Feßler bevorwortete Auflage führt den Titel: Die christkatholische Theologie nach der Idee vom Reiche Gottes, Innsbruck 1844—1845). In diesem sechs Bände umfassenden Werke ist die schöne Idee vom Reiche Gottes, d. i. von der Vereinigung aller erschaffenen Wesen zu einem harmonischen Ganzen unter Gott, dem absoluten Herrn desselben, als Grundgedanke durchgeführt, dem alle Lehrsätze der katholischen Theologie untergeordnet werden. 3. Lehrbuch der christlichen Wohlgezogenheit, 5. Aufl., Augsburg 1841, wurde in mehrere Sprachen übersetzt. — Fürstbischof Galura besaß einen eigenen Scharfblick, für wichtige Stellen die rechten Männer zu finden; so berief er schon im ersten Decennium seiner Regierung Vincenz Gasser, Franz Joseph Rudigier und Joseph Feßler als Professoren der Theologie nach Brixen, nahm sie frühzeitig unter seine Räthe und Mitarbeiter auf und bahnte ihnen so den Weg zur bischöflichen Würde: alle drei wurden, wie bekannt, wahre Leuchten des katholischen Episcopates (s. d. Artt.). Gegen Ende des zweiten Decenniums seiner Regierung und Anfangs der fünfziger Jahre berief er wieder ausgezeichnete jugendliche Kräfte an seine theologische Lehranstalt: Alois Grissemann, Alois Meßmer, Nicolaus Rothmüller, Simon Aichner, Johann Zobl. Die drei Erstgenannten starben leider in der Blüte ihrer Jahre: keiner derselben wurde 35 Jahre alt; dagegen ziert Msgr. Aichner seit 1884 als Fürstbischof von Brixen den Stuhl des hl. Cassian; Msgr. Zobl ist seit 26. April 1885 sein Weihbischof und Generalvicar in Vorarlberg. Eine andere für Galura charakteristische Eigenschaft war seine unbegrenzte Mildthätigkeit. Zeitlebens blieb er dem Grundsatze treu: was man den Armen gibt, das behält man; was man für sich behält, das verliert man. An Auszeichnungen von weltlicher und geistlicher Seite hat es dem hochverdienten Manne nicht gefehlt: schon im J. 1797 ernannte ihn Kaiser Franz zum Ehrendomherrn in Linz; im J. 1838 verlieh ihm Kaiser Ferdinand das Commandeurkreuz des österreichischen Leopoldordens; im J. 1847 ehrte ihn der Großherzog von Baden durch das Commandeurkreuz vom Zähringer Löwen; im J. 1849 Kaiser Franz Joseph durch Verleihung der Geheimrathswürde, sowie 1853 durch das Großkreuz des österreichischen Leopoldordens. Papst Gregor XVI. ernannte ihn 1845 zu seinem Hausprälaten, Thronassistenten und römischen Grafen. Galura ruht in der Domkirche zu Brixen vor dem Rosari-Altar und hat — gegenüber der Kanzel — ein hübsches Monument, welches der Tiroler Künstler Joseph Gröbmer in München gemeißelt hat. (Vgl. G. Tinkhauser, Leben und Wirken des Fürstbischofs Galura, Innsbruck 1856; Staffler, Tirol &c. II, 93. 94.) [Mitterrutzner.]

Gamachäus, s. Philipp von Gamaches.

Gamala (Γάμαλα), Festung am östlichen Ufer des Sees Genesareth, welche in den jüdischen Kriegen der beiden ersten Jahrhunderte vor und nach Christus eine wichtige Rolle spielte (Jos. Antiq. 13, 15, 3; 18, 5, 1; Bell. Jud. 1, 4, 8; 4, 1, 3; Jos. Vita 11). Sie führte ihren Namen von der Aehnlichkeit des Berges, worauf sie lag, mit einem Kameelrücken. In der Gaulanitis inferior war sie die wichtigste Ortschaft, so daß diese Provinz auch Γαμαλιτική genannt wurde (Jos. Bell. Jud. 3, 3, 5; Suet. Tit. 4). Sie lag Taricheä gegenüber (Jos. Bell. Jud. 4, 1, 1). Im Mittelalter hieß sie El Dshamila; wahrscheinlich sind die Trümmer bei Kasr Bardawil am Wadi Samak, eine deutsche Meile vom See entfernt, mit Gamala zu identificiren. (Vgl. Böttger, Topogr.-histor. Lex. zu den Schriften des Fl. Josephus, Leipzig 1879, 124; Gildemeister in der Zeitschr. des d. Paläst.-Vereins VIII, 1885, 242.) — Ein anderes Gamala führt Plinius (Hist. nat. 5, 14) als Stadt in Samaria an. [Kaulen.]

Gamaliel (Γαμαλιήλ, גַּמְלִיאֵל), 1. zur Zeit Moses' der Stammfürst der Söhne Manasse's (Num. 1, 10; 2, 20). — 2. Um die Zeit Christi ein angesehener Gesetzlehrer von der pharisäischen Secte, dessen Schüler auch der Apostel Paulus war (Apg. 22, 3), und der im Synedrium zu Jerusalem in Betreff des Christenthums den bekannten Ausspruch that, wenn es Menschenwerk sei, werde es von selbst untergehen, wenn es aber von Gott komme, so werde der hohe Rath nichts dagegen ausrichten (Apg. 5, 38 ff.). Da dieser Gamaliel als Gesetzlehrer beim ganzen Volk in großer Achtung stand (Apg. 5, 34), und die jüdische Geschichte nur Einen berühmten Gesetzlehrer dieses Namens aus damaliger Zeit kennt, nämlich den Sohn Simeons und Enkel Hillels, so ist dieser Gamaliel (der Aeltere, הזקן) mit jenem ohne allen Zweifel identisch. Er wird im Talmud öfters mit Lob erwähnt und selbst die Herrlichkeit des Gesetzes (כבוד התורה) genannt und erscheint als ein Mann von keineswegs engherzigen Grundsätzen. Gegen abweichende Meinungen und Irrlehren z. B. wollte er keine Gewalt angewendet wissen; nur ein Gebet mit

einem Fluche gegen absichtliche Verräther der Religion ließ er in die Synagogengebete einschalten. Daß er zu Ptolemais ein Bad benutzte, worin eine Aphrodite aufgestellt war, und in seinem Siegel ein Bildniß hatte, dient zum Beweis, daß er jedenfalls kein strenger Pharisäer war. Damit stimmt die talmudische Notiz überein, daß von seinen 1000 Schülern 500 das Gesetz und 500 die griechische Weisheit bei ihm erlernt hätten. Er soll der erste gewesen sein, der den Titel Rabban (unser Meister) erhielt, und sein Ansehen war so groß, daß es nur von seiner Bestimmung abhing, wann ein Neumond zu feiern oder das Jahr durch einen Schaltmonat zu verlängern sei (Wagenseil, Sota 991; Jost, Geschichte der Israeliten III, 169 ff.; Creizenach, Dorsche Haddoroth 201). Nach christlichen Sagen hätte Gamaliel sammt Nicodemus sich zum Christenthum bekehrt und wäre eines seligen Todes gestorben (Wagenseil l. c. 992; Calmet, Diction. bibl. s. v.). [v. Hefele.]

Gamans, Johann, Hagiologe und Mitarbeiter der Bollandisten, wurde 1606 zu Neuenahr geboren und trat 1623 zu Trier in die Gesellschaft Jesu, folgte längere Zeit den Truppen in Deutschland und Belgien als Seelsorger, lebte später im Collegium zu Aschaffenburg und starb um 1670. Nur wenige seiner geschichtlichen Arbeiten erschienen im Druck. Zunächst lieferte er den Bollandisten Abschriften von Heiligenleben aus wichtigen Handschriften; ein kleiner Theil seiner Copien erschien in den Bollandistenacten mit seinem Commentare und Namen. Auch auf dem Gebiete der Profangeschichte bewies er seinen Fleiß; so bestimmte oder berichtigte er den Lauf des Pfahlgrabens durch Franken und Schwaben. Seine bedeutendste Arbeit sollte eine Metropolis Moguntina sein, welche er auf breitester Grundlage nach dem Muster der Metropolis Salisburgensis aufbaute. Diese Arbeit gelangte nicht zur Vollendung, die Vorarbeiten hierzu gingen leider bei einem Transporte auf dem Main zu Grunde. Der gerettete Theil liegt zersplittert auf der Stadtbibliothek zu Mainz, in der Universitätsbibliothek zu Würzburg und im Reichsarchiv zu München. Seine Studien brachten ihn in Verkehr mit den bedeutendsten zeitgenössischen Geschichtsforschern, so mit Bolland, Henschen und Southwell, mit Wiltheim, Leibniz, Johann Christian von Boineburg u. A. (Vgl. Falk, Der Geschichtsforscher J. Gamans, im Katholik 1878, II, 300—308.) [Falk.]

Gambacorti, s. Hieronymiten.

Gandersheim (Gandesheim), ehemaliges berühmtes Nonnenstift O. S. B. an der Ganda im Braunschweigischen, jetzt zum Bisthum Hildesheim gehörig. Liudulf, der fromme Herzog der Ostfalen und Ahnherr der deutschen Ottonen, hatte von seiner gottesfürchtigen Gemahlin Oda drei Söhne und sieben Töchter, welche das jugendliche Alter überschritten. Von den letztern wählten fünf das Ordensleben, vorab die überaus fromme Hathumod. Sie wurde schon in jungen Jahren nach Heriford geschickt, um bei den Nonnen im klösterlichen Leben sowohl als in den heiligen Schriften unterrichtet zu werden. Die Eltern faßten bald den Entschluß, auf ihrem reichen Besitzthum ein Kloster zu gründen und es mit allem, was zur Uebung der Frömmigkeit und zum Leben gehörte, reichlich auszustatten. Sie machten darum eine Wallfahrt nach Rom und erhielten von Papst Sergius II. (844 bis 847) mit den Reliquien der heiligen Päpste Anastasius und Innocenz große erbetene Privilegien für das zu gründende Kloster. Roswitha schreibt hierüber (Primord. Gandersh. 118—181, cf. 152—155) wohl nach sichern Quellen:

> Hoc et apostolici juris, sicut et petiistis,
> Coenobium nostri designamus ditioni,
> Ut terrenorum sit securum dominorum.

Nach der Heimkehr wurde vorläufig zu Brunetheshuson (Brunshausen, $^1/_2$ Stunde von Gandersheim) ein Kloster errichtet, und 852 mit Bewilligung des Papstes die zwölfjährige Hathumod, nachdem sie durch Bischof Altfrid von Hildesheim die kirchliche Benediction erhalten, als Abtissin eingesetzt. Es nahmen dort auch ihre Schwestern Gerberga und Christina den Schleier, und die verständige Mutter Oda sorgte für möglichstes Gedeihen. Mit dem Baue des eigentlichen Klosters an der Ganda wurde 856 begonnen und trotz mancher Hindernisse eifrig fortgefahren. Liudolf starb schon nach zehn Jahren und wurde einstweilen in Brunshausen beigesetzt. Am 29. November 874 folgte Hathumod, erst 34 Jahre alt, ihrem Vater in die Ewigkeit und fand ihre Ruhestätte gleichfalls in Brunshausen. Ihr Bruder Hagius, Mönch in Lammspringe, setzte ihr ein herrliches Denkmal in einer gelungenen Biographie (Mon. Germ. SS. IV, 165 sq.), worin er auch die erbauliche Lebensweise der dortigen Nonnen nach der Regel des hl. Benedict mit begeisterten Worten schildert. Unter Vermittlung des Bischofs Markward von Hildesheim wurde Gerberga, der seligen Hathumod Schwester, als die Würdigste zur Abtissin gewählt. Sie erhielt am 26. Januar 877 auf Bitten ihrer Brüder Bruno, des Gründers von Braunschweig (Brunonis vicus), und Otto's, des Vaters Heinrichs I., vom Könige Ludwig III., der ihre Schwester Luitgard zur Gemahlin hatte, zwei Urkunden, von denen die eine gewisse Schankungen bestätigt, die andere dem Kloster den königlichen Schutz zusichert, wichtige Immunitäten verleiht und insbesondere das Recht zuerkennt, die Abtissin stets aus der Stifterfamilie zu wählen, „quamdiu in illorum progenie aliqua sanctimonialis femina, quam vitae religio et sanctarum scripturarum instructio et omnium bonorum morum commendat compositio," vorhanden wäre. Endlich sah Gerberga den neuen Klosterbau mit Hilfe ihres Bruders Otto vollendet, und Mutter Oda sorgte dafür, daß Bischof Wicbert von Hildesheim das neue Gotteshaus am 1. November

881 feierlich einweihte. Unter großem Zulaufe des Volkes trugen die Nonnen von Brunshausen die Reliquien der heiligen Martyrer, sowie die des Stifters und ihrer ersten Äbtissin nach Gandersheim, wo sie nun dauernden Wohnsitz fanden. Doch blieben im ersten Kloster einige Nonnen in strengster Clausur bis herab in die Zeit des Protestantismus; noch 1694 ließ die (protestantische) Äbtissin von Gandersheim das niedergebrannte Kloster Brunshausen wieder aufbauen und setzte eine Domina mit vier (protestantischen) Nonnen ein, welche täglich dreimal Chor halten, evangelische Lieder singen und die heilige Schrift lesen mußten. Unter Gerberga nahm das Stift an Zahl der Nonnen, an innerer Vervollkommnung und an zeitlichen Gütern zu. Am 14. November 897 schied sie im Rufe der Heiligkeit aus dem Leben und hinterließ ihrer Schwester Christina Würde und Sorge für das Kloster. Immer noch führte Oda, die selbst das Ordenskleid genommen, durch ihr Ansehen und ihre Weisheit eine Art Oberaufsicht, bis auch sie, 107 Jahre alt, 913 die Zeitlichkeit verließ, nachdem sie noch ihren Sohn Otto (gest. 912) in die Krypta (in medio ecclesiae, quam struxerat ipse) gelegt und an der Wiege ihres Urenkels, des nachmaligen Kaisers Otto des Großen, gebetet hatte. Im Nicolausaltare jener Gruft, neben dem Otto ruhen wollte, hatte er die hochverehrte Kreuzpartikel aufbewahrt, die sein Schwager Arnulf 896 bei seiner Kaiserkrönung vom Papste Formosus zum Geschenke erhalten und dann der Gandersheimer Kirche verehrt hatte. Nach einer gedeihlichen Wirksamkeit starb auch Christina im J. 919, so daß jede der drei Schwestern 22 Jahre lang den Hirtenstab geführt hatte. Zur Zeit der folgenden Äbtissin Roswitha, welche der Convent gewählt und Bischof Walbert von Hildesheim benedicirt hatte, wurde der westliche Thurm sammt dem sogenannten Paradiese vollendet und 926 eingeweiht. Das Kloster war ein Asyl der Frömmigkeit, eine Erziehungsstätte für die Töchter des deutschen Adels und eine Schule ächt kirchlicher Bildung. Auf Roswitha folgte 927 Windelgard (eine Äbtissin Luitgard ist nicht nachzuweisen), welche das Stift erweiterte, eine zweite Kirche zu Ehren U. L. Frau erbauen und durch Diethard von Hildesheim consecriren ließ. Von Kaiser Otto I. erlangte sie die Bestätigung aller bisherigen Schenkungen und Rechte, sowie die Zusicherung des königlichen Schutzes (Urkunde vom 4. Mai 946). Deßgleichen stand Gandersheim, wie überhaupt alle Klöster im Mittelalter, auch unter päpstlichem Schutze; die älteste ächte Urkunde hierüber ist von Papst Johann XIII. 968 ausgestellt und sichert das Stift gegen weltliche Gewalt, verleiht ihm aber keineswegs, wie Manche annehmen, die Exemtion von der bischöflichen Amtsgewalt (bei Harenberg 620 sq.; Leukfeld 79 sq.). Nach Windelgards Tode wurde Gerberga II., die Tochter des Herzogs Heinrich des Zänkers und Nichte des Kaisers Otto I., zur Äbtissin gewählt. Sie wird gepriesen als illustris moribus et studiis; unter ihr erlangte Gandersheim die höchste Blüte, besonders auch durch die als Schriftstellerin und Dichterin gefeierte Nonne Roswitha (s. d. Art.). Gerberga erbaute neben der Frauenkirche ein neues Kloster für 30 Nonnen und stattete es reichlich aus. Die Ottonen wendeten dem berühmten Familienstifte neue Güterschenkungen zu, Otto III. gab ihm 990 Markt-, Münz- und Zollrecht. Leider begannen aber jetzt auch die Streitigkeiten zwischen den Erzbischöfen von Mainz und den Bischöfen von Hildesheim wegen der Jurisdiction über das Kloster, welche lange Zeit dauerten, der Klosterzucht bedeutend Abbruch thaten und dem Volke zum Aergerniß gereichten. Wohl lag das Kloster an der Grenze der beiden Bisthümer, aber doch hatte bisher der Bischof von Hildesheim alle bischöflichen Jurisdictions- und Weiheacte daselbst vorgenommen. Allein als Sophie, die Schwester Otto's III., zu Gandersheim in's Kloster trat, wollte sie den Schleier nur aus der Hand des Reichskanzlers und Erzbischofs Willigis von Mainz nehmen. Bischof Osdag von Hildesheim protestirte gegen die beabsichtigten Eingriffe des Erzbischofs von Mainz, gestattete aber schließlich, daß Sophie unter Anerkennung des den Bischöfen von Hildesheim schuldigen Gehorsams den Schleier aus Willigis' Hand empfing. Bald aber erneuerte sich unter Osdags Nachfolger Bernward der Zwist in ärgerer Weise. Als nämlich das 973 abgebrannte Stift wieder hergestellt worden war und nun im J. 1000 consecrirt werden sollte, lud zwar Sophia im Namen der kranken Äbtissin den Bischof Bernward zu dieser Feierlichkeit ein, allein um die Vollziehung der Consecration selbst ging sie Willigis an, der ihr und dem Kloster lieber war als der strenge, auf Klosterzucht haltende Bernward. Als daher dennoch Bernward die Kirchweihe vornehmen wollte, hatten die für Willigis gestimmten Nonnen Anstalt getroffen, daß Bernward die Feierlichkeit nicht vornehmen konnte; allein auch Willigis mußte davon abstehen, da Bernward ernsten Protest einlegte. Nun verfügte sich Bernward zu Papst und Kaiser nach Rom, wo ihm das Jurisdictionsrecht über Gandersheim zugesprochen und die Abhaltung einer Synode zu Palithi in Sachsen unter dem Vorsitze des jungen Cardinals und päpstlichen Legaten Friedrich vorgeschrieben wurde. Willigis hatte schon während Bernwards Aufenthalt in Italien eine Synode zu Gandersheim gehalten; auf der zu Palithi 1001 war er jetzt zwar auch anwesend, würdigte aber durch sein und seiner Anhänger Benehmen, vorzüglich gegen den päpstlichen Legaten, und durch seine Abreise nach der ersten Sitzung die Synode zu einer tumultuarischen Versammlung ohne Resultat herab. Dafür incurrirte er die Suspension von Seite des Legaten und den Zorn des Kaisers und Papstes, welche auf Weihnachten

(1001) wieder eine Synode nach Rom ausschrieben. Inzwischen versuchte Bernward die Nonnenrevolution durch sich allein zu dämpfen und die darunter geschädigte Zucht zu verbessern; allein Sophia brachte einen bewaffneten Haufen gegen ihn auf, der die Thürme und die befestigten Plätze um das Stift besetzt hielt und dem Bischof den Eingang wehrte. Die darauf zu Frankfurt und zu Todi in Italien abgehaltenen Synoden (1001) setzten dem Streite ebensowenig ein Ziel. Nur der Zwischenfall von Otto's III. Tod und Heinrichs II. Wahl schob endlich den ärgerlichen Zwist in den Hintergrund, und Heinrichs Vermittlung machte demselben, wiewohl erst 1007, zu Gunsten Bernwards ein Ende. Zwar fing nach Bernwards Tod (1023) und abermals nach Heinrichs II. Tod (1024) der Bischof Aribo von Mainz gegen den Bischof Godehard von Hildesheim den Streit wieder an, aber zuerst trat ihm Kaiser Heinrich und dann Kaiser Konrad II. entgegen; auch in den Synoden zu Seligenstadt 1026, Frankfurt 1027, Geizlich und Palithi fand Aribo keine Stütze und versöhnte sich endlich 1029 zu Merseburg mit Godehard (Mon. Germ. SS. IV, 764; Harenberg 637 sq.; Binterim, Concilien III, 370 ff.). So blieb Gandersheim unter der Jurisdiction der Bischöfe von Hildesheim, bis zu Anfang des 13. Jahrhunderts die Abtissin Mathilde I. (gest. 1224), in neue Streitigkeiten mit Bischof Hartbert verwickelt, von Papst Innocenz III. für alle Zukunft die Exemtion des Klosters erlangte (Hardenberg 104 sq.). — Auf Gerberga folgte die genannte Sophie (gest. 1039) und auf diese ihre Schwester Adelheid I. (gest. 1044), beide mit vielen Kenntnissen geschmückte Frauen, welche bereits reichsfürstliche Rechte genossen. Schon die letztere, noch mehr aber die Abtissin Beatrix, Tochter Kaiser Heinrichs III., vergaben, gutentheils gezwungen, die Stiftsbesitzungen an den benachbarten Adel zu Lehen, so daß dadurch die Nonnen sich selbst in Nahrung und Kleidung sehr verkürzt sahen. Heinrich III. half diesen Mißständen bald ab, aber nach seinem Tode fingen sie von Neuem an, und dagegen traten selten wieder Heinriche auf. Die Reihenfolge der Abtissinnen nach Beatrix (gest. 1061) ist folgende: Adelheid II., eine andere Tochter Kaiser Heinrichs III., gest. 1095; Adelheid III., Schwester Adelheids II., gest. 1101; Frederunda, gest. 1109; Agneta, aus polnischem Königsgeschlecht; Bertha I., gest. 1130; Luitgardis II., gest. 1151; Adelheid IV., gest. 1184, eine sehr fromme und würdige Frau; Adelheid V., gest. 1195, Landgräfin von Thüringen, wackere Abtissin; Mathildis I., gest. 1224, deren Notar Eberhard ein metrisches Chronicon Gandersheims in deutscher Sprache abfaßte; Bertha II., gest. 1251; Margaretha I., gest. 1304; Mathildis II., gest. 1316; Sophia II., gest. 1332; Judith, gest. 1357, der man, vielleicht ungegründet, die wohl schon vor ihr vorhandene Relaxation der klösterlichen Zucht zuschreibt; Ermengardis, gest. 1358, welche die Aufnahme von Wittwen in's Stift verbot; Luitgardis III., eine vorzügliche Vorsteherin und Wirthschafterin, gest. 1402; Sophia III., gest. 1412; Agneta II., gest. 1439, welche die Disciplin reformirte; Elisabetha, gest. 1452, die ein ärgerliches Leben führte und im Banne starb; Walburgis, welche ihr Amt 1468 an Sophia cedirte, letztere gest. 1485; Agneta III., eine feste, würdige Frau, um Zucht, Schulen und Wissenschaft bemüht, gest. 1507; Gertrud, gest. 1531, einfältig, deren Coadjutrix Katharina eine sittenlose Frau war; Maria, gest. 1539. Unter der Abtissin Clara aus dem Hause Braunschweig führte der schmalkaldische Bund 1542 mit Gewalt die Reformation in Gandersheim ein; aber als der treukatholische Herzog Heinrich jun., Clara's Vater, 1547 der Gefangenschaft ledig wurde, ließ er die lutherischen Eindringlinge aus dem Stifte jagen. Auf sein Geheiß resignirte übrigens Clara 1547 auf die Abtei und heiratete. Ihre Nachfolgerin Magdalena, aus vornehmem böhmischen Geschlechte, gest. 1577, traf das Loos, zusehen zu müssen, wie der lutherische Eiferer Herzog Julius von Braunschweig dem Stifte das Lutherthum aufdrang. Die letzte katholische Abtissin war Margaretha, der vorigen Schwester; sie starb 1589. Uebrigens dauerte das unmittelbare Reichsfrauenstift mit seinen lutherischen Abtissinnen und Stiftsfräulein fort bis 1802, in welchem Jahre Braunschweig die Güter an sich zog. (Vgl. Agii vita Hathumodae in Mon. Germ. IV, 165 sq., deutsch von Rückert, Stuttgart 1845; De primordiis coenobii Gandersh., Mon. Germ. IV, 306 sq.; Eberhards Reimchronik von Gandersheim, neue Ausgabe von Weiland in Mon. Germ., deutsche Chroniken II, 385 [vgl. Hasse, Reimchronik des Eberhard, Göttinger Dissert. 1872]; Leukfeld, Antiq. Gandersh., Guelpherbyt. 1709; Harenberg, Historia ecclesiae Gandersh. diplomatica, Hannov. 1734; Grashof in den Studien aus dem Benedictiner- u. Cistercienser-Orden, 1884 ff.; Hase, Mittelalt. Baudenkmäler Niedersachsens, Hannover 1870, III.) [Braunmüller O. S. B.]

Ganganelli, s. Clemens XIV.

Gangra, Stadt in Kleinasien und Metropole der Provinz Paphlagonien. Daß hier um die Mitte des 4. Jahrhunderts eine Synode gegen gewisse hyperascetische Irrlehrer stattfand, berichten Sokrates (H. E. 2, 43) und Sozomenus (H. E. 4, 24); während aber der letztere die Synode in allerdings unbestimmten Ausdrücken vor die antiochenische Synode des Jahres 341 setzt, stellt Sokrates sie hinter die constantinopolitanische Synode von 360. Tillemont u. A. lassen die Synode von Gangra bald nach dem ersten allgemeinen Concil (325) gehalten werden, da in den Conciliensammlungen ihre Beschlüsse unmittelbar hinter den Acten der Synode von Nicäa aufgenommen sind, und nach einigen Nachrichten Hosius von Corduba (s. d. Art.) als

Synodalmitglied erscheint; dieser aber, sagt man, sei von Sylvester, der vom Jahre 314—335 auf dem Stuhl Petri saß, als päpstlicher Legat dahin gesandt worden. Die Brüder Ballerini (Op. S. Leon. III, p. XXIV) dagegen vertreten die Meinung, daß die Synode zwischen 362 bis 370 stattgefunden habe. Mehr übereinstimmend ist die Annahme, die Secte, gegen welche die Synode auftrat, habe den Bischof Eustathius von Sebaste (s. d. Art.) zu ihrem Stifter und thätigsten Beförderer gehabt. Hierbei begreift sich aber nur nicht recht, wie der hl. Basilius von Cäsarea, welcher in seinen Briefen (z. B. 244. 251) über die Umtriebe des genannten Eustathius sich wiederholt beschwert, nicht auch davon Erwähnung thut, daß Eustathius und seine Sache von der Synode zu Gangra gerichtet worden sei. Sodann befand sich Eustathius unter der Gesandtschaft an Papst Liberius und mußte wie seine Collegen vor der Audienz das nicänische Glaubensbekenntniß ablegen; sicherlich, sagt man nun, würde von ihm mehr gefordert worden sein, wenn er als Stifter und Ausbreiter einer verurtheilten Secte bekannt gewesen wäre. Ceillier (Auteurs eccl. III, 514) verlegt darum die Synode erst in die Zeit nach der Abfassung der Briefe des hl. Basilius (376). Baronius aber gibt die durch kein weiteres Document gestützte Hypothese, als Sectenstifter sei der bei Epiphanius (Haer. 40, 1) genannte Eutactus zu betrachten. Aus den Acten der Synode selbst (bei Mansi II, 1095 sq.; Hard. I, 529 sq.) ergibt sich, daß die Secte die mönchische Ascese als allgemeine Pflicht erklärte und den Reichen und Verheirateten keine Hoffnung bei Gott gestatten wollte. Frauen verließen ihre Männer und Kinder, schnitten sich die Haare ab und hüllten sich in männliche Ascetenkleider, Sklaven entwichen ihren Herren unter dem Vorwande der Frömmigkeit; in den Häusern der Verheirateten wollten sie nicht beten, am Opfer verheirateter Priester nicht Theil nehmen; sie verboten den Genuß des Fleisches, fasteten am Sonntage, nicht aber an den kirchlichen Fastenzeiten, veranstalteten Privatconventikel und verwarfen die gottesdienstlichen Zusammenkünfte zu Ehren der Martyrer. Gegen diese falschen Grundsätze stellte die Synode 20 Canones auf und begleitete dieselben mit einem Synodalschreiben, worin die versammelten Bischöfe, um Mißdeutungen abzuweisen, die Veranlassung ihres Zusammentrittes darstellen und den Sinn entwickeln, welcher ihren Entscheidungen unterlegt werden solle. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 777 ff.) [Fritz.]

Garasse (Garassus), Franz, Schriftsteller und Prediger aus der Gesellschaft Jesu, wurde zu Angoulême im J. 1585 geboren; im J. 1601 trat er in die Gesellschaft ein, wirkte zuerst als Lehrer und betrat dann als beliebter Prediger die Kanzeln der ersten Kirchen Frankreichs und Lothringens. Eine feurige Einbildungskraft, viel Belesenheit und Gewandtheit im Ausdruck befähigten ihn zu diesem Amte; aber der verderbte Geschmack seiner Zeit verleitete ihn nicht selten zu Ausschreitungen über die Grenzen des guten Geschmacks. Es wurde ihm vorgeworfen, daß er ebenso durch viele ungehörige, zum Theil spaßhafte Anekdoten, durch allzuheftige satirische Ausfälle gegen die Feinde der Religion, durch Sonderbarkeit in der Wahl seiner Themate, als durch wirkliche Beredsamkeit die Menge anziehe. Ein großer Hang zur Satire blieb Garasse sein Leben hindurch eigen, und Maßlosigkeiten hierin vereitelten zum Theil den Erfolg seiner gut gemeinten Schriften gegen die Feinde der Religion, Atheisten und Libertiner, indem sie die Gegner mehr erbitterten als gewannen. Seine literarischen Arbeiten verriethen im Allgemeinen große Belesenheit; aber man vermißte Ordnung und Klarheit; auch waren sie nicht frei von historischen und chronologischen Verstößen. So gab er seinen Feinden wenigstens einen Anhaltspunkt zu der Beschuldigung, daß er einen großen Theil der lächerlichen und possenhaften Anekdoten, die er auf Kosten der Ungläubigen und Religionsfeinde erzählte, selbst erfunden habe. Uebrigens muß man bedenken, daß seine Hauptgegner auch die geschworenen Feinde seines Ordens waren, die Freunde der Parlamentsräthe, die nachmaligen Väter des Jansenismus. Unter ihnen stand obenan der Abt von St. Cyr, welcher Garasse den — übrigens bei den Jansenisten geläufigen — Vorwurf machte, er habe gerade durch seine Polemik gegen die Ungläubigen, besonders in seinem Hauptwerke (Doctrine curieuse), einen großen Theil der schmutzigen Anekdoten, leichtfertigen Scherze und blendenden Witze der Libertiner, indem er sie widerlegen wollte, wieder aufgewärmt und dem Volke zugänglich gemacht. Solchen Männern konnte es ein Mitglied der Gesellschaft Jesu, wie er es auch anfangen mochte, keineswegs recht machen. Uebrigens geben auch die Literarhistoriker seiner eigenen Gesellschaft zu, daß Garasse wirklich durch Mangel an Discretion und durch zu große Nachgiebigkeit gegen seinen Hang zur Satire gefehlt und den Erfolg seiner Schriften zum Theil vereitelt habe. Voltaire fand daher gute Gelegenheit, sich an ihm auszulassen. Im persönlichen Umgange war dieser Mann, der sonst eine so spitzige Feder führte, äußerst sanft und liebenswürdig. Er starb zu Poitiers, wo er — nach Einigen in einer Art Exil lebend —, bei ausbrechender Seuche nach seinem inständigen Begehren zur Krankenpflege in's Spital zugelassen, mit einer heldenmüthigen Hingabe den Siechen wartete. Noch mit ermattender Zunge setzte er seine trostreichen Zusprüche an die Kranken fort, bis er endlich erlag (14. Juni 1631). Von den Schriften dieses Auctors, der sich auch durch poetische Versuche bekannt gemacht, sind zu nennen: 1. Elegiarum de funesta morte Henrici Magni lib. sing., Pictav. 1611. 2. Sacra Rhemensia, Carm. heroico nomine Colleg. Pictav. oblata Ludovico XIII., ibid. 1611. 3. Andreae Sciopii, Casparis fratris, Elixir.

Calvinisticum etc. cum testamentario Anti-Cottonis Codice nuper invento. In ponte Charentonio (Antverpiae) 1615. Unter dem Namen des Scioppius, dieses so beißenden Schriftstellers, griff hier Garasse, sein Vorbild in Schärfe der Schreibart nachahmend, die Calvinisten an. 4. Andreae Scioppii, Casp. frat., Horoscopus Anti-Cottonis, ejusque germanorum, Martillerii et Hardevillerii vita, mors, cenotaphium, apotheosis, Antverp. 1614, Ingolstad. 1616. P. Cotton, Beichtvater Heinrichs IV., hatte bekanntlich in seiner Lettre déclaratoire de la doctrine des Pères Jésuites conforme à la doctrine du concile de Trente 1610 die Lehre der Jesuiten auseinandergesetzt und vertheidigt. Dagegen erschien eine polemische Schrift oder vielmehr Satire, „Anti-Cotton" betitelt, als deren Verfasser man Pierre de Coignet nannte. Garasse nun liefert hier eine Widerlegung dieser Widerlegungsschrift, zugleich eine Polemik gegen die Schriften der Hardevillier, Martelière, Montholon in Sachen der Universität Paris gegen die Jesuiten. 5. Le banquet des Sages, par Ch. de l'Epinoeil (pseudon.), 1617, nach ihrem Erscheinen unterdrückt. 6. Le Rabelais réformé par les Ministres etc., Paris 1617, eine satirische Schrift gegen calvinische Prediger, namentlich gegen Moulin, den Garasse beschuldigt, daß er einen neuen Rabelais vorstellen wolle. 7. Recherche des recherches et autres oeuvres de M. Etienne Pasquier etc., Paris 1622 — eine Kritik gegen den Parlamentsrath Pasquier, der sich in maßlosen Ausfällen gegen die Gesellschaft Jesu, selbst gegen ihren Stifter ergangen. Pasquiers Söhne vertheidigten ihren Vater in der Schrift Défense pour Et. Pasquier, Paris 1624, nachmals (1627) Antigarassus betitelt. Beide Schriften, sagt Abbé d'Artigny, seien ein wahres Wörterbuch von Injurien und gallichten Ausfällen (vgl. de Backer, Biblioth. des écrivains de la Comp. de Jésus, Liège 1853, I, 328). 8. La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'état, à la religion et aux bons moeurs, combattue et renversée par le P. Fr. Garassus, 1624. Ogier, der als Prediger damals einen Namen hatte, ließ dagegen erscheinen: Jugement et censure etc., Paris 1623. De Backer sagt über dieses Werk Garasse's: Oeuvre d'un style bouffon, nullement appropriée à la gravité du sujet. 9. Garasse schrieb zu seiner Vertheidigung: Apologie du P. Fr. Garassus, Paris 1624. 10. La somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne, Paris 1625. Die Sorbonne censurirte daraus verschiedene Sätze (16. Sept. 1626), und es läßt sich nicht läugnen, daß mehrere unter diesen der natürlichen Vernunft zu viel Kraft zuschreiben. Andere Sätze enthalten bizarre, zum Theil unklare, mißverständliche Behauptungen (vgl. d'Argentré, Collect. judicior. II, 2, 228 s.). Der Abt von St. Cyr schrieb dagegen: Réfutation de l'abus prétendu et la découverte de la véritable ignorance et vanité du P. Garasse, Paris 1626. Hierauf ein größeres Werk: La somme des fautes en la somme th. du P. Garasse, par Alex. de l'Excluse, Paris 1626. Manche behaupten, es sei dieser Streithandel der erste Anlaß, „die Helena", gewesen zu dem langwierigen Kriege zwischen den Jansenisten und Jesuiten (s. Bayle, Dictionnaire, s. v. Garasse). Der Angegriffene verfaßte in dieser seiner Sache mehrere Vertheidigungsschriften (s. bei de Backer in dem angeführten Werke und in den älteren literarhistor. Werken von Southwell, Alegambe, dann bei Nicéron, Mémoires XXXI; Marchand d'Artigny, Nouvelles mémoires III). Mehrere nachgelassene Manuscripte erwähnt de Backer (l. c.), unter andern: Patrum Soc. Jesu Parisiens. de absoluta Christianissimi Regis potestate declaratio, veranlaßt durch das Buch des Jesuiten Santarelli (De haeresi, Romae 1625), worin der Satz von der potestas indirecta des Papstes über die Fürsten vorgetragen war, und durch den hieraus entsprungenen Conflict. [Kerker.]

Garcia de Loaysa, der 39. magister generalis des Ordens der Dominicaner, Beichtvater Kaiser Karls V., Bischof von Osma, nachher Cardinal und Erzbischof von Sevilla, stammte aus einer sehr vornehmen Familie aus Talavera, legte noch jung den Habit der Dominicaner zu Salamanca an, wurde, weil hier die strenge Disciplin seine schwachen Kräfte überstieg, in den Convent St. Paul nach Peñafiel geschickt und legte daselbst 1495 die Ordensprofeß ab. Da er auf den Schulen große Fortschritte in den Wissenschaften machte und damit eine seinem Stande gemäße Frömmigkeit verband, setzte man ihn schon frühzeitig auf die Lehrstühle der Philosophie und Theologie und übertrug ihm gleichzeitig, was nur selten geschah, das Amt eines Conventsrectors. Als er 1518 in der Eigenschaft eines Provinzials zu einer allgemeinen Congregation seines Ordens nach Rom reisen mußte, wurde er mit allgemeiner Uebereinstimmung an die Stelle des Thomas di Vio zum Magister des Ordens gewählt. Nach der Visitation der Ordenshäuser im Königreich Sicilien erhielt er zu Rom vom Papste Leo X., bei dem er in hohem Ansehen stand, für zwei Jahre die Erlaubniß, auch die Dominicaner-Convente anderer Reiche zu besuchen, und kehrte nach Spanien zurück, um hier dieses Geschäft zu beginnen. Hier lernte ihn Kaiser Karl V. kennen und wurde von seinen Geistesgaben, seiner Klugheit, seiner Beredsamkeit und seiner Frömmigkeit so eingenommen, daß er ihn 1523 zu seinem Beichtvater und Rath erkor und in sein ganz besonderes Vertrauen zog; um ihn aber zu diesem Behufe unbehindert zu haben und desto inniger an sich zu fesseln, beförderte er ihn mit päpstlicher Zustimmung auf den bischöflichen Stuhl von Osma. Die bischöfliche Weihe empfing Garcia im J. 1524; bald folgten andere Aemter

und Würden nach, wie die Stelle eines Mitgliedes des geheimen Rathes, die Präsidentschaft des indischen Rathes und die Generalpräfectur der Cruzada. Garcia war ganz der Mann, dem Kaiser gute Dienste zu leisten; sein Scharfsinn, sein Verstand und seine Klugheit befähigten ihn dazu, und eine große, wenn auch edle und rücksichtsvolle Freimüthigkeit, wie sie z. B. aus seiner im Geheimrathe gehaltenen Rede an Karl in Frage der Loslassung des Königs Franz von Frankreich aus der Gefangenschaft hervorleuchtet (Masenius, Anima historiae hujus temporis in puncto Caroli V. et Ferdinandi I., Col. Agripp. 1672, 124), erhob ihn hoch über den niedrigen Troß gemeiner Fürstenschmeichler. Einem solchen Manne konnte es am Neide der Höflinge nicht fehlen, und eine Hofintrigue, scheint es, bestimmte Karl gegen seine Neigung, ihn von sich zu entfernen. Bei seiner Anwesenheit zu Bologna behufs seiner Krönung erwirkte er für Garcia, der mit ihm nach Bologna gekommen war, von Papst Clemens VII. 1530 den Cardinalshut; gleichzeitig wurde Garcia auf den bischöflichen Sitz zu Siguenca versetzt. Im folgenden Jahre erhielt er das Erzbisthum Sevilla. Garcia ging jetzt mit dem Papste nach Rom, wo er den spanischen Kirchenangelegenheiten vorgesetzt wurde und sich die allgemeine Achtung verschaffte. Seine Lebenstage beschloß er jedoch nicht in Italien, sondern in seinem Vaterlande Spanien, wohin er mit kaiserlicher Einwilligung zurückkehrte; er starb als Erzbischof von Sevilla und Generalcommissar der Inquisition 1547 (Quétif et Echard, Scriptores Ord. Praed. II, 39). G. Heine fand in dem spanischen Reichsarchiv zu Simancas Garcia's Briefe an Kaiser Karl V., geschrieben in den Jahren 1530—1532 (in's Deutsche übersetzt Berlin 1848), welche für die Geschichte der Reformation und der damaligen Zeit wichtig sind, der Freimüthigkeit und den Talenten ihres Verfassers Ehre machen und den Beweis liefern, wie der Kaiser in allen wichtigen Angelegenheiten sich mit ihm zu besprechen pflegte. [Schrödl.]

Garcia, Nicolaus, spanischer Canonist aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts. Ueber dessen Lebensverhältnisse ist kaum etwas Anderes zu erfahren, als was der Titel und die Vorrede der Venetianer Ausgabe (1629) des von ihm verfaßten Tractatus de beneficiis gibt. Darnach war er Professor der Rechte in seiner Vaterstadt Avila und Canonicus daselbst. Der Veranstalter der citirten Ausgabe wußte den Verfasser bereits verstorben; doch er so wenig, wie Nicolaus Antonio (Bibliotheca hispana nova II, Matr. 1788, 153) gibt das Todesjahr an. Nur als Vermuthung wird an letzterem Orte ausgesprochen, daß Garcia zu Rom Familiar des Auditors der Rota, Ferdinand Pacheco, späteren Bischofs von Badajoz und nachher von Cuença, gewesen sei; er soll desselben Decisiones Rotae handschriftlich besessen haben und an deren Herausgabe nur durch den Tod verhindert worden sein. Das Werk De beneficiis besteht aus zwei Theilen, deren erster 1609 in Saragossa, zweiter 1613 in Madrid erschien. Später folgten mehrere Auflagen, welche beide Theile in einem Folioband geben (Antwerpen 1618, Genua 1636). Das Werk ist sehr eingehend gearbeitet und werthvoll durch die Mittheilung zahlreicher Entscheidungen der Rota und Congregatio concilii. Noch heute gilt es für das Beneficialrecht als classisch. — Ein anderer spanischer Canonist Nicolaus Garcia, welcher 1745 starb, hinterließ einen Commentar zu den Decretalen, welcher 1730 zu Sevilla gedruckt wurde. [R. v. Scherer.]

Gardiner, Stephan, Bischof von Winchester und Lordkanzler von England, wurde zu Bury St. Edmund's (Grafschaft Suffolk) zwischen 1483 und 1495 geboren und erhielt seine Ausbildung in der Trinity Hall zu Cambridge, wo er sich bald durch seine ausgedehnte classische Bildung großen Ruf erwarb. Im J. 1520 erlangte er das Doctorat in beiden Rechten und darauf den Posten eines Vorstehers der Trinity Hall. Der Herzog von Norfolk, dessen Kinder Gardiner unterrichtete, lenkte Wolsey's Aufmerksamkeit auf den gewandten und ehrsüchtigen Gelehrten. Zum Secretär des Cardinals befördert, erwarb er sich dessen Vertrauen in einem solchen Maße, daß dieser ihn „sein anderes Selbst" nannte. Von seinem diplomatischen Talent legte Gardiner 1525 durch den Entwurf zu einem Frieden mit Frankreich glänzende Proben ab. Damit gewann er die Gunst Heinrichs VIII., in welcher er sich bis zum Tode des Königs (1547) zu erhalten wußte. Leider behauptete Gardiner dieselbe auf Kosten seines Gewissens. Nachdem die Sendung des Dr. Knight zur Erlangung der Auflösung der Ehe Heinrichs VIII. mit Katharina von Aragonien ohne Ergebniß in Rom geblieben, wurde Gardiner in Gemeinschaft mit dem königlichen Kaplan Eduard Fox zu weiteren Verhandlungen an Clemens VII. 1528 abgeordnet. Am 29. März von dem eben aus der Engelsburg entflohenen Papste zum ersten Mal in Orvieto feierlich empfangen, verfocht Gardiner in einer Reihe von Conferenzen die Ungültigkeit der Ehe seines Königs mit einem Eifer, der nicht frei von Leidenschaft war und nicht selten die Grenzen der Hochachtung gegenüber dem Oberhaupt der Kirche überschritt. Gardiners Briefe lassen erkennen, daß Clemens VII. eine durchaus ruhige und würdige Haltung bewahrte und nur versprach, dem König zu Willen zu sein, soweit sein Gewissen und das kirchliche Recht es gestatteten. Mit dem am 13. April 1528 an Wolsey zur Untersuchung der Gültigkeit der Ehe Heinrichs ergangenen päpstlichen Commissorium war man in London nicht zufrieden. Die Clausel prout animo conscientiaeque tuae juris ratio persuaserit ließ die Möglichkeit einer Berufung seitens der Königin an den heiligen Stuhl offen. Demzufolge erhielt Gardiner den Auftrag, dem

Papste weitere Zugeständnisse abzuringen unter gleichzeitiger Aufkündigung der Obedienz Englands gegen den heiligen Stuhl. Clemens VII. genehmigte daraufhin am 8. Juni 1528 die Abordnung des Cardinals Campeggio nach England; den Erlaß einer Bulle, welche nach Gardiners Antrag die Ungültigkeit der königlichen Ehe aussprechen sollte, lehnte dagegen der Papst auf Grund eingehender Besprechungen mit Cardinal Pucci und Simoneta, dem Decan der Rota, energisch ab. Im Juni 1529 in England angekommen, stieg Gardiner von Tag zu Tag in der Gunst des Königs. Er wurde Staatssecretär, Archidiacon von Leicester und im December 1531 Bischof von Winchester. An dem von Erzbischof Cranmer behufs Auflösung der Ehe des Königs zu Dunstable 1533 abgehaltenen Gericht nahm Gardiner als Vertheidiger des Monarchen Theil. Die am 19. Mai 1536 erfolgte Hinrichtung Anna Boleyns bezeichnet einen Wendepunkt im Leben Gardiners. Von jetzt an gehörte er jener conservativen Partei an, deren Theologie in den sog. sechs Artikeln vom J. 1541 niedergelegt wurde. Im J. 1536 erschien Gardiners Werk De vera obedientia. Der letzte Zweck desselben liegt in der Vertheidigung der Ehescheidung des Königs; erst in zweiter Linie will es den päpstlichen Primat bekämpfen. Gardiner verflüchtigt diesen zu einem „Primat des Eifers", während die Begründung der königlichen Suprematie den Einfluß des Nominalismus offen zur Schau trägt. Mit Recht urtheilte Pole in einem Briefe an Contarini über diese unklare Theologie: „Nicht ohne Geschick verfaßt, stützt das Buch sich auf höchst leichtfertige Gründe" (Dittrich, Contarini-Regesten 81; Biographie Contarini's, Braunsberg 1885, 429). Abgesehen von der Verwerfung des Primates, bekundete Gardiner sich als entschiedenen Gegner der Reformation. Als die deutschen Protestanten Heinrich VIII. Vorschläge zur Annahme der Augsburger Confession mit der Bitte um materielle Hilfe 1535 unterbreiteten, lehnte der König auf den Rath Gardiners dieselben ab. Im J. 1538 trafen Mykonius, Burghart und Boineburg zu weiteren Verhandlungen in London ein. Heinrich VIII. zog den als Gesandter in Frankreich weilenden Gardiner wieder in's Vertrauen. Auf seinen Rath mußten die Vertreter der deutschen Protestanten resultatlos abziehen. Im J. 1541 erschien Bischof Gardiner auf dem Reichstag zu Regensburg, wo er den Kaiser zur Anbahnung einer Wiedervereinigung Englands mit dem heiligen Stuhl vermögen sollte (Sander 152). Daß Gardiner in diesem Sinne, wenngleich ohne Erfolg, thätig war, bekunden Morone's Depeschen aus Regensburg (Dittrich im Histor. Jahrb. IV, 627). Gegen Butzer richtete Gardiner 1546 ein Schreiben De impudenti ejusdem pseudologia conquestio. Mit dem am 27. Januar 1547 erfolgten Tode Heinrichs VIII. war Gardiners Sturz besiegelt. Die protestantische Partei, an deren Spitze Protector Somerset und Erzbischof Cranmer standen, brachte ihn zur Haft, aus welcher er 1548 auf wenige Monate entlassen wurde, um dann bis zum August 1553 hartes Gefängniß zu erdulden. Die nächste Veranlassung zu seiner Verurtheilung bildete eine am 29. Juni 1549 am St.-Pauls-Kreuz in London gehaltene Predigt, in welcher er den Primat zwar verwarf, aber die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacrament lehrte. Aus dem Kerker bekämpfte er das unter dem Einfluß Cranmers entstandene Homilienbuch mit demselben Geschick, wie die vom Dichter Udal besorgte englische Uebersetzung der Erasmischen Paraphrase des N. T., welche jede anglicanische Kirche besitzen mußte. Unter Königin Maria 1553 zum Lordkanzler ernannt, war Gardiner bestrebt, als Staatsmann wie als Bischof seine vormaligen Verirrungen zu sühnen. „Liebe Zuhörer," sagte er in einer seiner letzten Predigten am St.-Pauls-Kreuze, „laßt euch belehren, daß Katholicismus und Papstthum durch keine Erdenmacht getrennt werden können. Sie werden vereinigt bleiben bis zum Ende der Zeiten." Zum Zeugniß dieser Sinnesänderung verfaßte er die Palinodia. Die im Dom von Winchester 1554 von ihm vollzogene Vermählung Königin Maria's mit Philipp II. überlebte er um ein Jahr. Am 12. November 1555 entschlief er in seinem Palast bei Vermondsey. Stapleton (Counterblast 368) meldet, in der letzten Krankheit habe Gardiner sich die Leidensgeschichte vorlesen lassen und bei dem Text über Petri Fall ausgerufen: Ego exivi, sed nondum flevi amare! Gardiner ist der geistig bedeutendste Prälat während des englischen Schismas (1536—1553), ein ächter Vertreter jener Theologie, welche mit einem Katholicismus ohne Papst das Christenthum retten zu können vermeinte. Er hat die bittern Früchte des Staatskirchenthums vollauf gekostet. Daß er aber Andersgläubige seiner Kirchenpolitik geopfert und die Hinrichtungen der „Ketzer" von 1539—1547 veranlaßt, ist eine von Fox in der Geschichte der englischen Martyrer ausgestreute und von Burnet und Froude wiederholte Verleumdung, deren Haltlosigkeit Maitland und Dixon (I, 166; II, 91. 257. 332) unwiderleglich dargethan haben. (Vgl. S. R. Maitland, Essays on subjects connected with the Reformation in England, London 1849; Rob. Lemon, Calendar of State Papers 1547—1580, London 1856; J. S. Brewer, Letters and State Papers of the Reign of Henry VIII., vol. IV, Introduction, 1524—1530; S. H. Burke, The Men and Women of the English Reform., 4 voll., London 1871—1884; Nicol. Sander, Rise and Growth of the Anglican Schism. Translated with Introduction and Notes by David Lewis, London 1877; R. H. Dixon, History of the Church of England from the Abolition of the Roman Jurisdiction, 3 voll., London 1878—1885; Jos. Gillow, Biographic. Dictionary of the English Catholics, London 1885, II, 368—386.) [Bellesheim.]

Garet, Johannes, 1. ein Regularcanoniker vom Orden des hl. Augustin, geboren um 1499, gestorben zu Löwen am 21. Januar 1571, ist der Verfasser mehrerer bedeutender apologetischer Werke: Omnium aetatum et nationum in veritatem Corporis Christi in Eucharistia consensus, Antw. 1561. 1565. 1569; Sacrificii missae, precum, caeremoniarumque nec non epithetorum ejus assertio, ib. 1561. 1569. 1575; Mortuos vivorum precibus adjuvari ex ss. patribus assertio, ib. 1564. 1575; De sanctorum invocatione, Gand. 1570. Der Gelehrtenruhm, welcher später dem Jansenisten Arnauld wegen der Abfassung der Perpétuité de la foi zu Theil wurde, beruht zu einem großen Theile auf der starken Ausbeute dieser Werke Garets. — 2. Ein Mauriner, geboren 1617 zu Havre-de-Grâce, gestorben 1694 zu Jumièges, besorgte in zwei Foliobänden eine herrliche Edition der Werke Cassiodors, Rouen u. Paris 1679. [Streber.]

Garizim (גְּרִזִּים, LXX Γαριζίν oder Γαριζείν) hieß der dem Ebal südlich gegenüberliegende Berg, der mit diesem das Thal bildete, in welchem Sichem, jetzt Nablus, lag. Von dem Garizim, als dem südlich liegenden, wurde nach Moses' Anordnung unter Josue der Segen über die Beobachter des Gesetzes ebenso, wie vom Ebal der Fluch über die Uebertreter ausgesprochen (s. d. Art. Ebal; Deut. 11, 29. Jos. 8, 33). Außerdem wird er in der heiligen Schrift nur noch einmal bei der Geschichte Abimelechs Richt. 9, 7 erwähnt. Josephus bezeichnet ihn als den höchsten Berg Samariens (Antt. 11, 8, 2), und neuere Reisende beschreiben ihn als anmuthig und fruchtbar (Winer, Realw. s. v.). Die Ableitung des Namens ist unsicher; Gesenius (im Thesaur. s. v.) leitet ihn von גְּרִזִּי her, so daß הַר גְּרִזִּים so viel als mons Gerizaeorum wäre. In der nachexilischen Zeit bauten die Samaritaner auf Garizim einen Tempel, welcher dem jerusalemischen entsprechen und demselben Gott wie dieser geweiht sein sollte (Jos. Antt. 13, 9, 1). Als aber die Religionsverfolgungen unter Antiochus Epiphanes gegen die Juden ausbrachen, suchten sich die Samaritaner dadurch sicher zu stellen, daß sie eine Gesandtschaft an den syrischen König abordneten mit der Bitte, ihr bisher anonymes Heiligthum (τὸ ἀνώνυμον ἱερόν) dem Zeus Hellenios dediciren zu dürfen, was natürlich gern gestattet wurde (Jos. Antt. 12, 5, 5); nach 2 Mach. 6, 2 jedoch wäre es auf Befehl des Antiochus nach Zeus Xenios genannt worden. Lange dauerte jedoch dieses Heiligthum nicht, sondern nach ungefähr zweihundertjährigem Bestande wurde es von dem Machabäer Johannes Hyrcanus schon wieder zerstört (Jos. Antt. 13, 9, 1). Aber auch nachher galt der Berg den Samaritanern als ein heiliger (Joh. 4, 20; Jos. Antt. 18, 4, 1; Bell. Jud. 3, 7, 32), und noch jetzt wird er von ihnen der heilige und der gesegnete Berg genannt. (Vgl. Calmet, Diction. bibl. s. v.; Palest. Explor. Fund 1873, 67; 1876, 190; 1879, 20.) [Welte.]

Garlandius, s. Johannes von Garland.

Garnett, Heinrich, S. J., Oberer der englischen Mission während der Katholikenverfolgung unter Elisabeth und Jacob I., geboren zu Nottingham 1555, um des Glaubens willen zu London gehängt und geviertheilt den 3. Mai 1606, einer der hervorragendsten englischen Martyrer, deren Seligsprechungsproceß gegenwärtig in Rom geführt wird. Seine Eltern, Briant Garnett, Lehrer an der Free Grammar School zu Nottingham, und Alice Jay, waren Protestanten. An dem berühmten Collegium des „William of Wykeham" zu Winchester, wo er seine Erziehung erhielt, zeichnete er sich so sehr aus, daß man ihm für die Fortsetzung seiner Studien in Oxford die glänzendsten Erfolge in Aussicht stellte. Er hatte indeß die Lehre der katholischen Kirche näher kennen gelernt, und weder jene glänzenden Aussichten, noch die Abmahnungen seiner sonst katholisirenden Professoren Stemp und Johnson vermochten ihn abzuhalten, dem Rufe der Gnade zu folgen. Nachdem er convertirt, reiste er über Spanien nach Rom und trat dort 11. September 1575 in die Gesellschaft Jesu. Sein Noviziat daselbst machte er unter dem angesehenen Asceten P. Fabio de Fabiis, seine Studien unter den PP. Clavius, Suarez, Bellarmin, Pererius u. A. Zum Priester geweiht, wurde er erst Pönitentiar bei St. Peter, dann Professor des Hebräischen am römischen Colleg, und als der bekannte Kalenderreformator P. Clavius erkrankte, dessen Stellvertreter als Professor der Mathematik und Astronomie. P. Clavius bot Alles auf, ihn in Rom zu behalten; Garnett ward indeß gleichzeitig mit P. Robert Southwell, dem geistlichen Schriftsteller und Dichter, der englischen Mission zugetheilt. Beide verließen Rom 8. Mai 1586 und langten 7. Juli in England an. Schon 1587 wurde Garnett an Stelle des P. Weston zum Obern der englischen Mission ernannt und bekleidete diesen schwierigen, unendlich mühseligen und gefahrvollen Posten bis zu seinem Tode. Den 8. Mai 1598 legte er seine Profeß ab. Tiefe Frömmigkeit und gründliche Tugend, große Umsicht und Geschäftsgewandtheit, vielseitiges Wissen und liebenswürdige Bescheidenheit erwarben ihm bei den englischen Katholiken großes Ansehen und maßgebenden Einfluß. Von den Kirchenverfolgern ward er als the great Jesuit gründlich gehaßt und unablässig verfolgt. Mit standhaftem Heldenmuth trotzte er der steten Lebensgefahr, mit staunenswerther Klugheit und Besonnenheit arbeitete er 18 Jahre lang mitten unter seinen protestantischen Verfolgern, ohne daß es den Priesterjägern gelungen wäre, seiner habhaft zu werden oder sein segensreiches Wirken durchgreifend zu hemmen. Bei seiner Ankunft fand er einen einzigen Jesuiten, der noch auf freiem Fuße stand; bei seinem Tode hinterließ er vierzig Missionspriester seines Ordens, welche,

praktisch vertheilt, zu ihrem schwierigen Apostolat tüchtig herangeschult, durch weise Organisation verbunden, trotz aller List und Gewalt der kirchenfeindlichen Staatsmänner eine ausgedehnte Missionsthätigkeit entfalteten. P. Robert Parsons, der als Präfect der englischen Mission zu Rom den genauesten Einblick in sein Wirken erhielt, erklärte, daß während seiner 18jährigen Amtsverwaltung nie eine bedeutende Klage über ihn nach Rom gelangte: mit solcher Klugheit und Sanftmuth wußte Garnett, mitten unter den schwierigsten Verhältnissen, seine weitverstreuten Untergebenen zu leiten. Unter zehn verschiedenen Namen reiste er fast beständig im ganzen Lande umher, gab Exercitien, ertheilte Convertitenunterricht, visitirte und leitete die verschiedenen geheimen Stationen, spendete den hartbedrängten Katholiken Trost und Ermuthigung. Außer London, wo er beständig ein Haus hielt, war das günstig gelegene Schloß Hinlip Castle, zwei englische Meilen von Worcester, der Hauptsitz seiner Thätigkeit. Hier fiel er am 29. oder 30. Januar 1606 endlich nach zahllosen Abenteuern dem Priesterfänger Sir Henry Bromley, einem Agenten Cecils, in die Hände, ward in das Gatehouse zu London gebracht, der Mitschuld an der Pulververschwörung (s. d. Art.) angeklagt, nach mehrmonatlichem Prozeß und schrecklicher Folterung als „Hauptmitschuldiger" jenes Complots und „Hochverräther" verurtheilt und am 3. Mai als solcher hingerichtet. Einen scheinbaren Vorwand der Berechtigung gewann die Anklage des Generalprocurators Sir Edw. Coke und der daraufhin votirte Justizmord durch den Umstand, daß einer der Verschworenen das Vorhandensein des Complots in der Beichte dem P. Tesimond (Greenway) bekannt und ihm erlaubt hatte, unter dem Beichtsiegel auch P. Garnett Kenntniß davon zu geben. Garnett verwarf das Complot mit dem größten Abscheu, arbeitete ihm, soweit es ihm das Beichtsiegel erlaubte, mit allen Mitteln entgegen und wandte sich durch den Nuntius in Flandern sogar an den Papst, damit ein päpstliches Mahnwort durch die strengsten Drohungen die Katholiken von jeder Betheiligung an derartigen Gewaltthaten abschreckte. Alle seine Schritte waren indeß vergeblich. Vergeblich wies er auf der Folter und in dem weitern Prozeß seine vollständige Unschuld nach. Die Verpflichtung des Beichtsiegels wurde von den Richtern nicht berücksichtigt, sein Mitwissen als Mitschuld und sogar Hauptmitschuld angerechnet, die Schritte, die er gegen das Attentat gethan, ignorirt, und so der Stab über ihn gebrochen. Noch Ranke (Engl. Gesch. II, 50) hat, ohne Berücksichtigung der Garnett vollständig exculpirenden Actenstücke, die Verleumdungen des Staatsanklägers wiederholt; das betreffende Material, welches Garnetts Unschuld völlig klarstellt, ist inzwischen von englischen Forschern quellenmäßig gesammelt und veröffentlicht worden und macht jeden Zweifel unmöglich (Life of F. Henry Garnett bei H. Foley, Records of the English Province of the Society of Jesus, London 1878, IV, 35—194; J. Morris, The condition of Catholics under James I., F. Gerard's Narrative of the Gunpowderplot, London 1871). Zum Theil war es schon von früheren Historikern benutzt (Lingard, Hist. of Engl., Paris 1826, vol. IX; Bartoli, Inghilterra). Auf triftige innere wie äußere Gründe gestützt, sagt Bischof Challoner von der ganzen Verschwörung: „It is more than probable that this was originally a Ministerial plot, set on foot by Cecil, the Secretary of State" (vgl. Foley, Records IV, 119). Weitere Literatur: De Backer I, 2045. 2046; A. Neut, Le P. H. Garnet, Gand. 1876; Stimmen aus M.-Laach II, 165—178. [A. Baumgartner S. J.]

Garnier, Johann, S. J., Kirchenhistoriker, Patristiker, Moralist, geboren zu Paris 1612, trat 1628 in die Gesellschaft Jesu, lehrte erst die Humaniora, dann Philosophie, endlich 20 Jahre lang Theologie; er war in den humanistischen Fächern wie in den theologischen Disciplinen wohl bewandert, als Moralist und Gewissensrath von allen Seiten consultirt (Journal des Savans XII, 177; Dupin XVIII, 197) und starb 26. October 1681. Sein Hauptverdienst um die Wissenschaft erwarb er sich durch Herausgabe älterer Kirchenschriftsteller: 1. Juliani Eclanensis Episcopi Libellus fidei, ex codice Veronensi, cum notis et dissertationibus tribus historicis, Paris. 1648; 2. Marii Mercatoris Augustino aequalis opera quaecumque exstant, Paris. 1673; 3. Liber diurnus Romanorum Pontificum, Paris. 1680; 4. Beati Theodoreti Episcopi Cyri Operum Tomus V, Lutetiae Paris. 1684 (posthum.). — Seine Textkritik, besonders die Anordnung von Mercators Schriften, wurde von späteren Forschern (Schönemann, Tillemont, Cotelerius u. A.) hart getadelt; dagegen fand der Eruditionsapparat seiner Schriften, besonders seine kirchengeschichtlichen Abhandlungen, sowohl der Form als dem Inhalte nach die Anerkennung der größten Gelehrten. An den ersten Theil seiner Mercator-Ausgabe reihen sich sieben Dissertationen, welche nahezu die gesammte Geschichte des Pelagianismus umfassen: 1. De primis auctoribus et praecipuis defensoribus haeresis, quae a Pelagio nomen accepit; 2. De synodis habitis in causa Pelagianorum; 3. De Constitutionibus imperatorum in eadem causa ab a. 418—430; 4. De subscriptione in causa Pelagianorum; 5. De libellis fidei scriptis ab auctoribus et praecipuis defensoribus haeresis Pelagianae; 6. De iis quae scripta sunt a defensoribus fidei catholicae adversus haeresim Pelagianam ante obitum S. Augustini; 7. De ortu et incrementis haeresis Pelagianae seu potius Coelestianae. Cardinal Noris erklärte dem Bibliothekar Magliabecchi, er würde sein eigenes Werk über den Pelagianismus ungedruckt in den Winkel geworfen haben, wenn diese Dissertationen zuvor erschienen wären. Dem zweiten

Theil der Mercator-Ausgabe sind zwei Dissertationen beigegeben: 1. Ueber die Häresie und die Schriften des Nestorius; 2. Ueber die gegen den Nestorianismus gehaltenen Synoden von 429 bis 433. — Sein Theodoret schließt sich als fünfter Band an die Ausgabe P. Sirmonds an. Die fünf beigegebenen Dissertationen (1. De ejus vita; 2. De libris Theodoreti; 3. De fide Theodoreti; 4. De quinta synodo generali; 5. De Theodoreti et orientalium causa) enthalten eine Fülle von Erudition, doch wird Theodoret darin entschieden zu ungünstig aufgefaßt. Dem Liber diurnus sind drei Abhandlungen beigegeben: 1. De indiculo scribendae epistolae; 2. De ordinatione summi pontificis (worin § 6 die Honoriusfrage behandelt); 3. De usu pallii. — Andere Schriften Garnier's: Regulae fidei catholicae de gratia Dei, Biturigibus 1655; Tractatus de officiis confessoris erga singula poenitentium genera, Paris. 1689 (posthum.). Von hohem Interesse für die Geschichte des Bibliothekwesens ist sein Systema Bibliothecae Collegii Parisiensis S. J., Paris. 1678, abgedruckt bei J. D. Koeleri Sylloge aliquot Scriptorum de bene ordinanda et ornanda bibliotheca, Francofurti 1728. (Vgl. Hurter, Nomencl. II, 447—449; de Backer I, 2046—2049.) [A. Baumgartner S. J.]

Garnier, Julian, Mauriner, geboren 1670 zu Connerré in der Diöcese Le Mans, gestorben 1725 zu Charenton, gehörte zu den besten Kritikern seiner Zeit und lieferte das bedeutendste Werk, welches aus der Mauriner Congregation hervorging, in der Ausgabe der Werke des hl. Basilius, Paris 1721 ff. Sein Ordensgenosse, P. Maran, vollendete 1730 nach Garniers Tod das Werk durch die Veröffentlichung des dritten Bandes. [Schrödl.]

Garrucci, Raffaele, S. J., Archäolog, Epigraphiker, Kunsthistoriker, geb. 23. Januar 1812, trat am 10. October 1826 in die neapolitanische Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, widmete sich früh dem Studium der Archäologie, ward zu Rom gleich dem Ritter de Rossi ein Freund und Schüler des verdienstvollen Katakombenforschers Marchi S. J. und veröffentlichte von 1845 an theils in Zeitschriften und kleineren Monographien, theils in größeren Werken die Ergebnisse seiner unermüdlichen Studien. Dieselben erstreckten sich über die verschiedensten Gegenstände der Numismatik, Epigraphik, Malerei, Sculptur, Katakombenforschung überhaupt; am bedeutendsten sind seine Untersuchungen über den phrygischen Syncretismus mit Bezug auf die Katakomben des Prätextat, über das Spottcrucifix und über die Katakombengläser, über welche er die erste und bis jetzt umfassendste Arbeit lieferte. Nachdem er an zahlreichen Funden und noch räthselhaften Alterthümern seinen Scharfsinn und seine Erudition bewährt, unternahm er im Alter von 60 Jahren die Herausgabe seines Hauptwerkes „Geschichte der christlichen Kunst in den ersten acht Jahrhunderten", einer altchristlichen Kunstgeschichte auf breitester Basis mit sehr reichem Bilderatlas. Er hatte die Freude, das Werk noch vor seinem Tode (1885) glücklich vollendet zu sehen, obwohl die Zeitumstände dem großen Unternehmen die größten Schwierigkeiten entgegenstellten. Es sichert ihm für immer einen Platz neben Marchi und de Rossi, den besten neueren Kennern der Katakomben. Der Bilderatlas, welcher auf fast lauter neuen Aufnahmen beruht, verbessert, ergänzt und vervollständigt in ausgiebigster Weise die älteren Werke von Bosio, Bottari, Arringhi, de Ressel und d'Agincourt. Auch um die Geschichte der Katakombenforschung selbst hat sich Garrucci verdient gemacht, indem er das schon 1605 druckfertige und approbirte Werk des Flamländers Jean l'Heureux (Macarius) über die Katakomben 1856 zum ersten Mal herausgab. Dasselbe ist um so schätzenswerther, weil die ältesten Katakomben-Abbildungen von Ciacconio ganz verloren gegangen sind und von denen des Niederländers de Winghe sich nur wenige erhalten haben. Garrucci starb plötzlich im Collegio Pio Latino Americano zu Rom am 5. Mai 1885. Werke: Antichità dei Bebiani, Napoli 1845 (lat. Monumenta reipublicae Boebianorum, Romae 1847); I piombi antichi raccolti dal Card. L. Altieri, Roma 1847; Lezioni elementari di Numismatica del P. G. Eckhel, con aggiunte e correzioni, Napoli; La storia di Isermia, Napoli 1848; Dissertation sur l'Hermas de Platon, Rome 1848; Intorno a la legenda VESPASIANO III ET FILIO scoperta in Pompeji, Neapoli 1851; Sull' epoca del anfiteatro Puteolano, Napoli 1851; Iscrizioni antiche di Salerno, Napoli 1851; Tre sepolchri del cimiterio di Pretestato in Roma, Napoli 1852; Classis praetoriae Misenensis monumenta, Neapoli 1852; Questioni Pompejani, Napoli 1853; Inscriptiones veteres Reate quae exstant, Bruxellis 1854; Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes de Prétextat, Paris 1854; Inscriptions gravées sur les murs de Pompei etc., Bruxelles 1854, 2e édit. 1856 (Atlas mit 32 Blättern); Mélanges d'épigraphie chrétienne, Paris 1856; Hagioglypta sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores praesertim quae Romae reperiuntur explicatae a Joanne l'Heureux (Macario), Lut. Paris. 1856; Il crocifisso graffito in casa dei Cesari, Roma 1857; I marmi antichi di Fabrateria vetere, oggi Ceccano, Roma 1858; Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei Cristiani primitivi, Roma 1858; Esame critico della numismatica Constantiniana, Roma 1858; Relazione generali degli scavi e scoperte fatte longo la via latina etc., Roma 1859; Prometeo e Pandora, 1860; Monumenti del Museo Lateranense, 2 voll. fol., Roma 1862; Cimitero degli antichi Ebrei scoperto in vigna Randanini, Roma 1862; Intorno all' età di San Giuseppe, Modena 1862; Disser-

tazioni archeologiche di vario argomento, Roma 1864 (mit 12 Bl. Illustr.); Storia dell' arte Cristiana nei primi otto secoli della Chiesa (6 voll. fol. mit 500 Stichen), Prato 1872 sq.; Venafro illustrata, Roma 1874; Sylloge inscriptionum Latinarum aevi Romanae reipublicae usque ad C. Julium Caesarem, Taurini 1875. Vierzig Artikel über verschiedene Gegenstände enthält das zeitweilig von Garrucci redigirte Bullettino archeologico Napolitano, Nuova Serie 1852. 1853. Andere Aufsätze notirt de Backer s. v. Garrucci. (Vgl. Stimmen aus Maria-Laach X, 158—180; The Month, 1876, IX, 47 sq.) [Baumgartner S. J.]

Gassendi, Pierre, Philosoph, wurde im J. 1592 zu Chantercier in der Provence aus geringem Stande geboren. Er widmete sich dem geistlichen Stande und erlangte durch Fleiß und geistige Regsamkeit bald den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten. Er war nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der Mathematik und Physik wohl bewandert. Schon in seinem 16. Jahre ward er Lehrer der Rhetorik und in seinem 19. Jahre Lehrer der Philosophie zu Aix. Die Lectüre der Schriften von Vives, Ramus und Patrizzi nahm ihn dermaßen gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie ein, daß er sie in einer (unvollendet gebliebenen) Schrift Exercitationes paradoxicae adv. Aristoteleos bestritt. Nachdem er Propst zu Digne geworden, kam er 1645 als Professor der Mathematik an das kgl. Collegium zu Paris. Er stand im Umgang oder im brieflichen Verkehr mit den berühmtesten Männern seiner Zeit, mit Mersenne, Hobbes, Descartes, Galilei, La Mothe le Vayer. In die philosophischen Streitigkeiten seiner Zeit wurde er oft gezogen, wie seine kritischen Schriften gegen Fludd, Herbert, Descartes beweisen (gest. 1655). — Gassendi's Werke füllen in der Lyoner Ausgabe von 1658 sechs Foliobände. Seine philosophische Denkweise charakterisirt sich dadurch, daß er die epicuräische Philosophie wieder zur Aufnahme zu bringen suchte. Nicht unbedingt und in allen Punkten schließt er sich an diese epicuräische Philosophie an; was an derselben ihm verwerflich erscheint, das scheidet er aus, aber den Unterbau für sein Lehrsystem bildet das epicuräische System dennoch. Als die Hauptwerke Gassendi's sind hervorzuheben: 1. Animadversiones in Diog. Laërtii l. X de vita, moribus et doctrina Epicuri, LL. VIII; 2. Syntagma philosophiae Epicuri; 3. Institutiones logicae; 4. Physica; 5. Ethica; 6. Syntagma philosophicum. In der Erkenntnißlehre schließt sich Gassendi ganz dem epicuräischen Empirismus an. Alle unsere Ideen, lehrt er, entspringen aus den Sinnen. Der Sinn erfaßt den Gegenstand nach der Art und Weise, wie er von letzterem afficirt wird. Er täuscht daher an und für sich nicht; nur das Urtheil über den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand kann wahr oder falsch sein, je nachdem dabei die Bedingungen in Anschlag gebracht werden, unter denen der Gegenstand den Sinn so afficirt, wie er wirklich beschaffen ist, oder je nachdem diese Bedingungen außer Acht gelassen werden. Aus den sinnlichen Empfindungen entstehen dann die Pränotionen (Begriffe), welche entweder individuell oder allgemein sein können, je nachdem sie ein einzelnes oder eine Mehrheit von Individuen zum Gegenstande haben. Diese Pränotionen nun sind die Voraussetzungen und Bedingungen alles Denkens. Durch Demonstration aus evidenten Pränotionen können wir nämlich zu weiteren Erkenntnissen fortschreiten. So z. B. weiß ich an und für sich nicht, ob es ein Leeres gebe. Aber ich habe die evidente Pränotion der Bewegung; daher schließe ich: wenn es eine Bewegung gibt, dann gibt es ein Leeres; nun gibt es aber eine Bewegung, folglich gibt es auch ein Leeres. Alles kommt also darauf an, evidente Pränotionen zu haben; dann läßt sich durch das Medium des Schlusses fortschreiten zu weiteren Erkenntnissen. Alles dieß ist epicuräisch. In der Naturlehre Gassendi's treffen wir gleichfalls die epicuräischen Gedanken. Er geht von den zwei Grundvoraussetzungen Epicurs aus, indem er, wie dieser, einen leeren Raum und, in demselben sich befindend, Atome annimmt. Nur ist er nicht geneigt, die Unendlichkeit jenes Raumes, sowie die Unendlichkeit der Zahl der Atome zuzugestehen. Den Atomen, ihrer Figur nach vielgestaltig, aber qualitätslos, komme die Eigenschaft der Schwere zu, und in Kraft dieser seien sie innerhalb des leeren Raumes in verticalem Falle begriffen. In Folge einer kleinen Abweichung von der verticalen Linie stießen sie auf einander, verbänden sich und bildeten dadurch die Körper. Erst durch diese Concretion der Körper aus den Atomen entständen die verschiedenen Qualitäten, die wir an den körperlichen Dingen wahrnehmen. Auch dieß ist bloße Reproduction der epicuräischen Lehre. Weiter aber will Gassendi seinem Führer nicht folgen. Die epicuräische Ansicht, daß die Atome ewig, und daß die Gesammtheit der Körper — die Welt — durch Zufall entstanden sei, verabscheut er. Der Ursprung der Atome und die Zusammenfügung derselben zu Körpern müsse vielmehr in letzter Instanz auf Gott als schöpferische, leitende und ordnende Ursache zurückgeführt werden. Die Zweckmäßigkeit, die Schönheit und Gesetzmäßigkeit, die allenthalben in der Welt sich kundgibt, nöthige zu dem Schlusse, daß sie das Werk eines unendlich weisen Werkmeisters sei. Es sei daher auch ein ganz verwerfliches Unterfangen, wenn Epicur die Vorsehung läugnet. Wir könnten ja Gott gar nicht als das vollkommenste Wesen denken, wenn wir ihm die Vorsehung über das, was er geschaffen, absprechen würden. Wie in allen Menschen eine gewisse Pränotion von einem göttlichen Wesen sich finde, so auch die Pränotion einer Vorsehung. Die Begriffe von Gott und Vorsehung seien von einander untrennbar. — In der Seelenlehre behält Gassendi die epicuräische Unterscheidung zwischen unvernünftiger und vernünftiger

Seele bei; aber er will nicht zugeben, daß die vernünftige Seele ebenso wie unvernünftige aus Atomen zusammengesetzt sei, wie Epicur angenommen hatte. Die unvernünftige, die natürliche Seele — so lehrt er —, welche den vegetativen und sensitiven Functionen im Leibe vorsteht, ist allerdings körperlicher Natur, weil auch ihre Functionen körperlich sind; aber die vernünftige Seele ist von dieser wesentlich verschieden, sie ist ein unkörperliches, immaterielles Wesen. Zum Beweise hierfür beruft sich Gassendi vorzugsweise auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen und Allgemeinen und auf die Thatsache des Selbstbewußtseins, insofern ein materielles Wesen gänzlich außer Stande wäre, zur Erkenntniß des Uebersinnlichen und Allgemeinen sich zu erheben oder auf sich selbst zu reflectiren und zum Bewußtsein seiner selbst durchzubringen. Die Freiheit des Willens sei eine ganz unläugbare Thatsache. Sie radicire in der Indifferenz des Willens, in Kraft welcher dieser dem einen oder dem andern von mehreren Gütern sich zuwenden könne. Diese Indifferenz des Willens sei aber wiederum begründet in der Indifferenz des Verstandes, insofern dieser, wo es sich um das Urtheil über Gut und Uebel handelt, sein Urtheil ändern, d. h. etwas jetzt als ein Gut, dann aber von einem andern Gesichtspunkte aus als ein Uebel betrachten könne. Diese Flexibilität des Verstandes bringe es nämlich mit sich, daß auch der Wille in verschiedener Weise je nach dem sich ändernden Urtheile des Verstandes sich bestimmen könne, d. h. daß er frei sei. — In der Ethik schließt sich Gassendi wieder eng an seinen Führer Epicur an. Das, was wir von der Glückseligkeit des Menschen im jenseitigen Leben wissen, verdankten wir der göttlichen Offenbarung; es gehöre daher nicht in die Philosophie. Letztere habe sich bloß mit jener Glückseligkeit zu beschäftigen, welche in diesem gegenwärtigen Leben erreichbar ist; diese bestehe in der Schmerzlosigkeit des Leibes (indolentia corporis) und in der Ruhe der Seele (tranquillitas animi). Der Genuß verhalte sich nur als Mittel zum Zwecke, nicht als Zweck. Das Gleiche gelte von der Tugend. Durch sie sollten die Hindernisse entfernt werden, welche der Glückseligkeit im Wege stehen.

Neue Bahnen hat Gassendi, wie wir sehen, in der Philosophie nicht gebrochen. Seine Abneigung gegen die aristotelische Scholastik, die im Geiste seiner Zeit lag, hat ihn dazu geführt, die längst vergessene epicuräische Weltanschauung wieder aufzunehmen und sie in den Rahmen des christlich-philosophischen Theismus einzufügen. Damit tritt dann auch die Atomistik wieder in den Gesichtskreis der Naturphilosophie herein. Sie hat jedoch unter den Händen Gassendi's noch gar keine weitere Fortbildung gefunden. Sie erscheint bei ihm pure und nude in ihrer altepicuräischen Fassung. Sie weiter fortzubilden, war erst einer spätern Zeit vorbehalten. Aber Gassendi war der erste, der sie rehabilitirt hat. Und insoferne nimmt er in der Geschichte der atomistischen Naturlehre eine hervorragende Stellung ein. Der psychische Dualismus, zu welchem er sich bekennt, charakterisirt sich bei ihm gleichfalls als ein Versuch, die materialistische Seelenlehre Epicurs mit dem christlich-philosophischen Spiritualismus zu versöhnen. Seinem Inhalte nach aber läuft dieser sein Dualismus parallel mit dem Dualismus des Descartes, da Gassendi ebenso wie dieser die unvernünftige Seele als calor vitalis denkt. (Vgl. Ritter, Gesch. der Philos. X, 543 ff.; Stöckl, Gesch. der Philos. des M.-A. III, 316 ff.; Lange, Gesch. des Materialismus, 1. Aufl., 118 ff.) [Stöckl.]

Gasser, Vincenz Ferrerius, Fürstbischof von Brixen, stammte aus dem Dorfe Inzing im Oberinnthal. Sein Vater, ebenfalls Vincenz genannt, stand dort als wohlhabender und braver Gerbermeister und Güterbesitzer in großem Ansehen und nahm an der Landesvertheidigung im J. 1809 als warmer Patriot hervorragenden Antheil. Vincenz war der zweitgeborene Knabe unter drei Söhnen und sechs Töchtern. Das Licht der Welt erblickte er am 30. October 1809 im Gfas, einer Alpenhütte auf dem Gebirge, wohin sich die Mutter wegen Feindesgefahr geflüchtet hatte. Die Kinder- und ersten Knabenjahre brachte Vincenz im elterlichen Hause zu und besuchte, gesund an Geist und Körper, bis zum zwölften Jahre die dortige Dorfschule. Im J. 1821 trat er in das akademische Gymnasium zu Innsbruck ein; 1827 bezog er die dortige Universität und absolvirte 1829 die sog. philosophischen Curse; vom October 1829 bis gegen Ende Juli 1833 widmete er sich den theologischen Studien zu Brixen. Als Gymnasiast studirte Vincenz mit großem Eifer die lateinischen und griechischen Classiker und eignete sich dadurch jene formelle Bildung und jene Meisterschaft an, womit er die Sprache in Wort und Schrift handhabte. Als Student der Philosophie betrieb er nebst der Mathematik in freien Stunden das Studium der Geschichte, der classischen und deutschen Literatur, der Aesthetik, des Griechischen und der Philosophie. Im Seminar zu Brixen beschäftigte er sich — außer den obligaten Fächern — mit Günther, Hegel, Plato, der Summa s. Thomae contra gentiles und warf sich zugleich auf das Studium der semitischen Sprachen. Neben all diesen Studien war Gasser fortwährend auch ein Mann des Gebetes. Am 28. Juli 1833 wurde er vom Fürstbischof Bernard Galura zum Priester geweiht und wirkte dann drei Jahre in der Seelsorge. Im J. 1836 berief ihn sein Bischof zum Lehramte nach Brixen und zwar zuerst als Professor des A. T. und der orientalischen Sprachen. Diesem Berufe widmete er sich volle zwanzig Jahre mit der Hingabe aller Kräfte und blieb dabei auch in der Seelsorge fortwährend thätig. Der Umstand, daß er schon in seinem 20. Lebensjahre den Schlaf auf $4^1/_2$ Stunden einzuschränken pflegte, daß ihn ferner als Theologie-Professor die Mitternacht

noch häufig an seinem Studierpulte traf, daß er endlich nach seiner eigenen Aeußerung als Professor nach Außen hin mitunter fast ein Karthäuserleben führte, macht es erklärlich, daß sein forschender Geist das Gebiet des menschlichen Wissens weit und tief ergründete, und daß eine ebenso umfangreiche als gründliche Bildung die Frucht seines Fleißes und seiner reichen Begabung war. Vincenz war ein gründlicher Kenner der alten und neuen Philosophie. Er hatte die bedeutendsten Werke Plato's, Aristoteles' und der Neuplatoniker nach dem Urtexte und mit Benutzung von Commentaren studirt. Aber auch die Philosophie der neuern Zeit, besonders den deutschen Rationalismus und Pantheismus, kannte er gründlich aus den Werken der Koryphäen dieser Verirrung der Wissenschaft. Jahrelang opferte er die Stunden der Nacht dem Studium der modernen, besonders deutschen Philosophie von Descartes und Spinoza bis auf Schelling und Hegel. In der Theologie war er zwar überall heimisch, aber ein Fachgelehrter im strengsten Sinne des Wortes war er auf dem Felde der Schrifterklärung und Dogmatik. Dem Bibelstudium widmete er mit Begeisterung die schönste Zeit seines Mannesalters, so daß er den Text des Alten und des Neuen Testamentes sich vollständig angeeignet hatte, und daß ihm jede Schriftstelle sofort zu Gebote stand. Zugleich kannte er genau die biblische Literatur, auch die der Protestanten, von denen er sagte, daß sie vortrefflich wären, um Bausteine herbeizuschaffen, aber weniger geeignet zum Bauen. Als ihm im Jahre 1849 die Lehrkanzel der Dogmatik anvertraut wurde, verlegte er sich vorzugsweise auf diese Disciplin, für welche er besonders begabt und durch seine Vertrautheit mit der heiligen Schrift, mit der Lehre der Väter und mit der Wissenschaft der Scholastiker gründlich vorbereitet war. „Es ist tief zu beklagen," sagt Bischof Aichner (Literarische Rundschau 1883, 210), „daß seine übergroße Bescheidenheit die Erzeugnisse seines Geistes nicht zum Gemeingut werden ließ ... Doch blieb seine Wissenschaft nicht ein todter Schatz; sie kam Vielen zu Nutzen, namentlich seinen Schülern, die eine ungewöhnliche Anregung von ihm empfingen, aber auch eine ungewöhnliche Verehrung ihrem Lehrer zollten. Sicher aber lag es im Plane der Vorsehung, die Erudition des Fürstbischofs der Kirche nutzbar zu machen auf dem vaticanischen Concil."

Im J. 1855 wurde Gasser Domcapitular, behielt aber seine Professur bei bis zu seiner bischöflichen Weihe und Inthronisirung am 8. März 1857. Als Bischof von Brixen widmete Vincenz bis zu seinem am 6. April 1879 erfolgten Tode alle seine Talente, alle seine Kraft und Zeit unter den schwierigsten Verhältnissen seiner Diöcese und seinem Vaterlande. Mit Hinopferung seiner Lieblingsneigung, der Liebe zur Wissenschaft, lebte er einzig seinem Clerus und seinen Gläubigen. Er visitirte die ausgedehnte und schwer zu bereisende Diöcese bis in die abgelegensten Orte, die kaum je von einem Bischofe betreten waren. Er war in fortwährendem oberhirtlichen Contact mit den Diöcesanen durch Hirtenbriefe und (über 700) Predigten. Er richtete sein Augenmerk in hervorragender Weise auf seinen Clerus und sorgte für dessen Nachwuchs und Heranbildung. Sein vorzüglichstes Werk in dieser Beziehung ist die Gründung eines Knabenseminars, großartig in Bau und Einrichtung, ein vollständiges Gymnasium von acht Cursen und zwölf geprüften Professoren (Weltpriester) mit dem Rechte der Oeffentlichkeit. Im Schuljahre 1883/84 zählte es bereits über 270 Zöglinge. Gasser hielt die Liebe und Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl für eine der vorzüglichsten Pflichten seines Berufes. Wenigstens sechsmal reiste er ad limina; bei jeder Gelegenheit eiferte er für die Rechte der Kirche. Der Fürstbischof nahm aber auch Stellung — und er war gezwungen, sie zu nehmen — auf der Weltbühne und war thätig weit über die Grenzen seines Sprengels hinaus. Begeistert von der Liebe zu seinem Vaterlande, kam er in schmerzlichen Conflict mit Strömungen, welche wie anderwärts, so in Oesterreich auf den Ruin des Christenthums ausgingen und auch Tirol auf das Tiefste berührten. Der Fürstbischof mußte, so friedliebend er von Natur aus war, in die Arena treten zum Kampfe für die Rechte des Tiroler Landes, insbesondere für dessen Glaubenseinheit; er mußte einstehen für die Rechte der Kirche, sowohl den Gesetzen des Jahres 1868 (Ehe und Schule), als auch denen vom Mai 1874 gegenüber („Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche"). Was unter diesen Kämpfen sein Herz gelitten, namentlich beim Anblick der Schädigung von Staat und Kirche, wissen diejenigen, welche ihm näher standen, glaubten aber seine Widersacher nicht, die seine Festigkeit als Tyrannei und Streitlust verschrieen und ihn namentlich in der Presse mit Spott und Hohn begeiferten! Vincenz war Patriot mit Leib und Seele; was er schon im Beginne seiner bischöflichen Amtsführung erklärt hatte, daß er die Namen Pius und Franz Joseph nie von einander trennen werde, hielt er auch treu bis zu seinem Ende. Seine begeisterte und opferwillige Hingabe an Kaiser und Reich beurkundete er auch auf das Lebhafteste in den Kriegsjahren 1859 und 1866. Die fürstbischöfliche Burg selbst wurde zum Lazarethe, indem eine bedeutende Anzahl kranker und verwundeter Krieger darin die sorgsamste Pflege erhielt, und der Fürstbischof selbst unterließ es nicht, diese Kranken in seinem Hause täglich zu besuchen und sie durch ein Wort des Trostes und milde Gaben aufzurichten.

Bei der Universalität seines Geistes gewann der Fürstbischof ein tiefes Verständniß der Weltlage; er kannte „die Zeichen der Zeit". Schon im J. 1848 hatte er als Mitglied des Frankfurter Parlamentes in der religiösen Frage mitgesprochen. Im Herrenhause zu Wien er-

schien er, so oft in kirchlichen Dingen etwas zu erreichen war. Eine hervorragende Rolle spielte er auf dem Tiroler Landtage; da war der Fürstbischof der eigentliche Vertrauensmann, ja vielfältig der Führer und Einigungspunkt der Conservativen. Daß Tirol der Hauptsache nach blieb, was es war, hat man zum großen Theile seinem Wirken in und außer dem Landtage zu verdanken. Die glänzendste Rolle aber spielte er auf dem vaticanischen Concil. Hier wurde er in die aus 24 Mitgliedern bestehende dogmatische Deputation, deren Präsident Cardinal Bilio war, und weiterhin in den engern aus drei Mitgliedern bestehenden Ausschuß neben Bischof Martin von Paderborn und Bischof Pie von Poitiers gewählt. Als der Erste in diesem Ausschusse wurde er mit der Abfassung eines neuen Entwurfes des ersten Glaubensdecretes (De fide catholica) und mit dem Referate über denselben in den General-Congregationen betraut; denn gegen das erste Schema, welches den Vätern schon am 10. December vorgelegt worden war, wurden in sechs General-Congregationen von 35 Prälaten nicht unbedeutende Einwendungen gemacht. Fürstbischof Gasser referirte unter großem Beifall am 29. März und am 4. und 5. April über das erste und zweite Capitel. Endlich sprach er, nachdem er an der Schlußredaction des Glaubensdecretes mitgearbeitet hatte, hierüber das letzte vertheidigende Wort am 19. April in der 46. General-Congregation. Der „Geheimschreiber" des Generalsecretärs des Concils fügte seinen Aufzeichnungen zu dieser Congregation das Encomium bei: Relator et defensor totius Constitutionis Rev.mus Episcopus Brixinensis, qui fuit in Concilio inter multa sidera sol. Wo möglich noch schwieriger war seine Aufgabe, als im Concil das Schema über den Primat des Papstes zur Verhandlung kam, und ihm das Referat über das vierte Kapitel (De infallibilitate) übertragen wurde. Dieses erstattete er in einer mehrstündigen Rede am 11. Juli und schließlich am 16. Juli (86. General-Congregation). Welche Studien diese Aufgabe erheischte, und welche Anerkennung und Bewunderung dem Fürstbischof von Seite der Concilsväter zu Theil wurde, erzählt sein Biograph des Weitern (479 ff.). Wir führen nur zwei Zeugnisse aus competentestem Munde an: Pius IX. nannte den Bischof von Brixen während des Concils und nach demselben una colonna del Concilio, und Leo XIII. sagte von ihm: dum ille loquebatur in Concilio, nos omnes ab ore eius pendebamus, und ein anderes Mal nannte er denselben il modello dei vescovi. — Leider untergrub aber diese fortwährende fast übermenschliche Anstrengung seine sonst so kräftige Gesundheit. Ende Januar 1879 erkrankte Gasser an einer Lungenentzündung, wozu sich bald ein heftiger Husten mit Blutbrechen gesellte. Nachdem der Fürstbischof in feierlicher Weise die heiligen Sterbesacramente empfangen und am Feste der sieben Schmerzen Mariä sich nochmals die heilige Wegzehrung hatte reichen lassen, verschied er zum unsäglichen Schmerze seiner Diöcesanen im Kusse des Herrn am Palmsonntage 6. April 1879. Seine Ruhestätte fand er in seiner Cathedrale gegen seinen Willen, denn er hatte in seinem Testamente angeordnet: „Sterbe ich hier in Brixen, so soll mich der erste Dignitär des Domcapitels beerdigen und zwar auf dem städtischen Gottesacker an der Stelle, die eben bei den Begräbnissen an die Reihe kommt. Ueber meinem Grabe soll ein ganz einfaches Crucifix aus Marmor errichtet werden. Der Sockel soll auf der Vorderseite die Grabschrift und auf der Rückseite die beiden Schriftstellen enthalten: „Christus ist mein Leben und das Sterben Gewinn" (Phil. 1, 21); „Haue den Baum um, zu was nimmt er noch den Boden ein?" (Luc. 13, 7.) Anstatt des einfachen Crucifixes im Gottesacker erhielt der Fürstbischof ein schönes Monument in der Domkirche; aber ein noch herrlicheres setzte ihm sein Biograph J. Zobl in der Schrift: Vincenz Gasser, Fürstbischof von Brixen, dargestellt in seinem Leben und Wirken, Brixen 1883. [Mitterrutzner.]

Gaßner, Johann Joseph, ein vielgenannter Exorcist, wurde 1727 im Dorfe Braz in Vorarlberg geboren, studirte zu Innsbruck Theologie und wurde 1758 Pfarrer des Dorfes Klösterle im Bisthum Chur. Da er von sehr schwächlicher Gesundheit war, so daß er lange eine Auszehrung befürchtete, kam er, nachdem er die Hilfe der Aerzte umsonst erschöpft hatte, auf den Gedanken, seine eigenthümlichen körperlichen Leiden, von welchen er besonders während des Messelesens am meisten heimgesucht war, könnten von Einwirkungen satanischer Mächte herrühren, und nahm gegen sie seine Zuflucht zu dem allerheiligsten Namen Jesu. Hiervon verspürte er alsbald Erfolg, und dieß war ihm ein Antrieb, sich in die Geheimnisse der Mystik zu vertiefen und die so gewonnenen Kenntnisse auch zum Heile der Mitmenschen zu verwenden. So suchte er nun körperliche Gebrechen und Krankheiten, welche der Anwendung aller natürlichen Mittel getrotzt hatten, durch Sacramentalien, insbesondere aber durch Anrufung des heiligsten Namens Jesu und durch Exorcismen zu heilen, und der Erfolg seiner Bemühungen war ein so erwünschter, daß die Menge der in Klösterle Hilfe Suchenden nicht mehr gezählt werden konnte, und daß der Ruf seiner Wunderheilungen bei Gläubigen und Ungläubigen das größte Aufsehen machte. Das Ordinariat von Chur prüfte sein Verfahren, konnte aber nichts darin finden, was den Anschauungen und der Praxis der katholischen Kirche entgegen gewesen wäre. Mit dem Rufe seiner exorcistischen Thätigkeit mehrte sich auch die Zahl seiner Gegner, an denen es insbesondere in der Umgebung des Cardinals Rodt, Bischofs von Konstanz (in dessen Sprengel er auch Heilungen vorgenommen), nicht fehlte. Von dem Bischofe von Regensburg und gefürsteten Propste von Ellwangen, einem

Grafen Fugger, nach Ellwangen berufen, nahm er eine nicht geringe Menge von Heilungen vor, deren ganzer Verlauf mit der größten Genauigkeit aufgenommen und niedergeschrieben wurde. Der Fürst faßte darob ein solches Zutrauen zu dem Exorcisten, daß er ihn zu seinem geistlichen Rathe ernannte und mit sich nach Regensburg nahm. Auch am Hofe zu Sulzbach, in Gegenwart der dortigen verwittweten Pfalzgräfin, wirkte er, und diese ließ ein ausführliches Protocoll seiner Wunderkuren im Druck herausgeben, worin deren nicht weniger als 205 aufgezeichnet sind. Es war im J. 1775, als vier Professoren der Universität Ingolstadt, und zwar von jeder Facultät einer, nach Regensburg reisten, um von der Gaßner'schen Thätigkeit Augenschein zu nehmen. Ihr Urtheil fiel dahin aus, sie hätten in Folge genauer Beobachtungen und wiederholter Prüfungen die vollständige Ueberzeugung gewonnen, daß sich weder die Thatsächlichkeit dämonischer Zustände, noch die Wirksamkeit der exorcistischen Thätigkeit bei den Gaßner'schen Heilungen in Abrede ziehen lasse. (Unter diesen Professoren war theologischerseits auch der bekannte Stattler.) Indessen wurde besonders durch die Aufsehen erregende Art, wie Gaßner seine Exorcismen vornahm, der Sache eine große Menge von Gegnern erweckt. Der Bischof von Regensburg wurde mit unzähligen Klagen wegen dieser dem rationalistischen Zeitalter so ungelegen kommenden Erscheinung behelligt; die Hoftheologie in Wien kam in völligen Aufruhr; die Regierungen wurden aufgefordert, ihren Unterthanen die Reise nach Regensburg, die den Aberglauben förderе und eine Masse Geldes aus dem Lande schleppe, zu verbieten; auch die Erzbischöfe von Prag und Salzburg warnten ihre Geistlichen vor den angeblichen Heilungen Gaßners. Endlich sah sich der Bischof von Regensburg genöthigt, sich in dieser Angelegenheit an Papst Pius VI. zu wenden. Die Antwort erfolgte dahin: Der Exorcismus sei allzeit in der Kirche üblich gewesen und sei als sehr heilsam auch stets beizubehalten. Daß er aber so öffentlich und bei solchem Zulauf und Tumulte vorgenommen werde, könne um so weniger gebilligt werden, weil Einige wirklich schon Klage dawider geführt hätten. Der Exorcist solle also in Zukunft strenge nach den betreffenden Weisungen des römischen Rituals gehen. Diese Mahnung wurde befolgt, und bei den fortgesetzten Exorcismen mit der genauesten Pünktlichkeit Alles nach der Vorschrift verrichtet. In hohem Grade interessirte sich für die Gaßner'schen Heilungen der bekannte gläubige Protestant Lavater, der sich in brieflichen Verkehr darüber mit dem Exorcisten selbst setzte, indem er jeden Zweifel an ihrem wunderbaren Charakter ausschloß. Gaßner starb als Dechant von Pondorf in der Diöcese Regensburg im J. 1779. In der neuern Zeit hat man seine Heilungen durch den Magnetismus zu erklären gesucht, damit aber die Wirklichkeit derselben zugestanden. Etwas auffallend ist, daß er den förmlichen und feierlichen Exorcismus, wie ihn das römische Rituale vorschreibt, in der Regel nicht angewendet zu haben scheint; die geistlichen Mittel, deren er sich bediente, bestanden meist in der priesterlichen Handauflegung, im Anrufen des Namens Jesu oder im Befehl auf diesen Namen, im Kreuzeszeichen und in geweihten Sachen. Von Gaßner erschien 1774 zu Kempten „Weise, fromm und gesund zu leben, auch ruhig und gottselig zu sterben, oder nützlicher Unterricht, wider den Teufel zu streiten", 12. Aufl. 1787. Eine Biographie gab J. A. Zimmermann unter dem Titel J. J. Gaßner, der berühmte Exorcist, sein Leben und wundersames Wirken, Kempten 1878. Ein Verzeichniß und theilweise auch einen Abdruck verschiedener auf Gaßner bezüglichen Schriften enthalten die Ges. Schriften uns. Zeit zur Vertheidigung der Religion u. Wahrheit, Augsb. 1790 ff., XXXVIII bis XL. [Mast.]

Gaston, Ordensstifter, s. Antoniusorden.

Gaudentes, s. Fratres gaudentes.

Gaudentius, der hl., Martyrer, wirkte im Bergell (Graubünden) als Glaubensbote und wurde daselbst zu Casaccia am Fuße des Septimer in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts durch das Schwert enthauptet. Erwähnt wird er in einem von Fr. Beck 1687 herausgegebenen Necrologium aus dem 7. Jahrhundert und ebenso im Martyrologium Bruxellense (bei Soller 259). Letzteres verzeichnet auf den 7. Mai: Ad radicem montis Septimi passio S. Gaudentii martyris. Gaudentius dürfte jener Mönch gewesen sein, von dem Gala berichtet, daß er die Rätier von der Anerkennung des Afterkaisers Eugenius zurückgehalten habe, weil dieser dem Götterdienste huldigte. Dadurch würde sich auch sein Martyrium erklären. Ueber dem Grabe des hl. Gaudentius wurde zu Casaccia eine Kirche erbaut, welche schon 998 erwähnt wird und einen sehr besuchten Wallfahrtsort bildete. Im J. 1552 oder 1553 wurde von den Protestanten der damalige schöne gotische Bau der Bilder beraubt und die Reliquien des Heiligen zerstreut. Jetzt ist das Gotteshaus eine Ruine. Papst Urban IV. genehmigte den Cult des Heiligen und setzte den Gedächtnißtag desselben auf den 2. August fest (jetzt in der Diöcese Chur am 22. Januar). Bereits am Ausgange des Mittelalters wurde dieser hl. Gaudentius mit dem gleichnamigen Bischof von Novara (gest. 417) verwechselt. Daß beide jedoch zwei verschiedene Persönlichkeiten sind, ist sicher; die ältesten Martyrologien setzen den Tod des Gaudentius von Novara auf einen andern Tag an, als den des Gaudentius im Bergell; ersterer liegt in Novara begraben und wird als Confessor verehrt, letzterer aber ruhte in Casaccia und wurde als Martyrer gefeiert. (Vgl. Eichhorn, Episc. Cur. p. XVII; Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz I, 255 ff.; Campell, Rätische Geschichte, bearbeitet von Mohr, 117. Die Bollandisten [Aug. I, 196] hatten keine be-

stimmten Nachrichten über den rätischen Gaudentius.) [G. Mayer.]

Gaudentius, der hl., Bischof von Brixia, d. i. Brescia (nicht Brixen, wie manchmal irrig angegeben wird), lebte am Ende des vierten und im Anfange des fünften christlichen Jahrhunderts. Vaterland, Geburtszeit und frühere Schicksale sind unbekannt; dagegen wissen wir, daß Gaudentius, nach dem Tode des Bischofs Philastrius (s. d. Art.) um's Jahr 387 zum Bischof von Brescia erwählt, diese Würde nicht annehmen wollte, aber durch die Liebe des Volkes und durch das Andrängen der Comprovinzialbischöfe, namentlich des hl. Ambrosius von Mailand, zur Uebernahme des gefürchteten Amtes genöthigt wurde. Gaudentius war stets ein Freund des hl. Ambrosius und gehörte zu jenen lateinischen Bischöfen, welche im J. 404 und 405 nach Constantinopel geschickt wurden, um für den verfolgten Chrysostomus Fürbitte einzulegen. Das Jahr seines Todes ist nicht sicher ermittelt, wird aber gewöhnlich auf 427 angesetzt. Durch mehrere auf uns gekommene Schriften nimmt Gaudentius einen, wenn auch nicht eben bedeutenden Platz in der Geschichte der altchristlichen Literatur ein. Namentlich verdanken wir alle unsere Nachrichten über Philastrius seiner Rede über das Leben und Wirken dieses seines Vorgängers, die oft auch Liber de vita S. Philastrii genannt wird, und haben außerdem von ihm zehn Paschales sermones, d. i. Oster- und Taufreden, und einige andere Predigten, meist über biblische Texte, darunter auch die am Feste seiner eigenen Consecration gehaltene, welche für seine Lebensgeschichte interessant ist. Ueber alle diese Leistungen des hl. Gaudentius urtheilte Dupin (Nouvelle Bibl. des auteurs ecclés. III, 84) ziemlich abschätzig (son stile est simple et négligé, il est plein d'allégories forcées, de pensées extraordinaires, d'allusions éloignées. Ses sermons sont secs, stériles, ils instruisent très-peu, et ne touchent point de tout); dagegen vertheidigte ihn der neueste Herausgeber Paul Galeardi in dem auf Befehl des Cardinals Querini, Bischofs von Brescia, veranstalteten Werke Veterum Brixiae Episcoporum, S. Philastrii et S. Gaudentii opera, nec non B. Ramperti et Ven. Adelmanni Opuscula, Brixiae 1738, August. Vind. 1757 (bei Migne, PP. lat. XX). Außerdem sind die Reden des hl. Gaudentius auch in der Biblioth. max. Patrum, Lugdun. V., und seine Vita Philastrii in der Fabricius'schen Ausgabe des Letztern abgedruckt. [v. Hefele.]

Gaufrid, s. Gottfried.

Gaulon (גֹּלָן, im Keri einigemale גּוֹלָן, LXX und Euseb. Γαύλων), Stadt in Basan, gehörte dem Stamm Manasse, wurde von Moses zur Freistadt erklärt und den Leviten zur Wohnung gegeben (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8; 21, 27. 1 Par. 6, 71). Zur Zeit des Eusebius war es noch κώμη μεγίστη ἐν τῇ Βαταναίᾳ. Von dieser Stadt erhielt der nordwestliche Theil des alten Basan den Namen Gaulonitis (Γαυλωνῖτις oder Γαυλανῖτις). Noch jetzt heißt Dscholan die Hochebene im Osten des See's von Genesareth. [König.]

Gaume, Johann Joseph, Abbé, Theologe, geb. 1802 zu Fuans (Doubs), seit 1827 Professor der Theologie am bischöflichen Seminar zu Nevers, später nach einander Director des kleinen Seminars, Canonicus und zuletzt Generalvicar daselbst, erwarb sich als Schriftsteller und Förderer charitativer Anstalten entschieden die größten Verdienste, so daß Gregor XVI. ihn 1841 zum Ritter des St. Sylvesterordens und Pius IX. im J. 1854 zum päpstlichen Prälaten mit dem Titel eines apostolischen Protonotars ad instar participantium ernannte. Auf der Universität Prag ward er zum Doctor der Theologie promovirt und wurde Mitglied verschiedener gelehrter Gesellschaften. Nachdem er durch sein Vorgehen gegen den classischen Unterricht (s. u.) in Mißhelligkeiten mit seinem Bischof gerathen war, wirkte er später lange Zeit als Generalvicar von Reims und Montauban und starb am 19. Nov. 1879. Gaume's literarische Thätigkeit war eine äußerst fruchtbare. Außerdem, daß er die Briefe des hl. Bernhard kritisch gesichtet herausgab und treffliche Uebersetzungen einzelner Werke des hl. Alfons von Liguori lieferte (z. B. l'Horloge de la passion, 17e éd. 1857), sind seine Originalleistungen so zahlreich als in ihrer Art gediegen. Sein erstes Werk ist betitelt Du catholicisme dans l'éducation 1835; mit demselben beschritt er bereits jene anticlassische Bahn, auf der er später noch so viel Staub aufwirbeln sollte. Auch schrieb er eine zweibändige Histoire de la société domestique, 2e éd. 1854, sodann Les trois Rome, 2e éd. 1857, 4 vols., einen zweibändigen Traité du St. Esprit, 1864 (2e éd. 1869—1870), ferner Histoire du bon larron, 1868, u. dgl. Ascese und Theologie bereicherte er mit mehreren werthvollen Beiträgen: Le Seigneur est mon partage, 10e éd. 1858; Le grand jour approche, 7e éd. 1857; Manuel des confesseurs, 10e éd. 1872; Catéchisme de persévérance in 8 vols., 10e éd. 1872, und kürzer als Abrégé du Catéchisme etc., 15e éd. 1858. Selbst die Tagesliteratur vernachlässigte er nicht, wie seine vielen Broschüren, z. B. La profanation du dimanche, 3e éd. 1870; Le signe de la croix au XIXe siècle, 1863; La situation, les dangers, douleurs, devoirs etc. des catholiques, 1861, beweisen. Am bekanntesten dürften jedoch solche Schriften Gaume's sein, die mit seinen Reformbestrebungen auf dem Gebiete des höheren Unterrichts im Zusammenhange stehen. Er rief 1851 in Frankreich einen wahren Classikersturm wach, der sogar bis in fremde Länder Wellenkreise zog. Spuren davon in Deutschland sind z. B. Auers Kirchenväter als Lectüre auf den Gymnasien, Wien 1853, und Krabingers Classische Studien und ihre Gegner, München 1853. Sein Ziel war nichts Geringeres, als eine radicale Umgestaltung des

höhern Unterrichts, aus dem die heidnischen Classiker (s. d. Art.) gänzlich verdrängt und ausschließlich durch Kirchenväter, mit denen „die Jugend frühzeitig zu sättigen sei", ersetzt werden sollten. Seine Ideen vertheidigte er zunächst in seinem berühmten Ver rongeur des sociétés modernes, 1851 (deutsch Nagender Wurm der Gegenwart oder das Heidenthum in der Erziehung, Regensburg 1852). In der gleichen Tendenz ließ Gaume schon 1852 seine Lettres sur le paganisme dans l'éducation folgen, während er gleichzeitig die Herausgabe einer Bibliothek christlicher Classiker in Angriff nahm, deren Umfang sich beiläufig auf 30 Bände erstreckte (Bibl. des Classiques chrétiens, latins et grecs, 1852—1855). Während Louis Veuillot und Abbé Tourfel (s. Univers 7 Sept. 1852) dem Abbé Gaume zu Hilfe kamen, standen doch gegen letzteren ungleich zahlreichere Vertheidiger des althergebrachten Systems auf, das jene in ziemlich gehässiger Weise als „heidnische Methode" zu verschreien suchten. Gaume fand ebenbürtige Gegner an den Abbés Landriot, Martin, Leblanc, P. Cahour S. J. und im Ami de la religion an Herrn Foisset. Die beste Widerlegung Gaume's hat zweifelsohne der Jesuit P. Daniel in seinem Buche Des études classiques dans la société chrétienne, Paris 1853 (übers. von Gaiser, Freib. 1855), geliefert, das den Streit vorwiegend vom historischen Standpunkt auffaßt und durch Aufzeigung der kirchlichen Schulpraxis aller Jahrhunderte zu Gunsten der altclassischen Studien entscheidet (vgl. Hist.-pol. Bl. XXXIV, 629). Louis Veuillot und Gaume geriethen sogar mit dem stets kampfbereiten Bischof Dupanloup von Orleans in Streit, der von Seiten des Univers so leidenschaftlich geführt ward, daß der Erzbischof von Paris ein Verbot dieses Journals erließ. Veuillot appellirte nach Rom an Pius IX., der am 21. März 1853 an die französischen Bischöfe eine Encyklica des Inhalts richtete, daß die studirende Jugend sowohl nach den besten heidnischen Classikern als nach den gediegensten christlichen Auctoren zu bilden sei (vgl. Hergenröther, K.-G., Freiburg 1877, II, 989). Aber Gaume ruhte nicht. Schon 1856 ließ er ein zwölfbändiges Werk La Révolution oder „Historische Untersuchungen über den Ursprung des Bösen in Europa von der Renaissance bis auf unsere Zeit" (übers. von Brückmann u. Müllergroß, Regensburg 1856) erscheinen, das in offenbarer Polemik gegen Daniels historische Darlegung ebenfalls auf geschichtlichem Wege beweisen will, wie alle Revolutionen Europas der drei letzten Jahrhunderte und in erster Linie die französische von 1789, „Töchter der in den Collegien ertheilten (classischen) Bildung seien" (I, 24). Die historische Erudition in diesem Buche könnte bestechend wirken, wenn nicht von anderer Seite her das offenbare sophisma accidentis das ganze Beweisverfahren wieder vernichtete. Das πρῶτον ψεῦδος liegt wohl in der grundfalschen Voraussetzung, daß die altclassischen Studien erst mit der Renaissance anheben (vgl. dagegen d. Art. Classiker). Geradezu abgeschmackt aber ist, was Gaume (I, 206) sagt: „Selbst die, welche wie durch ein Wunder nach solchen Studien noch ihren christlichen Glauben bewahren, sind und bleiben Heiden in allem, was nicht gerade das Gebiet der Religion berührt." Waren die classisch gebildeten Basilius, Gregor von Nazianz, Augustinus, Hieronymus, die Benedictiner und älteren Humanisten denn Revolutionäre und Heiden, indem sie denselben Bildungsgang, wie die Jesuitenschüler des 17. und 18. Jahrhunderts, durchmachten? — Was den pragmatischen Zusammenhang dieses Sturmlaufs gegen die Classiker mit der damaligen Zeitströmung anlangt, so hatte derselbe zunächst einen politischen Hintergrund; seit der Februarrevolution nämlich oder besser seit Installirung der Napoleonischen Dynastie bildete man sich in Frankreich ein eigenes Mittelalter und nach dessen Idee auch eigene Mönche und Soldaten, um im Bunde mit der Censur- und Polizeigewalt alle demagogischen Gelüste niederzuhalten und die Wiederkehr einer Umwälzung zu verhüten. Besonders der Univers verfocht mit aller Kunst der Beredsamkeit dieses „falsche Mittelalter", dem Montalembert in seinen „Mönchen des Abendlandes" das ächte wahre Mittelalter mit seinem unbefangenen, freien Geiste gegenüberstellte. Aber der Anticlassicismus hatte auch noch eine philosophische Grundlage, nämlich den Traditionalismus de Lamennais', demzufolge die Menschheit durch Christus und nach Christus durch die Kirche in Bibel, Vätern und Scholastikern alle Wahrheit bereits so vollständig empfangen habe, daß der heidnischen Forschung als der incarnirten Verstocktheit und Finsterniß keine Stelle mehr bleibe (Hist.-pol. Bl. XLVII, 642). Sein letztes Werk schrieb Gaume 1875 unter dem Titel Pie IX et les études classiques, als Pius IX. die Grundsätze von 1853 abermals geltend gemacht hatte. — Gaume's Bruder Alexius, bekannt durch seine französische Bibelübersetzung, starb am 22. März 1869. [Pohle.]

Gauzbert (Gautbert, Gozbert, Gosbert, Gosbrecht), bei seiner Bischofsweihe mit dem Beinamen Simon geehrt, neben dem hl. Ansgar der Apostel Schwedens, war ein Freund des Mainzer Erzbischofs Rabanus Maurus und Neffe Ebo's von Reims (s. d. Artt.), welcher letztere, von Papst Paschalis bevollmächtigt, zu allererst den Dänen das Evangelium gepredigt hatte und zeitlebens den nordischen Missionen nahe stand. Als Papst Gregor IV. den hl. Ansgar zum Erzbischof von Hamburg und zum apostolischen Legaten für den ganzen Norden jenseits der Elbe ernannt hatte, ordneten Ansgar und Ebo, deren bisherige Vollmachten im Norden durch Ansgars Ernennung nicht geschmälert, sondern vielmehr ausdrücklich bestätigt worden waren, sich Gauzbert als Coadjutor mit bischöflicher Würde und Vicelegaten für Schweden bei.

Der schwedische König Björn empfing ihn auf's Ehrenvollste und gestattete ihm, eine Kirche zu bauen, wahrscheinlich an dem Handelsplatze Sigtuna am Mälarsee. Die früher schon durch die Predigt Ansgars Bekehrten „hatten heilige Freude, und die Zahl der Gläubigen wuchs von Tag zu Tag“. Aber das Volk erhob sich in verfolgungssüchtigem Eifer gegen die Glaubensboten, ermordete Gauzberts Kaplan und Neffen Nithard, beraubte Gauzbert selbst und dessen übrige Gefährten all ihrer Habe und jagte sie unter Schmähungen und Verwünschungen über die Grenze. Gauzbert soll sich nun eine Zeitlang in der ihm als Zufluchtsstätte angewiesenen Cella Welana, einem von Ebo erbauten Kloster (wahrscheinlich Münsterdorf bei Itzehoe an der Stör), aufgehalten haben. Dann begab er sich zum sächsischen Grafen Kobbo, Bruder des Corveyer Abtes Warinus und derzeitigen Verwalter der osnabrückischen Bisthumsgüter. Bischof Goswin von Osnabrück nämlich, der sich bei der Erhebung Lothars gegen Ludwig den Frommen compromittirt hatte, war 835 seines Amtes enthoben worden. Durch Kobbo's Vermittlung wurde Gauzbert nun vom Könige zunächst zum Verweser, dann, als Goswin 845 gestorben war, zum Bischof von Osnabrück befördert. Schweden aber war jetzt sieben Jahre ohne Priester. Doch Ansgar vergaß keineswegs über allen seinen anderen Sorgen Schweden und das Glaubenswerk daselbst. Zunächst schickte er einen Einsiedler Ardgar dahin, der mit Erfolg arbeitete, aber wohl nur kurze Zeit. Dann trat Ansgar mit Gauzbert in Unterhandlung; man müsse, meinte der seeleneifrige Mann, durchaus einen neuen Versuch machen, ob das schwedische Volk nicht Priester bei sich dulden werde. Gauzbert lehnte ab: er sei nicht der rechte Mann für Schweden; vielmehr sei zu befürchten, daß sein Erscheinen dort den frühern Groll wieder wachrufe und so der guten Sache eher schade; Ansgar habe ja vor ihm dort mit gutem Erfolge gewirkt, er möge doch auch selbst diesen neuen Versuch machen; gern wolle er ihm einen Begleiter geben in der Person seines Neffen Erimbert, der dann, falls das Vorhaben gelinge, als Priester daselbst zurückbleiben könne. Ansgar war nicht abgeneigt. Beide trugen vereint die Sache König Ludwig vor, und als dieser fragte, ob sie darin eines Willens seien, erhielt er von Gauzbert die Antwort: „Wenn es sich um den Dienst Gottes handelt, dann waren und sind wir immer einig, und einmüthig wünschen wir, daß in jener Sache also geschehe.“ Mit einem Empfehlungsschreiben Ludwigs versehen und ermuthigt durch ein Gesicht, machte Ansgar sich auf den Weg. König Olef (Olof, Olaf) nahm ihn freundlich auf, und zwei Volksversammlungen in zwei verschiedenen Landestheilen beschlossen, christliche Priester und christlichen Gottesdienst zuzulassen und jedem, der wolle, die Annahme des Christenthums zu gestatten. Erimbert baute eine Kirche in Birka und blieb als Priester da zurück, als der hl. Ansgar nach etwa zweijährigem Aufenthalte in Schweden nach Dänemark zurückkehren mußte. Später wurde Erimbert abgelöst von dem Priester Ansfrid, einem Zöglinge Ebo's. Gauzbert, welcher nach Ebo's Tode in dessen Stellung zu den nordischen Missionen eingetreten zu sein scheint, hatte denselben nach Schweden geschickt. Ansfried blieb bis zum Tode Gauzberts, der etwa 858 eingetroffen sein mag. Das Proprium Osnabrugense kennt Gauzbert als s. Gosbertus, vierten Bischof von Osnabrück und heiligen Blutzeugen, dessen Fest am 3. Februar, dem Todestage des hl. Ansgar, gefeiert wird. Es nennt ihn „gente Suecus, so fromm, wie gelehrt“, und läßt ihn mit einigen anderen Bischöfen und mehreren Herzogen und Grafen auf dem Schlachtfelde fallen im Kampfe für den Glauben gegen den dänischen König Erik, der die Kirchen im Sachsenlande befehdete. Die Bollandisten schon wiesen nach (Febr. I, 313), daß man ihn mit Unrecht den sogen. Martyrern von Ebbekesdorf (Ebsdorf im Lüneburgischen) aus dem Jahre 880 beizählen würde, und lassen es dahingestellt, ob er in Dänemark oder von Normannen im eigenen Lande erschlagen sei. Die Chronologie ist sehr unsicher. Hauptquelle ist Rimberti Vita s. Ansgarii; unter den neueren Bearbeitungen ist zu nennen: Tappehorn, Leben des hl. Ansgar, Münster 1863. Die übrige Literatur s. unter d. Art. Ansgar. [Perger S. J.]

Gavanti (Gavantus), O. Barn., berühmter Liturgiker, wurde 1569 zu Monza geboren. Nachdem er in die Congregation der regulären Cleriker von St. Paul (Barnabiten) eingetreten war, lehrte er in verschiedenen Häusern seines Ordens mit Auszeichnung und wurde zuletzt General seiner Congregation und Consultor der heiligen Congregation der Riten — eine Auszeichnung, welche er wegen seiner großen Kenntnisse im liturgischen Fache sehr verdiente. Als Clemens VIII. im Anfang des 17. Jahrhunderts eine Commission niedersetzte, welche die Revision des Missals und Breviers besorgen sollte, wurde neben Baronius, Bellarmin, Antonianus, Ludwig von Torres, Bandini, Ghisleri auch Gavanti Mitglied derselben. In derselben Eigenschaft wurde er von Urban VIII., welcher diese Revision wieder aufnahm und auf's Neue eine Commission hierfür einsetzte, nach Rom berufen. Dieser Papst schätzte ihn sehr, und als der Cardinal Harrach, Erzbischof von Prag, in Gavanti drang, er möchte zu ihm kommen und die Ceremonien seiner Diöcese regeln, so verweigerte ihm Urban VIII. die Erlaubniß, Rom zu verlassen, indem er in das darauf bezügliche Breve die anerkennenden Worte aufnahm: Rescribo te, auctoritate nostra, universae Ecclesiae beneficio, in Breviarii Romani emendatione occupatum. Ueberhaupt war Gavanti's Ruhm auch außerhalb Italiens weit verbreitet. P. Boudie, ein gelehrter Liturgiker aus dem Benedictinerorden, kam sechsmal nach Rom, um mit ihm zu conferiren. Mehrere Bischöfe von Frankreich

luden ihn ein, über die Alpen zu kommen und eine neue Ausgabe des Pontificale für die Kirchen ihres Reiches zu bearbeiten. Im J. 1632 wurde er vom Erzbischofe von Mailand beauftragt, das Cerimonial dieser berühmten Kirche zu revidiren, mit der Erlaubniß, selbst für sich allein die ihm nothwendig scheinenden Veränderungen vorzunehmen, Zusätze und Verbesserungen beizufügen u. s. w. Sein Tod erfolgte zu Mailand 1638. Gavanti's berühmtestes Werk ist: 1. Thesaurus sacrorum rituum, sive commentaria in rubricas Missalis et Breviarii Romani, Mediol. 1628, das vielleicht in der katholischen Welt am weitesten verbreitete und am häufigsten gebrauchte rituelle Handbuch, welches die heiligen Gebräuche der Kirche in Messe und Tagzeiten beschreibt, ihre Bedeutung und Geschichte erklärt und die Vorschriften der Kirche, welche die Art und Weise der Abhaltung des Gottesdienstes regeln, mittheilt. Merati, aus dem Theatinerorden (gest. 1745 zu Rom), veranstaltete auf Andringen des Cardinals Lambertini eine neue Ausgabe des Thesaurus mit vielen Verbesserungen und Zusätzen (4 voll. Romae 1736—1738; 5 voll. August. Taurinor. 1736—1740), und in dieser Gestalt ist Gavanti's Werk das geschätzteste Handbuch hauptsächlich für die Praxis. Andere Werke sind: 2. Ordo perpetuus recitandi officium divinum; 3. Manuale Episcoporum; 4 Praxis visitationis episcopalis et synodi dioecesanae celebrandae, Romae 1628. Diese beiden Werke, hie und da dem Thesaurus angehängt, sind ebenfalls sehr geschätzt und instructiv für alle diejenigen, welche mit der Verwaltung einer Diöcese betraut sind. 5. Octavarium Romanum, hat, wie die Vorrede und beigefügte Approbation der Congregatio Rituum beweist, ebenfalls Gavanti zum Verfasser, der es auf Antrieb Bellarmins bearbeitete. Endlich kennt man noch von Gavanti eine Dissertation, worin er beweisen will, daß der Nathanael im Evangelium kein anderer sei, als der Apostel Bartholomäus. Benedict XIII. gab, um Gavanti's Andenken zu ehren, die Verordnung, daß von nun an immer ein Mitglied des Barnabitenordens, dem er angehörte, Consultor der heiligen Congregation sein solle; später verfügte Benedict XIV., Tommasi und Merati zu Ehren, das Nämliche für die Theatiner. (Vgl. Guéranger Institutions liturgiques I, 488; II, 19. 32. 529. 548.) [Kerker.]

Gaza (עַזָּה, Γάζα), uralte Stadt an der Westküste von Palästina, verdankte ihre Bedeutung von jeher ihrer Lage am Anfange der ägyptischen Wüste, welche sie zu einem lebhaften Landhandel befähigte. Zum Seehandel war sie weniger geeignet, weil sie noch eine Stunde vom Meer entfernt war, und weil der näher gelegene Hafen bei der sandigen Beschaffenheit der Küste nicht viel Schutz gewährte. Sie war zuerst von Enakiten, und zwar von den Heväern, bewohnt, aus denen einzelne auch daselbst ansässig blieben, nachdem die Stadt andere Besitzer erhalten hatte (Deut. 2, 23. Jos. 11, 22). Als nämlich die Philister einwanderten, faßten diese bald festen Fuß in Gaza (Gen. 10, 19) und wußten es auch gegen Josue zu behaupten (Jos. 11, 22; 13, 3). Die Stadt ward dann dem Stamme Juda zugetheilt, doch kann dieser sie nur vorübergehend in Besitz genommen haben (Jos. 15, 47. Richt. 1, 18; 3, 3), so daß Gaza immer eine der „fünf Philisterstädte“ blieb (1 Sam. 6, 17). Als solche war Gaza auch der Schauplatz erst der Großthaten, dann der tiefen Erniedrigung Samsons (Richt. 16, 1. 21). Erst unter David ward Gaza von den Israeliten genommen und wird daher unter Salomon (3 Kön. 4, 24) als Grenzstadt aufgeführt. Unter Roboam scheint sie aber schon sich wieder frei gemacht zu haben, und seine Bewohner hörten seitdem nicht auf, ihrem angestammten Haß gegen die benachbarten Israeliten Ausdruck zu geben, so daß wiederholt die Propheten ihr die Rache Gottes ankündigten (Am. 1, 6. 7. Soph. 2, 4). Diese trat zum Theil schon ein, als Ezechias die Philister auf's Haupt geschlagen und bis nach Gaza hineingeworfen hatte (4 Kön. 18, 8), vollständig aber, als der Pharao Nechao es einnahm und zerstörte (Jer. 47, 1). Die Stadt ward bald wieder aufgebaut und kam durch Cyrus unter persische Herrschaft; Cambyses richtete bei seinem Zuge nach Aegypten hier sein Arsenal und seine Vorrathskammer ein. Alexander der Große belagerte sie mehrere Monate lang, eroberte sie endlich mit Sturm, ließ die übrig gebliebenen Einwohner, meist Frauen und Kinder, in die Sklaverei verkaufen und bevölkerte die Stadt wieder mit Leuten aus der Umgegend (Jos. Antiqq. 11, 8, 4). Bald nach Alexanders Tode wurde Gaza von Antigonus, darauf von Ptolemäus eingenommen und zerstört. In den Machabäerkriegen ward es erst von Jonathan (1 Mach. 11, 61), später von Simon erobert (1 Mach. 13, 43—48), beide Male aber geschont; Alexander Jannäus dagegen zerstörte es 96 v. Chr. vollständig, nachdem es ihm ein Jahr lang Widerstand geleistet hatte. Von dem römischen Feldherrn Gabinius ward Gaza wieder hergestellt. Augustus überließ es Herodes, und nach dessen Tode ward es zu Syrien geschlagen. Im jüdischen Aufstand soll die Stadt durch die Juden abermals zerstört worden sein; doch kann dieß aus Apg. 8, 26 nicht gefolgert werden. Die daselbst befindliche Bemerkung bezieht sich nämlich auf die Straße von Jerusalem nach Gaza, auf welcher der äthiopische Kämmerer reiste (s. Raumer, Palästina, 4. Aufl., 174). Schon unter Titus wurden Münzen zu Gaza geprägt, welche eine Blüte der Stadt voraussetzen, und sie blieb für lange ein Sitz hellenistischer Bildung. Das Christenthum fand hier ziemlich spät erst Eingang. Daß Philemon, an welchen Paulus schrieb, der erste Bischof von Gaza gewesen sei, ist nur eine Sage. Der erste historische Bischof ist der hl. Sylvanus, welcher unter Galerius 310 mit 39 Christen den Marter-

tod starb (Euseb. H. E. 8, 13). Damals gab es aber schon so viele Christen zu Gaza, daß unter Julian die Heiden Opfer genug fanden, an denen sie die empörendsten Grausamkeiten verüben durften (Soz. 5, 9; Greg. Naz., Inv. I in Jul. 86. 87), und so nennt sie auch Hieronymus eine urbs gentilis (Onom. s. v.). Dem entsprechend bestanden noch bis zum Ende des 4. Jahrhunderts acht heidnische Tempel daselbst, und der größte derselben konnte erst 406 durch die Kaiserin Eudoxia zerstört werden. An die Stelle desselben wurde eine herrliche christliche Kirche zu Ehren des hl. Johannes des Täufers gebaut. So blieb Gaza eine christliche Stadt, welche unter Anderen die griechischen Schriftsteller Procopius Gazäus und Zosimus Gazäus gebar, bis sie 634 von den Arabern unter Abu Bekr erobert wurde; bald nachher ward die von Eudoxia erbaute Kirche in eine Moschee umgewandelt. Letztere war jedoch im 14. Jahrhundert längst schon verfallen (Voy. d'Ibn Batoutah par Defrémery et Sanguinetti I, Paris 1853, 114); vermuthlich erlag sie dem Ruin, welcher die ganze Stadt im Anfang der Kreuzzüge betraf. Balduin III. von Jerusalem ließ 1152 einen Theil der Stadt wieder aufbauen und befestigen und übergab den so hergestellten Platz den Tempelherren. Dieß ward, obgleich sie nach der Schlacht bei Hittin wieder für die Christen verloren ging, der Anfang zu einer neuen Blüte, von der gleich Ibn Batuta noch manche mittelalterliche Reisende Zeugniß ablegen. Sie alle rühmen den Reichthum an Bäumen und Weinstöcken, sowie die Schönheit der Gartenanlagen in und bei der Stadt (vgl. Fel. Fabri Evagatorium in terrae sanctae peregrin., Stuttg. Liter. Verein III, 1843, 378 ff.). Jetzt ist Gaza eine kleine, offene Stadt, deren Einwohnerzahl von neueren Reisenden so verschieden angegeben wird, daß sie in der letzten Zeit wieder schnell gewachsen sein muß. Nach einem zuverlässigen Bericht vom Jahre 1874 hatte sie 18 000 Einwohner, sämmtlich Moslemin mit Ausnahme von 500 griechischen Christen. Die große Moschee wird von Einigen noch für die von Eudoxia gebaute Johanniskirche angesehen; da sie aber Spitzbogen hat, kann sie nur eine jüngere christliche Kirche gewesen sein. Auf die Zeit der Kaiserin Eudoxia führen auch die Griechen ihre kleine rohgebaute Kirche zurück. Bemerkenswerth ist der Reichthum an griechischen Inschriften, welchen die überall vorhandenen Ruinen aus weißem Marmor liefern. Ihren Aufschwung verdankt die Stadt hauptsächlich der Anfertigung baumwollener Zeuge und dem Handel mit den Reisenden nach und aus Aegypten. (Vgl. Ritter, Geogr. XVI, 45—65; Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852; Palest. Explor. Fund 1875, 158.) [Kaulen.]

Gazara (Plur., Γάζαρα, Γάζηρα) als Name einer Stadt, steht 1. im ersten Machabäerbuch regelmäßig für Gazer (s. d. Art.), 1 Mach. 7, 45; 9, 52 und noch siebenmal; außerdem muß 13, 43 Gazara statt Gaza gelesen werden (Jos. Antt. 13, 6, 6), und auch Gezeron 4, 15 ist in Gazara zu corrigiren. — 2. im zweiten Machabäerbuch 10, 32 als Name einer sonst unbekannten Festung. (Vgl. Böttger, Lex. zu Fl. Josephus 128.) [Kaulen.]

Gazelle, in der heiligen Schrift oft genannt (צְבִי, LXX δορκάς, Vulg. caprea), ist eine Antilopenart, welche hauptsächlich in den Ländern um das Rothe Meer herum lebt. Sie ist etwas kleiner als unser Reh, zugleich auch zarter, schlanker und schöner gezeichnet, geistig geweckt, aber dabei harmlos und furchtsam; sie wird leidenschaftlich gejagt, aber auch gezähmt in den Häusern gehalten. Die Bibel gebraucht sie als Bild des zierlich Behenden (2 Sam. 2, 18. 1 Par. 12, 8), des schüchtern Fliehenden (Spr. 6, 5); im Hohenliede vergleicht Sulamith den Geliebten mit der Gazelle, „hüpfend über Bergen, über Hügeln schwebend“ (2, 9; vgl. V. 17), und dieser erwiedert mit demselben Bilde (4, 5); der Chorführer beschwört (ebd. 2, 7 u. 3, 5) die Töchter Jerusalems bei den Gazellen, d. h. bei allem, was hold und liebenswürdig ist. In der Weise des Hohenliedes erscheint die Gazelle gar oft bei orientalischen Dichtern als Bild weiblicher Zartheit, Anmuth, Lieblichkeit, Schüchternheit; ihre Benennung wurde selbst Frauenname, Apg. 9, 36 Ταβιθὰ (aram. טְבִיתָא, das hebr. צְבִי) ἣ διερμηνευομένη λέγεται δορκάς. — Die Gazelle gehörte unter die reinen Thiere, daher war der Genuß ihres Fleisches erlaubt (Deut. 12, 15. 22; 14, 5. 3 Kön. 4, 23). [König.]

Gazer, Gazera, Gezer (גֶּזֶר, 1 Chron. 14, 16 גָּזְרָה), einer der ältesten Plätze in Palästina, vor Ankunft der Israeliten canaanitische Königsstadt, bis Josue deren König Horam, welcher Lachis entsetzen wollte, besiegte und mit allen seinen Leuten tödtete (Jos. 10, 33). Nach der Eroberung des Landes ward Gazer dem Stamme Ephraim zugetheilt und bildete dessen westlichsten Grenzpunkt (Jos. 16, 3). Die Ephraimiten aber ließen die Canaaniter weiter darin wohnen (Jos. 16, 10. Richt. 1, 29), so daß seine Bestimmung als Levitenstadt für die Familie Caath (Jos. 21, 21) wahrscheinlich nicht ausgeführt worden ist. Der zweite Krieg zwischen David und den Philistern wurde hauptsächlich um Gazer, das der philistäischen Grenze nahe lag, geführt (1 Par. 20, 4). Unter Salomon zog der ägyptische Pharao aus unbekannten Gründen gegen Gazer, eroberte und verbrannte es; indeß erkannte er die strategische Wichtigkeit des Platzes so gut, daß er denselben zur Mitgift seiner Tochter schlug, als sie sich mit Salomon vermählte. Letzterer ließ daher Gazer sogleich wieder herstellen und befestigen (3 Kön. 9, 16). Seit dieser Zeit wird Gazer nicht mehr genannt, bis es in der Machabäerzeit unter dem Namen Gazara (s. d. Art.) wieder in seiner alten Wichtigkeit erscheint. Die Lage dieses Punktes war in der heiligen Schrift und im Onomasticon des Eusebius immer bestimmt genug angegeben, wurde aber gleichwohl erst in jüngster

Zeit aufgefunden. Clermont-Ganneau fand in einer arabischen Chronik eine Notiz über einen Vorfall zwischen den Dörfern Khulde und Tell-el-Gazer; da ihm Khulde bekannt war, so machte er auch Tell-el-Gazer bald ausfindig; es waren uralte Trümmer einer ausgedehnten Stadt auf einer Anhöhe, genau vier römische Meilen nördlich von Emmaus oder Nikopolis entfernt, wie Eusebius angibt. (Vgl. Palestine Exploration Fund 1873, 78; 1875, 74.) [Kaulen.]

Gazzaniga, Petrus M., O. Praed., gehört zu den bedeutenderen Thomisten der strengeren Richtung, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auftraten. Er war geboren zu Bergamo am 3. März 1722, trat sehr jung in den Predigerorden und machte in den Studien so bedeutende Fortschritte, daß er noch in jugendlichem Alter mit dem Lehramte der Philosophie und der Kirchengeschichte erst an verschiedenen Anstalten seines Ordens, dann an der Universität zu Bologna betraut wurde. Von letzterer Stelle berief ihn Maria Teresia nach Vorschlag seines Obern im J. 1760 nach Wien auf die dem Predigerorden reservirte dogmatische Lehrkanzel der Universität. Er hielt seine Vorlesungen mit solchem Erfolg, daß Personen höchsten Ranges, wie Cardinal Migazzi, der berühmte Garampi, ja selbst die Kaiserin und Pius VI. während seines Aufenthaltes in Wien dieselben mit ihrer Gegenwart beehrt haben sollen. Nach mehr als zwanzigjähriger Thätigkeit verzichtete er aus Gesundheitsrücksichten auf den Lehrstuhl, zog sich nach Italien zurück und starb zu Vicenza den 11. December 1799. Er veröffentlichte Praelectiones theologicae über verschiedene Partien der Dogmatik, Wien 1763 bis 1766, 4 Bände, die mehrere Auflagen in 5 Bänden erlebten. Die fehlenden Tractate bearbeiteten seine Collegen, die Augustiner Gervasio (Wien 1764—1766) und Bertieri (1771 bis 1774). Hiervon erschien auch ein Auszug Theologia dogmatica in systema redacta (2 voll., Viennae 1776), deren erster Theil den Praelectiones des Gazzaniga, der zweite denen des Bertieri entspricht (erschien auch zu Ingolstadt 1786, Venedig 1790). Daneben bearbeitete er eine Theologia polemica, d. h. eine Apologie der christlichen Religion und der katholischen Kirche (2 Bände, Wien 1778, Mainz 1783). Beide Werke überarbeitete und ergänzte er und verschmolz sie zu Einem: Praelectiones theologicae habitae in vindobonensi universitate, nunc vero alio methodo dispositae, emendatae et auctae (9 voll., Bonon. 1788—1793, Bassani 1831). „Die von ihm abgefaßten Praelectiones sind in scholastischer Manier gehalten, ungefähr nach dem Vorbilde des Alexander Natalis, nur etwas kürzer und übersichtlicher und mit Uebergehung verschiedener Fragen und Untersuchungen, die ihm unter den gegebenen Verhältnissen und für die Zwecke seiner Lehrthätigkeit nicht angemessen erschienen. Uebrigens will er dem Standpunkte der Ordensschule nichts vergeben; er bekämpft den Molinismus; den Streit über die päpstliche Unfehlbarkeit läßt er auf sich beruhen, da es in den Beweisführungen gegen die Protestanten nur um lauter solche Punkte sich handle, über welche in der katholischen Kirche allgemeine Uebereinstimmung herrsche" (Werner, Geschichte der katholischen Theologie 198). Leider ließ er sich vom Zeitgeiste, der damals in Oesterreich herrschte und die theologischen Schulen zu modernisiren, ja auf minder kirchliche Bahnen zu leiten sich bestrebte, fortreißen, so daß er Simon von Rock (gest. 1772), den treuen Gehülfen van Swietens in Bekämpfung dessen, was man das ultramontane System zu nennen beliebte, und eifrigen Beförderer jansenistischen Geistes in Oesterreich (vgl. Hist.-pol. Blätter LXXXVI, 720 ff.), als den Restaurator des Thomismus an den österreichischen Hochschulen begrüßte. Auch trieb ihn sein Eifer gegen den Molinismus so weit, daß nach ihm die Partei des Fr. Gomaer, der nach Hergenröther (Kirchengeschichte II, 390) „selbst an der leisesten Andeutung eines Widerspruches mit Calvin Anstoß nahm", auf der Synode zu Dordrecht die ächte Lehre der Thomisten über die Prädestination und Reprobation aufstellte (ad sanam Thomistarum de praedestinatione et reprobatione doctrinam descenderunt, Praelect. II, diss. 6, n. 242), gewiß keine sonderliche Anempfehlung der Ansicht, die er vertritt. (Vgl. Wurzbach, Biogr. Lex. des Kaiserthums Oesterreich V, 117.) [Hurter S. J.]

Geba, s. Gabaa.

Gebäude, kirchliche, ein Ausdruck, welcher in einem doppelten Sinne genommen werden kann, je nachdem das Beiwort kirchlich die Widmung oder das Eigenthum bezeichnet. Im erstern Sinne sind kirchliche Gebäude alle jene Baulichkeiten, welche kirchlichen Zwecken dienen. Der eminent kirchliche Zweck ist die Darbringung des heiligen Opfers, dann zunächst die Feier des gemeinsamen Gottesdienstes, die Verwaltung des Lehramtes, die Ausübung der Werke der Barmherzigkeit, die Unterbringung der Cleriker und Diener der Kirche; so sind alle katholischen Kirchen, Kapellen, Oratorien, Schulhäuser, Kranken- und Waisenhäuser und ähnliche Institute, die Klöster, die Congregations- und Vereinshäuser, endlich die Pfarrhäuser kirchliche Gebäude. — Der zweite Begriff ist der juristisch greifbarere; er umfaßt alle jene Gebäude, welche im Eigenthum einer Kirche oder einer auf dem Gebiete des Kirchenrechts als solcher anerkannten juristischen Person stehen. Dieß wird regelmäßig bei den soeben angeführten Gebäuden der Fall sein, doch können auch Ausnahmen stattfinden; es kann eine Kirche, ein Kloster u. s. w. im Eigenthum eines Privaten stehen (vgl. Th. A. Müller, Ueber das Privateigenthum an kathol. Kirchengebäuden, München 1883; Meurer, Der Begriff und Eigenthümer der heil. Sachen II, Düsseldorf 1885, 43 ff.). Der Grundsatz des römischen Rechts, wonach die res sacra außer des Ver-

kehres stehen (l. 6, § 3, Dig. 1, 8) ist im gemeinen Rechte nicht recipirt (Wächter, Pandekten I, 1880, 271 ff.). Es stehen umgekehrt viele Gebäude im kirchlichen Eigenthum, welche nicht unmittelbar kirchlichen Zwecken dienen: so kann eine Kirche die verschiedensten Oekonomiegebäude, eine Pfründe Zinshäuser, ein Kloster ein Fabriketablissement besitzen. Die Verwaltung aller kirchlichen Zwecken dienenden Gebäude soll eine stiftungsmäßige sein und unter der Aufsicht der kirchlichen Behörden sich vollziehen. Von letzterer sind nur die Institute, welche unter unmittelbarem königlichen Schutz stehen, ausgenommen (Trid. Sess. XXII, De ref. c. 8; vgl. aber c. 9). Die Verwaltung der im Eigenthum von kirchlichen Instituten stehenden Gebäuden wird nach Maßgabe der für das Kirchengut geltenden Vorschriften geführt. Die Frage, wem die Bauherstellung kirchlicher Gebäude obliegt, kann nicht allgemein beantwortet werden (s. d. Art. Baulast). Sämmtliche kirchlichen Zwecken dienenden Gebäude, und nur diese, erfreuten sich des Asylrechtes; nicht immer ebendiese alle, aber regelmäßig auch die übrigen im kirchlichen Eigenthum stehenden Gebäude genossen fiscale Vorrechte (s. d. Artt. Privilegien und Kirchen). [R. v. Scherer.]

Gebal, s. Gibliter.

Gebbethon, s. Gabathon.

Gebet (oratio) im eigentlichen und engern Sinne (= Bittgebet) ist das Aussprechen des Begehrens nach einem Gute vor Gott, um es von ihm zu erlangen (Joh. Damasc. De fid. orth. 3, 26: προσευχή ἐστιν . . ἡ αἴτησις τῶν προσηκόντων παρὰ θεοῦ; Thom. 2, 2, q. 83, a. 1, petitio decentium a Deo); im weitern Sinne überhaupt das „Reden mit Gott" (darum „oratio"; Chrys. Hom. 30 in Genes. n. 5: ἡ γὰρ εὐχὴ διάλεξίς ἐστι πρὸς τὸν θεόν), und zwar ein solches, welches abzielt auf seine Ehre und Verherrlichung, auch (nach Joh. Dam. l. c.) die „Erhebung des Geistes zu Gott hin" (ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν), um durch Aussprechen religiöser Gesinnungen und Gefühle ihn zu ehren. Das Reden mit Gott, mag nun dasselbe bloß durch das verbum mentis oder auch durch das äußere Wort stattfinden, ist die Form, durch welche sich das Gebet von den anderen Acten der Gottesverehrung unterscheidet. Das bloße Nachdenken oder Reden über Gott, sowie das bloße Reden Gottes zur Seele durch Offenbarungen, Erleuchtungen u. dgl. ist nicht Gebet; allerdings kann jedoch das Gebet mehr oder minder die Form eines Zwiegespräches annehmen, in welchem sowohl die Seele zu Gott als auch Gott zur Seele redet. Act der Gottesverehrung (actus elicitus virtutis religionis) ist das Gebet, weil ein anderes vernünftiges und ehrbares Motiv, weßhalb man Begehrungen, Gesinnungen und Gefühle vor Gott, der sie kennt und dessen Rathschlüsse unabänderliche sind, ausspreche, gar nicht gedacht werden kann, als ihn dadurch ehren zu wollen. Bezweckt man durch Bittgebet von Gott eine Wohlthat zu erlangen, so will man eben durch die mittels desselben seiner Vorsehung, Macht und Güte erwiesene Ehre ihn zur Gewährung derselben veranlassen. Insofern durch das Gebet der Geist selbst sich in frommen Affecten an Gott hingibt, ist dasselbe unter allen Acten der Religion und des Cultus der vorzüglichste, namentlich vorzüglicher als das Opfer, das in der Darbringung äußerer Gaben besteht (Thom. l. c. a. 3 ad 3), wiewohl in anderer Hinsicht, nämlich an Kraft und Würde, das Gebet durch das (christliche) Opfer weit übertroffen wird. Da Gott kein bloß äußerlicher Cult gefällt, so begleitet gewöhnlich das Gebet auch die übrigen Cultacte, und das Opfer wird mit Gebet eingeleitet und beschlossen. Das Christenthum hat nur Ein Opfer (Messe), welches an sich durch eine sehr kurze Handlung vollendet, aber mit vielen Gebeten umkleidet ist. Die zwischen Thomisten (Thom. l. c. a. 1) und Scotisten streitige Frage, welcher Potenz des Geistes das Gebet angehöre, möchte im Sinne der erstern dahin zu entscheiden sein, daß dasselbe als ein Reden unmittelbar und formell Act des Intellectes ist, wenngleich das Begehrungsvermögen (praesuppositive et originaliter [Schramm, Inst. theol. myst. I, § 32, schol. 2]) concurrirt. Da durch das Bittgebet Gott zu einem Thun veranlaßt werden soll, ist speciell dieses ein Act des praktischen Verstandes. Obwohl aus dem erworbenen (natürlichen) Habitus der Religion und der natürlichen Potenz ohne actuelle Gnade Gebete hervorgehen können, und zwar, unter Voraussetzung entsprechender Gotteserkenntniß, an sich gute und untadelhafte (Suarez, De or. 1, 8, n. 10), so sind doch in Absehung auf die von Gott gewollte Ordnung solche Gebete unvollkommen und haben auch nicht die Verheißung göttlicher Erhörung. Das Gebet, wie es zufolge dieser Ordnung als Tugendübung und als Gnadenmittel gefordert erscheint, ist sowohl in seinen Voraussetzungen (Glaube, Hoffnung u. s. w.) als in sich selbst übernatürlich (Röm. 8, 26. 2 Cor. 3, 5; Conc. Arausic. II, can. 3. 6).

1. Wer kann beten? Nur ein der Tugend der Religion fähiger, folglich nur ein erschaffener Geist, der nicht durch ewige Verwerfung von Gott getrennt ist, kann Subject des Gebetes sein. Gott kann nicht zu sich selbst, und die wesensgleichen Personen der Gottheit können nicht zu einander beten (Thom. l. c. a. 10). Der Sohn Gottes betet in der angenommenen Menschennatur, nicht seiner Gottheit nach; die Worte Röm. 8, 26. 27: Spiritus postulat pro nobis (pro sanctis) sind vom Antrieb des heiligen Geistes zu unserm Beten zu verstehen. An Gott gerichtete Begehrungen der Verdammten (Job 1. Matth. 8, 31. Luc. 16, 24 ff.) sind selbstverständlich keine Acte religiöser Art, folglich keine Gebete. In relativer, übrigens selbstverschuldeter Unmöglichkeit zu beten befinden sich auf Erden diejenigen, die an keinen oder nicht an einen persönlichen und den wahren Gott glauben, also die

Atheisten und Materialisten, Pantheisten, Polytheisten, ferner diejenigen, welche die zum Gebete erforderliche religiöse Gesinnung nicht haben, z. B. solche, die an Gottes Güte und Barmherzigkeit verzweifeln. Den redlich um ihr Heil Bestrebten fehlt die Gnade, Gott um das hierfür Nothwendige zu bitten, niemals (Trid. Sess. VI, cap. 11: Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat, ut possis). Sie fehlt auch nicht den Sündern, welche namentlich um die Gnade der Bekehrung beten sollen und bei entsprechender Gesinnung auch Erhörung finden (Beispiel: David, Manasses, Maria Magdalena, der Schächer am Kreuze, der Zöllner im Tempel). Sagt die heilige Schrift an einigen Stellen, daß Gott die Sünder nicht erhöre (Ps. 65, 18. Spr. 28, 9. Joh. 9, 24, wo übrigens die Worte Deus peccatores non audit nur ein Ausspruch des Blindgeborenen sind; vgl. Aug. In Joan. tr. 44, n. 13: Adhuc inunctus loquitur, nam et peccatores exaudit Deus), so ist dieses von einem Gebete zu verstehen, welches der Sünder formell als Sünder, um Schlechtes oder in schlechter Absicht, oder unter Umständen, die sein Gebet sündhaft machen, verrichtet (Thom. l. c. a. 16: Si ergo peccator orando aliquid petit, in quantum peccator i. e. secundum desiderium peccati, in hoc a Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit, peccatorem adhuc amplius ruere in peccata). Die Behauptung, daß das Gebet den Sündern nichts fromme (Prop. Wicl. 26: Oratio praesciti nihil valet; Prop. Quesn. 50: Frustra clamamus ad Deum: Pater mi, si spiritus charitatis non est ille, qui clamat) oder gar eine neue Sünde sei (Prop. Quesn. 59: Oratio impiorum peccatum est et, quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium), beruht auf der falschen Annahme, daß Gott irgendwelche Menschen von seinem Erbarmen gänzlich ausschließe, oder daß alles, was der Sünder thue, resp. was nicht aus der Liebe hervorgehe, sündhaft sei. Können schon die Sünder auf gottgefällige Weise beten, dann um so mehr die Gerechten. Die vollendeten Gerechten im Himmel und die Engel beten nicht für sich selbst, da sie nichts bedürfen; nur eine Mehrung der accidentellen Glorie können sie für sich begehren (Offenb. 6, 9. 10). Indessen beten sie für Andere. Höchst wahrscheinlich ist auch, daß die Seelen im Fegfeuer wie für sich und für einander (daß Gott ihnen durch die Lebenden irgendwie helfen möge), so auch, nach Maßgabe ihres Wissens um die Bedürfnisse der Lebenden, für diese beten (s. d. Art. Fürbitte).

2. Zu wem kann man beten? Das Gebet kann an Gott unmittelbar oder mittelbar gerichtet sein. Das mittelbare Gebet besteht in der Anrufung und Verehrung der Engel und Heiligen. Der Cult, der ihnen gezollt wird, ist relative Gottesverehrung: wir beten zu ihnen, damit sie unsere Anliegen vor Gott bringen, und wenn wir sie ehren, ehren wir Gott in ihnen. Das unmittelbare Gebet wendet sich an Gott als den Einen oder den Dreifaltigen, oder an eine der drei göttlichen Personen, wobei die anderen virtuell eingeschlossen sind. Die Kirche richtet ihre Gebete gewöhnlich an Gott den Vater als das erste Princip der Gottheit, welchem speciell die Allmacht beigelegt wird, dabei zugleich des Sohnes und des heiligen Geistes gedenkend, selten an den Sohn. Der heilige Geist aber wird nur in Litaneien und Hymnen angerufen; es wird vielmehr um ihn als um das donum des Vaters und des heiligen Geistes gebetet (Suarez l. c. cap. 9, n. 14: Sicut solemus attributa essentialia appropriare personis . . ita etiam oramus ad singulas per quandam appropriationem). Wir können auch zu Christus als Mensch beten, und zwar sowohl wie er im Himmel, als wie er unter uns im heiligen Sacramente gegenwärtig ist (Franzelin, Euch. th. 11, corr. 1); doch wie nicht die Menschheit als solche, sondern der eine Christus una adoratione anzubeten ist (Syn. oecum. III. Ephes., Anathem. Cyrilli can. 8; Syn. oecum. V. Constantinop., De trib. capit. can. 9), so ist auch die Menschheit nicht von der Gottheit getrennt anzurufen, da Christus, ob zwar in der angenommenen menschlichen Natur, als Person für uns zum Vater bittet und als Gott unsere Bitten erfüllt. Dasselbe gilt von der Anrufung des göttlichen Herzens Jesu (vgl. Prop. syn. Pistor. damn. 61. 63; Galifet bei Nilles, De rat. festor. ss. cordis Jesu et puriss. cord. Mariae P. 1, sect. 1, c. 2, § 3). — Die Engel und Heiligen rufen wir an nicht als Spender der Gnaden, sondern als Fürbitter um dieselben, da sie als verklärte Freunde Gottes und als Mitregierende mit Christo (Offenb. 20, 4 ff.; vgl. Luc. 22, 30. Joh. 14, 2) durch ihn besondere Macht haben, uns bei Gott zu helfen, und andererseits von Liebe und Wohlwollen gegen uns erfüllt sind. Durch ihre Intercession geschieht der in ihrer Art einzigen Mittlerschaft Christi ebenso wenig Eintrag, als durch die in der heiligen Schrift so oft empfohlene Fürbitte der Lebenden für einander; nicht in dem einzigen Sinne wie Christus (qui solus noster redemptor et salvator est, Trid. Sess. XXV, De invoc. sanct.) sind oder nennen wir sie Mittler. Daß die Engel für die Menschen beten, lehrt die heilige Schrift ausdrücklich (Tob. 12, 12. Zach. 1, 12. Offenb. 8, 4); aus der Analogie und besonders noch aus 2 Mach. 15, 12 ist die Fürbitte der Heiligen zu erschließen, ferner aus der Liebe und Theilnahme, welche die Glieder der Gemeinschaft der Heiligen (s. d. Art. Heilige) einander schenken, und welche bei den Himmlischen gegen die Lebenden sich um so hingebender erweist, als sie der Sorge um das eigene Heil enthoben sind (Hier., adv. Vigil. 6 [ed. Vallarsi II, 1, p. 392]: Si apostoli et martyres adhuc in carne constituti possunt orare pro caeteris, quando pro se adhuc

debent esse solliciti, quanto magis post coronas, victorias et triumphos!). Die Macht ihrer Fürbitte ergibt sich aus der Macht der Fürbitte überhaupt und besonders der Gerechten (Gen. 18, 23 ff.; 20, 7. 17. Ex. 32, 11 ff. Job 42, 8. Jer. 42, 2. Bar. 1, 13. Röm. 15, 30. Jac. 5, 16); auch muß es als ein Bestandtheil der ihnen verliehenen Glorie gelten, daß Gott ihre Gebete huldreich aufnehme (Bern. Serm. 1 in vig. ss. app. Petri et Pauli: Qui potens in terra fuit, potentior est in coelis ante faciem domini sui). Daß sie von den Ereignissen auf Erden specielle Kenntniß haben, dafür spricht, abgesehen von den Schriftstellen über die Hilfe und Fürbitte der Engel und Luc. 16, ihr Mitantheil an der Herrschaft Christi, welche das Mitwissen um die Zustände seines Reiches durch göttliche Mittheilung voraussetzt, und ihre lebendige Verbindung mit Gott, welche auch die Theilnahme am göttlichen Wissen einschließt. Die Frage, auf welche Weise sich diese Kenntniß vermittle, ist von untergeordneter Bedeutung; übrigens sind viele Wege denkbar (visio beatifica, species impressae, unmittelbar göttliche Offenbarung, Vermittlung der Engel; s. hierüber besonders Lessius, De summo bono 2, 10). Klar erhellt der Glaube an die Fürbitte der Heiligen aus den Martyreracten (Acta mart. S. Ignatii 7 bei Ruinart, ed. Galura I, 55; SS. martyr. Scillitanor. 5, ibid. 19; S. Maximi, ibid. 360; S. Theodoti etc. 13. 18. 31, ibid. II, 296. 300. 311), wie auch die Anrufung derselben durch die Aussprüche schon der vornicänischen Väter (Orig. C. Cels. 8, 64; De orat. 14; Hom. 1 in Ezech. 7; Hom. 26 in Num. 6 [ed. de la Rue I, 789. 221. III, 358. II, 373]; Cypr. Ep. 60, 5 [ed. Hartel II, 695]), durch die Liturgien (Perrone, De cultu sanct. c. 3, n. 57) und Inschriften der Katakomben (de l'Epinois, Les catacombes romaines c. 18, Revue archéol. Mai 1878; Kraus, Real-Encykl. der christl. Alterth., Art. Gebet) bezeugt ist. Namentlich mehren sich nach dem Siege des Christenthums über den Polytheismus die Väterzeugnisse, wie überhaupt für die Heiligenverehrung, so insbesondere für deren Fürbitte und Anrufung. Eusebius (Praep. evang. 13, 11) bezeichnet die letztere als eine vernünftige Sitte (ἔθος . . . εὐλόγως τούτων ἐφ'ἡμῶν γιγνομένων). Basilius nennt in seiner Lobrede auf die vierzig Martyrer (Hom. in 40 mart. 8) dieselben „Fürbitter", „der Bitten Unterstützer", „die vor Gott vielvermögenden Abgesandten". Von Basilius selbst sagt Gregor von Nazianz (Or. 43 [al. 20], n. 80 [ed. Maur. I, 831]), daß er im Himmel sei und für das Volk bete. Weitere Zeugnisse finden sich bei Ephräm (Lobrede auf die vierzig Martyrer von Sebaste 1. 16; Rede über den Text: Der Sünder werde weggenommen, damit er Gottes Herrlichkeit nicht schaue [Js. 26, 10], n. 8; besonders Sermo de laudib. B. M. V., wo er Maria die „Mittlerin nach dem Mittler" nennt), Gregor von Nazianz (Or. 23, al. 25 in laud. Heron. n. 19 [ed. Maur. I, 469]), Chrysostomus (in seinen Homilien auf Domna, Prosdoka und Berenice, Romanus u. A.), Cyrill von Jerusalem (Cat. myst. 5, n. 9 [ed. Reischl et Rupp II, 387]), Ambrosius (De viduis 9, n. 56. 57; Ep. 35 [al. 22], n. 7), Hieronymus (Adv. Vigilant.), Augustinus (Civ. Dei 22, 8 sqq.; C. Faust. 20, 21; In ps. 85, n. 24), Victor Vitensis (Pers. Vand. 5, 20: Deprecamur: orate pro nobis), Prudentius (Perist. 2, 146; 5, 137) u. s. w. Demgemäß hat, gegenüber der Bestreitung sowohl der Fürbitte als der Anrufung der Heiligen durch die Reformatoren (vgl. d. Art. Fürbitte), der Kirchenrath von Trient (Sess. XXV, De inv. sanct.) erklärt: Illos, qui negant, sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire.

3. Um was soll und darf man beten? Object des Gebetes kann und darf alles sein, was erlaubter Weise gewünscht werden darf (Aug. ad Probam, Ep. 130 [al. 121], 12 sq.; Thom. l. c. a. 6: Hoc licet orare, quod licet desiderare). Im Alterthum behauptete Sokrates, man solle zu den Göttern nur um das Gute im Allgemeinen flehen, da man von den Einzeldingen nicht wisse, ob sie nützlich seien (Valer. Max. 7, 2). In ähnlicher Weise ließen mehrere Häretiker (Wiclif, die Illuminaten, Quietisten) nur das allgemeine Gebet, daß Gottes Wille geschehe, als statthaft gelten theils unter der Voraussetzung, Gott wolle mit vorhergehendem Willen nicht das Heil Aller, theils überhaupt unter dem Vorgeben, man solle sich zu den göttlichen Decreten nicht in Widerspruch setzen. Sie beriefen sich namentlich auf Röm. 8, 26: Quid oremus, sicut oportet, nescimus; doch ist an derselben Stelle auch gesagt, daß der heilige Geist die rechten Bitten eingebe (Thom. l. c. a. 5 ad 1). Sowohl das Alte Testament, z. B. die Psalmen, als das Neue Testament, insbesondere die Briefe Pauli, enthalten zahlreiche Belege für specielle Bitten, und Christus selbst betete nicht nur für das Heil der Menschen im Allgemeinen, sondern auch um Einzelnes, wie um die Befestigung des Apostels Petrus im Glauben (Luc. 22, 32) und um Verzeihung für die Kreuziger (Luc. 23, 34); im „Vaterunser" hat er um sieben verschiedene Objecte beten gelehrt. Der Grund bei Sokrates trifft nicht zu, da es Güter gibt, die niemals und niemandem nachtheilig werden können (bona supernaturalia ordinis moralis et sanctificationis). Daß wir mit Gottes Willen nicht in Widerspruch treten dürfen, beweist nur, daß wir mit Ergebung in den Willen Gottes um gewisse Dinge gar nicht,

um Mehreres nur unter der wenigstens stillschweigenden Bedingung, wenn es dem heiligen Willen Gottes nicht entgegen sei, sondern Gott zur Ehre und uns zum Heile gereiche, bitten sollen. Absolut dürfen, ja sollen wir bitten um die ewige Seligkeit und das zum Heil Erforderliche; hier wäre die Beifügung der Bedingung: wenn Gott will, Zweifel an Gottes Güte. Aber auch um Ertheilung der Gnade in abundantia, um die Gaben des heiligen Geistes und die höheren Stufen des Gnadenlebens dürfen wir bedingungslos bitten, weil in den göttlichen Gnaden, als welche die Seelen heiligen und vervollkommnen, für diese keinerlei Gefahr, auch nicht die des geistigen Stolzes liegt, und, wie Suarez richtig bemerkt (l. c. c. 20, n. 5), das Gebet um vollkommene Tugend eben Gebet ist um solide, in der Demuth gegründete Tugend. Anders verhält es sich mit jenen Gnadengaben (Charismen), die nicht unmittelbar zur Heiligung ihres Empfängers dienen, wie Visionen, Offenbarungen u. s. w. (bona supernaturalia ordinis mere ontologici); dennoch ist es unter Umständen nicht unerlaubt, um solche, allerdings nur bedingungsweise, zu bitten. Dasselbe gilt von dem Gebete um ein Wunder unter solchen Verhältnissen, unter denen dasselbe nicht als tentatio Dei sich darstellt (Suarez l. c. 18, 8; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 376. 377). Wir dürfen und sollen ferner die nothwendigen zeitlichen Güter (bona naturalia seu temporalia) von Gottes Güte erwarten und um dieselben beten jedoch das Zeitliche nicht um seiner selbst willen oder auf unordentliche Weise erstreben, sondern dem Verlangen nach dem Reiche Gottes unterordnen (Matth. 6, 33). Da jedoch der Ueberfluß an zeitlichen Gütern leicht zum Bösen hinzieht und mancherlei Gefahren des Heiles mit sich führt (1 Tim. 6, 9), so soll man solchen im Allgemeinen nicht begehren (ebd. V. 8; Sprichw. 30, 8. 9), und man darf nur dann, wenn der gute Gebrauch nicht nur beabsichtigt, sondern auch wahrscheinlich ist, und dann, um jeden unordentlichen Affect auszuschließen, mit der ausdrücklich beigefügten Bedingung: wenn es zum Heile gereicht, darum bitten. Absolut unstatthaft ist es, für sich oder für Andere um etwas dem Seelenheile Nachtheiliges (mala ordinis moralis) zu beten, z. B. Vorenthaltung des Heiles (Ex. 32, 32. Röm. 9, 3 sind nicht in diesem Sinne zu verstehen), Entziehung einer Heilsgnade, das Fallen in Sünde, sei es auch zur Verdemüthigung und Besserung (vgl. Röm. 3, 8. Gal. 2, 17); dahingegen dürfen Uebel der natürlichen Ordnung (mala physica seu ordinis ontologici), insofern sie für einen höhern ehrbaren oder sittlichen Zweck erstrebenswerth sind, unter dieser Rücksicht Object des Bittgebetes sein. Die Meinung darf jedoch nur auf den höhern Zweck, der das Uebel aufwiegt, z. B. das Wohl der Gesellschaft gegenüber dem Nachtheil Einzelner, gerichtet, das Uebel nur als Mittel zu diesem begehrt sein. Hinwiederum dürfen wir nicht wünschen, daß unsere Mitmenschen sündigen, um uns oder Anderen zu unserem oder ihrem geistigen Vortheil ein solches Uebel zuzufügen. Beteten die Heiligen um Verfolgungen, Infamationen u. dgl., so beteten sie um etwas, das auch ohne Sünde sie treffen könnte, oder darum, daß Gott die natürlichen Folgen der nach seinem Voraussissen geschehenden Sünden auf sie lenken wolle. Beim Gebete um etwas, das Anderen Schaden bringt, ist besonders auf Lauterkeit der Absicht zu achten, und sind, damit nicht Haß oder Abneigung sich einmische, entsprechende Verwahrungen ausdrücklich zu machen.

4. Für wen kann man beten? (s. d. Artt. Fürbitte u. Fegfeuer). Daß wir für Andere beten, erfordert die Nächstenliebe (Thom. l. c. a. 7). Der Apostel heißt beten für alle Menschen und fügt bei: „Denn dieß ist gut und wohlgefällig vor Gott unserm Heilande, welcher will, daß alle Menschen selig werden" (1 Tim. 1—5). Auch sind wir durch das Gebet des Herrn angeleitet, für Alle zu beten. Insbesondere empfiehlt die heilige Schrift das Gebet für die Obrigkeit (a. a. O. V. 2), für die Glaubensgenossen (Eph. 6, 18. 19. Col. 4, 2), für die Feinde (Matth. 5, 44. Luc. 6, 28). Niemanden dürfen wir für einen Reprobirten halten, so daß wir ihn deßhalb von unserm Gebete ausschlössen. Die Stelle 1 Joh. 5, 16 spricht nicht die Unmöglichkeit wirksamer Fürbitte für den, der ad mortem gesündigt, sondern die Schwierigkeit der Erhörung aus; Joh. 17, 9 will nicht besagen, daß Christus für die Welt gar nicht, sondern daß er nicht in der besondern Weise, wie für diejenigen, die ihm der Vater gegeben, bete; Jer. 7, 16 bezieht sich auf ein Gebet um Abwendung zeitlicher Strafen vom Volke Israel, das Gott nicht erhören werde, nicht auf das Gebet um das ewige Heil, um welches wir für alle Lebenden unbedingt bitten dürfen. — Die Gegner des speciellen Gebetes waren auch Gegner der speciellen Fürbitte. Die Behauptung Wiclifs (Prop. 19 damn.), daß die speciellen Fürbitten denen, für welche sie geschehen, nicht nützlicher seien als die generellen, widerspricht der heiligen Schrift, welche viele Beispiele des Gebets auch für einzelne Personen bietet (Tob. 8, 6. Luc. 22, 32; 23, 34. Apg. 12, 5. Eph. 6, 19. Col. 4, 3. 2 Theff. 3, 1 u. s. w.). Die Verpflichtung zu specieller Fürbitte für Andere bestimmt sich nach dem Maße der ihnen geschuldeten Liebe und ihres besondern Bedürfens der Gebetshilfe. Von den allgemeinen Gebeten dürfen wir niemanden, auch unsere Feinde nicht, positiv ausnehmen. Speciell für letztere zu beten, ist im Allgemeinen Rath, zuweilen Pflicht (Thom. l. c. a. 8).

5. Wie oft und wann soll man beten? Was die Angemessenheit und Nothwendigkeit des Gebetes betrifft, so wurde der Werth des Gebetes übertrieben von den Messalianern (Euchiten), indem sie lehrten, daß es allein, ohne die Sacramente und selbst die Taufe, ausreichendes Heilsmittel sei. Als zweck- und werthlos

erscheint dasselbe nach jenen afterphilosophischen und häretischen Theorien, welche die göttliche Providenz, die Freiheit Gottes oder die des Menschen läugnen, Alles von einer absoluten Vorherbestimmung, blindwirkenden Ursachen oder dem Zufall ableiten; als nicht nothwendig zum Heile nach Lehre der Pelagianer, da der Mensch der göttlichen Gnade nicht bedürfe; als unnütz und unnöthig auch nach Lehre der Reformatoren, insofern sie das Heil vom Fiducialglauben allein abhängig sein ließen, die Freiheit bestritten, die absolute Prädestination (Calvin) behaupteten. Die Quietisten ließen für den Zustand des vollkommenen Lebens, das in vollster Passivität bestehe, keine Uebung des Gebetes zu und erklärten dasselbe für unvereinbar mit der Ergebung in den Willen Gottes (Prop. 14, Mich. Molinos damn. ab Innoc. XI). — Der Haupteinwand gegen die Zulässigkeit des Gebetes stützt sich auf die Allwissenheit Gottes und die Unabänderlichkeit der göttlichen Decrete. Allein selbstverständlich soll Gott nicht erst durch das Gebet über unsere Bedürfnisse belehrt werden; nicht Gott bedarf irgendwie unseres Gebetes, sondern wir bedürfen desselben. Eine Abänderung göttlicher Decrete ferner ist beim Bittgebet nicht intendirt; wohl aber hat Gott in seinen von Ewigkeit festgesetzten Decreten unsere Gebete als causae secundariae für die Weltordnung aufgenommen (Greg. Dial. 1, 8: Ea, quae viri sancti orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur; Thom. l. c. a. 2 in corp. et ad 2). Dabei ist nicht nothwendig, daß allemal Gott Wunder wirke, um die Bitten zu erhören; die Fülle der im Wirken der Naturkräfte eingeschlossenen Mittel macht auch ohne Wunder die Erhörung möglich. Weist man darauf hin, daß so manche Bittgebete unerhört bleiben, so ist hierauf zu erwiedern, daß nicht jede Bitte der Erhörung werth ist, daß die Erfüllung manchmal zum wirklichen Nachtheil des Bittenden selbst oder Anderer gereichen würde, und daß Gott statt der erbetenen Gaben andere, jedenfalls bessere verleihen wird. — Für die Convenienz des Gebetes spricht zunächst das Gesammtbewußtsein der Menschheit; denn von jeher haben nach Ausweis der Geschichte alle Völker an die Gottheit Gebete gerichtet, und zwar auch Bittgebete (Beispiele nebst Aussprüchen heidnischer Philosophen, Gesetzgeber und Dichter zu Gunsten des Bittgebets bei Werner, System der christl. Ethik III, 25). Diese Uebereinstimmung beruht aber hinwieder auf der Naturgemäßheit dieses Actes der Religion, in welchem die religiösen Gesinnungen, nämlich der Glaube an das Dasein eines überweltlichen Wesens und die Leitung aller Dinge durch dasselbe, sowie die Hoffnung auf seine Macht, Weisheit und Güte und endlich die Hingebung an dasselbe durch die Liebe nicht nur passender Weise, sondern auch nothwendig ihren Ausdruck finden. Oder wäre es denkbar, daß ein Mensch von seiner Abhängigkeit von Gott wirklich durchdrungen wäre und alles Gute von ihm erwartete, ohne daß er je dem Gedanken und Gefühle seiner Abhängigkeit von ihm im Gebete Ausdruck verliehe und bei seiner steten Bedürftigkeit, zumal in besondern Nöthen und Gefahren, durch dasselbe bei Gott Hilfe begehrte? daß er Gott wahrhaft liebte und mit ihm, der ihm allzeit nahe ist, niemals redete? Gewiß, ein Mensch, der nicht betet, hat entweder keine Religion oder ist gegen Gott und die Religion völlig gleichgültig. Er erfüllt aber eben darum auch den Zweck seines Lebens nicht, welcher die Ehre und Verherrlichung seines Schöpfers ist, weil dazu unmittelbar das Gebet dient. Hieraus folgt, daß schon de lege naturae um der Religion willen das Gebet nothwendig und geboten ist. Vollends ergibt sich die Convenienz des Gebetes vom Standpunkte der Offenbarung aus den Wirkungen (s. u.), welche sie ihm zuschreibt, und aus seiner Nothwendigkeit sowohl zur Erlangung des übernatürlichen Heiles und der Heilsgnaden (necessitas medii seu salutis) als nach dem positiven göttlichen Gebote (necessitas praecepti).

Die Heilsnothwendigkeit des Gebetes ist, insofern sie als de lege Dei ordinaria bestehend behauptet wird, wenn nicht de fide, mindestens theologisch gewiß (Bouquillon, Tr. de virt. rel. I, l. 2, a. 2, § 1, n. 189, „certa, fortasse de fide"; Perrone, De rel. n. 57, „de fide"; darüber, daß der hl. Alfons [Th. mor., ed. Heilig, IV, 1] und mehrere Neuere, wie Gury, Neygaret, Gabriel de Varceno, die Heilsnothwendigkeit nur als probabilior bezeichnen, s. Bouquillon l. c. und Revue des sciences eccl. XXX, 534). Allerdings gibt Gott, ohne gebeten zu sein, manche Gnaden, doch der Regel nach nicht alle diejenigen, die wir bedürfen (Jac. 4, 2: Non habetis, propter quod non postulatis); insbesondere pflegt er die Gnade der Beharrlichkeit bis an's Ende nur den Betenden zu verleihen (Aug. De dono pers. 16, n. 39: Constat, alia danda etiam Deum non orantibus, sicut initium fidei, alia nonnisi orantibus praeparasse, sicut usque ad finem perseverantiam). Dazu, daß wir die fehlenden erlangen, fordert er Gebet (Aug. In ps. 102, n. 10: Deus dare vult, sed non dat non petenti, ne det non capienti) und hilft er beten (Trid. Sess. VI, c. 11: Deus .. jubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat, ut possis). Die heilige Schrift lehrt diese Nothwendigkeit, indem sie auf das Gebet als auf das ordentliche Mittel zur Erlangung der Heilsgnaden hinweist (Eccli. 18, 22. Luc. 11, 10; 18, 1. Eph. 6, 18. Col. 4, 2. 1 Theff. 5, 17. 1 Petr. 4, 7. Jac. 5, 16). Eben deßhalb kann ihre Aufforderung zum Gebete nicht generell den Charakter eines bloßen Rathes haben, sondern ist als strenge verpflichtendes Gebot aufzufassen und wird auch von den Vätern so aufgefaßt. Der hl. Augustinus nimmt oft auf die Vorschrift des Gebetes Bezug, um aus ihr die Nothwendigkeit

der Gnade darzuthun (z. B. Ep. 175 [al. 90], n. 4; Ep. 177 [al. 95], n. 4; De perf. just. hom. 40 etc.). Damit lehrt er indirect auch die Heilsnothwendigkeit des Gebetes, die überdieß auch direct häufig bei den Vätern ausgesprochen ist (Gennadius, De dogm. eccl. 26: Nullum credimus ad salutem nisi Deo invitante venire; nullum invitatum salutem nisi Deo auxiliante operari; nullum nisi orantem auxilium promereri; vgl. noch insbesondere die Worte des Papstes Zosimus in dem Indiculus, welcher dem Briefe des Papstes Cölestin an die gallischen Bischöfe beigefügt ist, c. 9 [Denzinger n. 93]: In omnibus actibus, causis, cogitationibus, motibus adjutor et protector orandus est: superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura praesumat).

Der objectiven Nothwendigkeit, resp. dem Gebote entspricht subjectiv die Pflicht zu beten. Es fragt sich nur, wie oft und wann wir zu beten gehalten seien. Für immer kann das Gebot, weil ein affirmatives, nicht verpflichten; ohne Unterbrechung zu beten ist auf Erden nicht möglich. Die Stellen der heiligen Schrift, welche zu unablässigem Gebete auffordern, haben nicht diesen Sinn, den allerdings mehrere Häretiker darin finden wollten (Aug. Haeres. 57). Sie beziehen sich zum Theil (s. Maldonat zu Luc. 18, 1: Oportet semper orare et nunquam deficere) darauf, daß das Gebet, wenn es nicht gleich Erhörung finde, von Neuem und wiederholt aufzunehmen sei, also auf das beharrliche Gebet; zum Theil (besonders 1 Theß. 5, 17: Sine intermissione orate) enthalten sie überhaupt die Aufmunterung zu häufigem Gebete, ohne daß jedoch hieraus, wie die Pflicht zur Uebung des Gebetes im Allgemeinen, so direct ein Gebot und eine Pflicht zu dessen häufiger Uebung müßte abgeleitet werden (Suarez [l. c. 30, n. 7] erklärt die Stelle per quandam exaggerationem ad indicandam necessitatem orationis und fügt bei: Verumtamen haec omnia non sufficiunt ad explicandam vim praecepti, si ex illis locis colligendum est, quia etiam illa frequentia orationis, quam ex illis locis vere colligere possumus esse valde convenientem et opportunam, non cadit sub praeceptum). Einige erklären sie auch von einem ununterbrochenen Gebete, aber in uneigentlichem Sinne, nämlich von der Verrichtung aller Werke zur Ehre Gottes (so die Glossa ordinaria zu 1 Theß. 5, 17: Semper juste vivite: nam justus numquam deficit orare, nisi desinat justus esse; semper ergo orat, qui bene agit; ebenso Beda, Euthymius u. A. zu Luc. 18, 1; s. auch Thom. 2, 2, q. 83, a. 4: Omnia debemus in gloriam Dei facere, sicut dicitur 1 Cor. 10, 1, et secundum hoc oratio debet esse continua). Diese Deutung ist jedoch wenigstens nicht ausschließlich und nicht einseitig im Sinne Wiclifs zur Geltung zu bringen, welcher das Gebet in die oratio vocalis, mentalis und vitalis eintheilte und nur die letzte Art wollte gelten lassen. — Die Theologen unterscheiden für die Beantwortung obiger Frage die obligatio orandi per se und per accidens existens; je nachdem diese Pflicht allgemein und für Jeden ohne Unterschied, namentlich schon nach dem naturrechtlichen Gebote um der Religion selbst willen, um nämlich Gott den ihm gebührenden Cult darzubringen (per se et propter se), besteht, oder in besondern Fällen dadurch herbeigeführt wird, daß die Erfüllung einer andern Pflicht für Einzelne insbesondere das Gebet fordert. In ersterer Weise ist die Gebetspflicht eine selbständige Pflicht und deren Unterlassung eine eigene und besondere Sünde, in den speciellen Fällen der obligatio per accidens nicht. Per se verpflichtet das Gebot zu beten a. nach dem Naturrecht (also zugleich propter se), wenn auch nicht in instanti, wie Einige wollen, so doch schon bald nach erlangtem vollkommenen Vernunftgebrauch (Thom. 2, 2, q. 89, a. 6 in corp. et ad 2), ebenso beim nahenden Ende des Lebens und überhaupt von Zeit zu Zeit im Leben (Scavini, Theol. mor. I, n. 191, Paris. 1867). Man ist ferner per se auch verpflichtet zu beten b. wegen der stets drohenden, wenngleich nicht schon gegenwärtigen Heilsgefahren, um die nöthige Hilfe von Gott zu erlangen. Es pflegt nämlich nicht leicht jemand von schwerer Versuchung lange verschont zu bleiben; unsere Vernunft aber sagt und gebietet uns, daß wir auch gegen wahrscheinliche Gefahren rechtzeitig Vorkehrung treffen und darum auch das Gebet nicht verschieben sollen, bis vielleicht unmittelbar eine schwere Heilsgefahr an uns herantritt. Wir sollen beten nicht nur in der Versuchung selbst, sondern auch, damit wir nicht in Versuchung gerathen (Ne nos inducas in tentationem, Matth. 6, 13; Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem, Matth. 26, 41). Allgemein lehren darum die Theologen, daß schlechthin Jeder, wenn er lange Zeit, nach Vielen während eines Monats, nicht betet, sein Heil einer ernsten Gefährdung aussetze und sich einer schweren Sünde schuldig mache. Per accidens verpflichtet das Gebot zu beten a. beim wirklichen Eintritt einer schweren Versuchung (zumal gegen die Keuschheit, Matth. 17, 20), wenn man nicht schon vorher durch Gebet dagegen hinlänglich gerüstet ist, und bei dem Bedürfniß einer bestimmten Gnade zur Erfüllung einer Berufs-, Standes- oder anderweitigen Pflicht; b. bei Erfüllung einer andern von Gott oder der Kirche vorgeschriebenen Religionspflicht, wenn deren Erfüllung zugleich das Beten nöthig macht, z. B. beim Empfang der Sacramente, Anhörung der heiligen Messe; c. aus Pflicht der Nächstenliebe (Fürbitte). — Mit Rücksicht auf den altehrwürdigen frommen Gebrauch dürfte auch die Uebung des täglichen Gebetes am Morgen und Abend und bei Tisch sub levi verpflichtend sein. Diejenigen, welche eine eigentliche Verpflichtung bestreiten, halten dennoch das Versäumniß dieser Gebetszeiten, weil fast immer Unterlassung aus Lauheit, für nur selten schuldlos. Um so mehr ist

das Versäumniß sündhaft, wenn für Andere daraus Aergerniß entsteht, wie dieß bei der Allgemeinheit dieser Gebetsübungen leicht der Fall ist. Dieß gilt auch vom Gebete beim Angelusläuten, welches nicht vorgeschrieben ist. Nach ausdrücklicher kirchlicher Vorschrift sind nur gewisse Stände gehalten, zu bestimmten Tageszeiten Gebete, und zwar bestimmte, zu verrichten. Ueber diese Verpflichtung zum canonischen Stundengebet s. d. Art. Brevier.

6. **Wie soll man beten?** Im Begriff und Wesen des Gebetes ist es gelegen, daß dasselbe stattzufinden habe in der Meinung (intentio), Gott damit Ehre zu erweisen, d. i. überhaupt das Gebet als religiösen Act zu vollziehen, oder in der wirklichen und ernstlichen Meinung, zu beten. Ohne diese wäre ein Gebet oder vielmehr das Hersagen eines Gebetsformulars unter Umständen nicht einmal actus humanus, jedenfalls, wie z. B. das Hersagen zum Memoriren, kein actus religionis. Es ist indeß nicht nöthig, daß die Meinung, zu beten, formell erweckt werde, vielmehr genügt es, wenn sie virtuell vorhanden ist. Nicht genügend aber wäre die rein habituelle oder gar interpretative Intention (s. Lacroix, Theol. mor. l. 4, n. 1326). Die Intention, zu beten, muß inhaltlich auf alles sich erstrecken, was zur Substanz des Gebetes gehört, daher beim Bittgebet auch auf das Object und auf die Art es zu begehren, insofern nur ex genere suo Geziemendes und dieses nur in geziemender Absicht und Weise von Gott erhofft und erfleht werden darf, damit nicht durch die Bitte Gott vielmehr Unbilde zugefügt werde. Die Ehre Gottes fordert überdieß, daß man sein Gebet mit Aufmerksamkeit (attentio) verrichte, und so muß die Intention des Betenden auch auf diese gerichtet sein: man muß also sein Gebet mit Aufmerksamkeit zur Ehre Gottes verrichten wollen. Die unfreiwillige Zerstreuung würde jedoch bei rechter Meinung dem Gebete keinen Eintrag thun; nur würde sie die mit demselben verbundene geistige Erquickung hindern. Es besteht nämlich die Kraft und der Werth des Gebetes in der guten Willensmeinung, mit welcher dasselbe angefangen und fortgesetzt wird; aber nur durch freiwillige Zerstreuung wird diese aufgehoben (Thom. l. c. a. 13). Um Zerstreuungen fernzuhalten, dient die dem Gebete vorauszuschickende und nach Bedürfniß zu erneuernde Sammlung des Gemüthes (praeparatio, collectio animi, Eccli. 18, 23). Bei dem Gebete durch das verbum mentis ist die Attention in und mit diesem gegeben; insbesondere zu fordern ist sie bei dem Beten nach einem vorhandenen Formular. Man unterscheidet die oberflächliche Attention (attentio superficialis), welche sich nur auf die rechte Aussprache der Worte bezieht, die buchstäbliche, auf die nächste Bedeutung der Worte gerichtete (attentio litteralis), und die geistliche (spiritualis), welche auf den mystischen Sinn eines Psalms u. s. w. geht, oder mit Thomas (l. c. a. 13) die attentio ad verba, ad sensum verborum und ad finem orationis (d. i. auf Gott selbst oder auch auf das Object des Bittgebetes). Jede dieser Arten von Aufmerksamkeit genügt zum Wesen des Gebetes als religiösen Actes, unter Voraussetzung der entsprechenden Absicht, mittels ihrer durch das Gebet Gott zu ehren. — Ein weiteres inneres und in dem näher zu erklärenden Sinne auch wesentliches Moment des Gebetes ist die Devotion oder „Andacht", wie wir im Deutschen, allerdings nicht passend, diese nennen. Das Denken an das, was man betet, ist die Attention, die Devotion aber ist wie die Intention Sache des Willens und wird von Thomas (2, 2, q. 82, a. 1) definirt als voluntas quaedam se prompte (fertig, energisch) tradendi ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum. Sie ist entweder habitueller Wille und disponirt als Habitus, als welcher sie sich von dem Habitus der Religion wesentlich nicht unterscheidet, wie zu anderen Religionsacten, so auch zum Beten (ist auch hinwiederum Wirkung des [betrachtenden] Gebetes, ibid. a. 3); oder sie ist Act, actuelle, bereite Hingebung des Willens an den Dienst Gottes. Weiterhin wird auch die Fertigkeit und Energie, mit welcher die Hingebung bethätigt wird (fervor et promptitudo), Devotion genannt. In letzterer Beziehung bezeichnet die Devotion, vom Gebete ausgesagt, eine Eigenschaft, den Eifer oder die Glut desselben (fervor orationis). Sie bezeichnet aber auch nach der andern Bedeutung als Act die Hingebung selbst an den Dienst Gottes, inwiefern dieselbe durch den Willen fertig und energisch, mit Aufwand von Kraft namentlich zur Ueberwindung etwa entgegenstehender Schwierigkeiten, vollzogen wird. Die Hingebung an den Dienst Gottes besteht beim Gebete darin, daß durch dasselbe der Wille sich selbst, den Geist und die Kräfte des Geistes, den Verstand durch gläubige Anerkennung, Betrachtung und Lobpreisung der göttlichen Majestät, Größe, Macht und Güte, das Begehrungsvermögen und die zu demselben gehörigen passiones animi in mancherlei frommen Anmuthungen und Affecten zum Dienst und zur Verehrung Gottes aufwendet und so sich selbst, den Geist und die geistigen Kräfte zu dem Objecte macht, durch welches und in welchem Gott Ehre erzeigt wird. Die Hindernisse nun, die hierbei sich dem Willen entgegenstellen, sind oftmals im Willen selbst eine gewisse zu überwindende Trägheit, im Gemüthe Leere und Trockenheit (ariditas mentis), welche manchmal über die Gerechten als Prüfung, sogar Jahre lang, von Gott verhängt wird, manchmal aber auch Folge und Strafe langer Vernachlässigung Gottes und des Gebetes ist, manchmal in dem natürlichen Temperamente der betenden Person überhaupt ihren Grund hat; weiterhin die Zerstreuungen (evagationes spiritus), durch welche der Verstand von der Aufmerksamkeit auf Gott und das Gebet abgelenkt wird. Einem von der Gnade unterstützten kräftigen Willen kann es gelingen, die nicht im Willen selbst liegenden Hindernisse zu bewältigen, aber

es gelingt auch dem besten Willen nicht immer. Wesentlich ist daher auch für das Gebet nur die Hingebung des Willens selbst, die man substantiale Devotion nennt, an den Dienst und Cult Gottes. Sachlich fällt nun zwar diese mit der Intention, zu beten, zusammen und ist nicht ein von dieser verschiedener und getrennter Act; sie unterscheidet sich aber begrifflich von ihr, insofern sie die Willensmeinung, zu beten, als mit einer gewissen Energie ihr Ziel verfolgend, und in dem Bemühen thätig darstellt, den Geist und seine Kräfte auf die Verherrlichung Gottes aufzuwenden und die der Richtung der Gedanken und Affecte auf Gott und seinen Dienst sich entgegenstellenden Hindernisse zu überwinden. Erleichtert wird dem Willen dieses sein Bemühen durch die sogen. accidentelle Devotion, d. i. durch ein Gefühl der Tröstung und Süßigkeit, welches oft schon dem Gebete vorangeht, oft dasselbe begleitet, oft als natürliche Wirkung der substantiellen Devotion sich einstellt, oft, besonders im Anfange des geistigen Lebens, als außerordentliche Gnadengabe zur Mehrung und Förderung der letzteren von Gott verliehen wird. Man unterscheidet sie in die geistig und in die sinnlich fühlbare Andacht, je nachdem sie nur die geistigen Kräfte afficirt oder zugleich auf den sinnlichen Theil redundirt. Die accidentelle Andacht hängt nicht vom Willen allein ab und ist nicht um ihrer selbst willen zu suchen und zu begehren, doch aber kann und darf sie Object des Bittgebetes sein, insofern sie der substantialen Andacht dienlich ist (vgl. Prop. Mich. Molinos damn. 27). — Die Hingebung an Gott im Gebete muß eine übernatürliche sein. Wie sie durch die übernatürliche Gnade zu Stande kommt, so muß sie auf übernatürlichen religiösen Gesinnungen beruhen und diese zum Ausdruck bringen. Jedes (übernatürliche) Gebet beruht auf dem Glauben (Aug. In. ev. Luc. 36: Ut oremus, credamus; Röm. 16, 14: Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt?) und ist Bethätigung desselben. Namentlich ist für die Erhörung beim Bittgebete der Glaube an Gottes Macht, Güte und Treue und das auf diesem Glauben beruhende Vertrauen erfordert (Matth. 9, 28: Creditis, quia hoc possum facere vobis? Jac. 1, 6: Postulet in fide, nihil haesitans; Hebr. 4, 6: Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in tempore opportuno), während nach seiner Verdienstlichkeit das Gebet mit dem Gnadenstand die (habituelle) Liebe voraussetzt und fordert (Thom. l. c. q. 83, a. 15 ad 3: Dicendum, quod oratio principaliter innititur fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantum ad efficaciam impetrandi, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiae divinae et misericordiae, ex quibus oratio impetrat, quod petit). Dem Glauben und dem Vertrauen entgegen ist die haesitatio, welche die Erhörung hindert (Matth. 21, 21. Jac. 1, 6. 7), d. i. im Gegensatz zum Glauben Zweifel und Kleingläubigkeit, im Gegensatz zur Hoffnung Mißtrauen und Kleinmuth. Ebenso, wie von Mißtrauen, muß das Gebet von Vermessenheit frei sein: darum ist dasselbe zu verrichten mit Demuth (Eccli. 35, 21. Luc. 18, 13. 14. Jac. 4, 6) und mit voller Unterwerfung unter Gottes heiligen Willen (Matth. 6, 10; 26, 39). Die Festigkeit und Beharrlichkeit des Vertrauens bewirkt Beharrlichkeit des Gebetes, welche gleichfalls als Eigenschaft des Gebetes wiederholt und nachdrücklich in der heiligen Schrift gefordert wird (Luc. 11, 5 ff.; 18, 1; 21, 36. 1 Theff. 5, 17). — Unser Vertrauen beim Beten darf sich nicht gründen auf unsere Verdienste, als ob wir durch diese einen Anspruch auf Erhörung hätten. Allerdings dienen verdienstliche Werke dem Gebete zur Empfehlung, und wir dürfen mit jener demüthigen Gesinnung, die sich selber nichts zuschreibt, im Gebete auch auf unsere verdienstlichen Werke verweisen (vgl. Is. 38, 3), wie denn auch der Wandel nach den Geboten Gottes und ein reines Gewissen uns zu um so größerm Vertrauen berechtigt (Ps. 33, 16. 1 Joh. 3, 21. 22). Allein, wie wir alle unsere Verdienste nur der Gnade Christi verdanken, so kann und soll all unser Vertrauen letztlich nur sich gründen auf sein Verdienst und auf seine Mittlerschaft, die er, nachdem er alle Gnaden am Kreuze uns verdient, auch im Himmel fortsetzt, „immerdar lebend, um zu bitten für uns" (Hebr. 7, 25); denn nur er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5), durch ihn allein haben wir Zutritt zum Vater (Röm. 5, 2. Eph. 2, 18), und es ist dem Menschen kein anderer Name gegeben, worin er selig werden könne (Apg. 4, 12). Darum sollen wir nach seiner ausdrücklichen Weisung unsere Gebete Gott darbringen in seinem Namen (Joh. 14, 13. 14; 16, 23. 34), d. h. mit Berufung auf Jesus und im festen Vertrauen, durch ihn und um seinetwillen, wie er es bei dieser Weisung zugleich verheißen, erhört zu werden. Weiterhin aber heißt im Namen Jesu beten überhaupt beten nach seiner Anleitung und seinem Beispiele, in seiner Gnade und in seinem Geiste, so daß unser Gebet wie in einem Nach- und Abbilde Christi Gebet darstellt und darum auch wie das Gebet Christi seines Sohnes von Gott aufgenommen wird. Jedoch nicht nur unsere Bittgebete, sondern auch die Lobpreisungen und Danksagungen sollen im Namen Jesu geschehen (Eph. 5, 20. Col. 3, 17); denn wie in seinem Namen und durch sein Verdienst alle Gnaden uns zufließen, so soll durch ihn auch unser Lob und Dank zu Gott emporsteigen. Getreu dieser Weisung schließt die Kirche ihre Gebete mit den Worten: per Dominum nostrum Jesum Christum etc., oder: per Christum Dominum nostrum, und bringt durch ihn Gott alle Ehre und Verherrlichung dar. Auch die Gebete an den Gedenktagen der Heiligen, worin sie Gott um der Verdienste und Fürsprache

dieser seiner Auserwählten willen anfleht, schließt sie mit den gleichen Worten und bezeugt dadurch, daß, was immer die Heiligen für uns zu thun vermögen, sie nicht anders als durch Christum vermögen, und daß auch sie für uns bitten im Namen Jesu, durch welchen allein auch sie Zutritt zu Gott haben.

7. **Wirkungen des Gebetes.** Das Gebet wirkt ganz unter den gleichen Bedingungen, wie jedes übernatürliche Werk, meritorisch und satisfactorisch (s. hierüber die Artt. Verdienst und Genugthuung). Eine weitere, lediglich dem Gebet eigenthümliche Wirkung ist die Impetration (im eigentlichen Sinne) oder die Erhörung. Man versteht unter Impetration die Gewährung und Erlangung eines Gutes lediglich durch Güte und Freigebigkeit des Spenders, der es verleiht auf die Bitte um dasselbe, ohne daß das Gut gekauft, bezahlt oder verdient würde. (Das Wort wird in einem weitern und einem eigentlichen Sinne gebraucht. Im erstern Sinne ist impetrare „ratione alicujus operis vel obsequii aliquid ab aliquo obtinere“; in diesem Sinne kann die Impetration jedem verdienstlichen Werke zugesprochen werden, und es werden namentlich die merita de congruo auch als merita impetratoria bezeichnet. „Alio vero modo magis proprio et speciali impetratio tribuitur orationi tamquam proprius effectus ejus, quia in ea non consideratur ex parte impetrantis meritum vel aliud obsequium praeter petitionem, quae principaliter nititur bonitati Dei, a quo hoc postulamus“ [Suarez, De gratia 1, 12, praelud. n. 3].) Wie das Gebet sich an die Güte und Barmherzigkeit Gottes wendet und diese anfleht, so wird ihm auch die Erhörung nicht zufolge innern Rechtsanspruches (ex debito justitiae), nicht wie dem Verdienste der Lohn (in recompensationem operis) zu Theil, wenngleich ein gewisses Recht kraft der ihm gemachten Verheißung dem Gebete zur Seite steht. Nur das Gebet Christi wirkte zufolge der unendlichen Würdigkeit seiner Person und all seiner Handlungen unfehlbar durch sich selbst und in statu viae; nämlich unter den für ein Verdienst erforderlichen Bedingungen wirkte dasselbe für den ganzen Umfang seines Inhaltes impetratorisch und meritorisch zugleich (vgl. Scheeben, Dogmatik III, 1071 ff.). Die Erhörung ist dem Gebete an vielen Stellen (Matth. 7, 8. Luc. 11, 9—13. Joh. 16, 24. 1 Joh. 5, 15) zugesichert. Doch ist die Verheißung keine unbedingte; dieß geht nicht bloß aus jenen Stellen hervor, sondern folgt auch daraus, daß in der heiligen Schrift für das Gebet, damit es Gott wohlgefällig sei und Erhörung finde, verschiedene Eigenschaften ausdrücklich gefordert werden. Die nothwendigen Eigenschaften sind die oben genannten: das Gebet muß mit der rechten Absicht, Aufmerksamkeit und Andacht, in gläubigem Vertrauen, mit Demuth und Ergebung in Gottes heiligen Willen (pie, in nomine Jesu), dazu beharrlich (perseveranter) verrichtet werden (Jac. 4, 3: Petitis et non accipitis, eo quod male petatis). Nicht jede Bitte wird sofort erhört, sondern dieselbe muß, um der Erhörung sicher zu sein, nach Beständigkeit und Dauer auch einigermaßen im Verhältniß stehen zu der zu gewährenden Sache. Oft aber verschiebt Gott die Erhörung, um den Betenden an seine Abhängigkeit zu gemahnen, sein Vertrauen zu prüfen und seine Wünsche und Gesinnungen zu läutern. Von Seiten der zu begehrenden Sache ist als Bedingung der sichern Erhörung gefordert, daß gebetet werde um etwas Ehrbares und dem heiligen Willen Gottes Gemäßes (1 Joh. 5, 14: Quodcumque petierimus secundum voluntatem ejus, audit nos), wozu unbedingt Alles gehört, dessen wir zu unserm Seelenheile bedürfen. Was in abstracto dem Seelenheile nützlich oder mindestens nicht schädlich ist, ist vielleicht in concreto für den Bittenden selbst schädlich, indem es ein größeres Gut der Seele für ihn hindert, und darum ist die Nichterhörung in diesem Falle besser (vgl. 2 Cor. 12, 7. 8; Aug. In Joan. tract. 73, n. 3: Quod videt peti contra salutem, non faciendo potius se exhibet salvatorem: novit enim medicus, quid pro sua, quid contra suam salutem exposcat aegrotus). Es ist ferner zu beachten, daß namentlich in zeitlichen Dingen dem Seelenheile des Einen förderlich sein kann, was dem eines Andern hinderlich ist, und sogar in Betreff derselben Sache die Bitte des Einen gegen die Bitte des Andern stehen kann; daher ist die Frage, ob auch die Erhörung stets sicher eintrete bezüglich dessen, was je dem Seelenheile des Bittenden bloß nützlich ist, wohl nicht ohne Weiteres zu bejahen (vgl. Bouquillon l. c. n. 206). Als dritte Bedingung der sichern Erhörung wird gefordert, daß man für sich selbst bete (Luc. 11, 9: Petite et dabitur vobis; s. hierüber d. Art. Fürbitte). Eine um so schnellere, vollständigere und gewissere Erhörung ist zu erwarten, wenn das Gebet inniger ist, und wenn besonders das gläubige Vertrauen und die Demuth in höherm Grade beim Betenden vorhanden sind (Matth. 21, 21. Eccli. 35, 21), wenn das Gebet von Almosen und Fasten begleitet ist (Tob. 12, 8), wenn es im Stande der Gnade verrichtet wird (Jac. 5, 16). Gute und verdienstliche Werke steigern die Gottwohlgefälligkeit des Gebetes und der betenden Person; sie fördern die Erhörung, doch bleibt der Grund derselben stets die Güte und Freigebigkeit Gottes. Da die Erhörung von dieser abhängt und nicht von der Würdigkeit des Betenden und seines Gebetes, überdieß die Verheißung der Erhörung allgemein lautet und die Sünder nicht ausnimmt, so muß die Unfehlbarkeit der Erhörung, wenn sonst die nothwendigen Bedingungen für diese vorhanden sind, auch für das Gebet des Sünders behauptet werden. Es ist also für dieselbe die Liebe, sei es die habituelle oder actuelle, nicht erforderlich. Der Sünder scheint für die Erlangung göttlicher Huld und Gnade nicht un-

disponirt, wenn er um etwas dem Heile seiner Seele Nothwendiges oder Förderliches in gläubigem Vertrauen zu Gott betet; vielmehr offenbart sich in solchem Gebete ein Streben nach dem Heile und wenigstens eine Disposition zur Liebe und Reue (Thom. l. c. q. 83, a. 16: Peccator non potest pie orare, quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur; potest tamen ejus oratio esse pia quantum ad hoc, quod petit aliquid ad pietatem pertinens, sicut ille, qui non habet habitum justitiae, potest tamen justum velle . . . Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa, quia meritum innititur justitiae, sed impetratio nititur gratiae). — Eine secundäre Wirkung des Gebetes ist die geistliche Tröstung oder Erquickung, die dasselbe bei aufmerksamer Verrichtung dem Betenden verschafft (Thom. l. c. a. 13). Dieselbe „besteht bald in der Entfernung eines innern Leidens, das die Seele drückt, z. B. einer beängstigenden Unruhe, eines Zweifels, des Kleinmuths, einer peinigenden Furcht u. dgl., verbunden mit der Eingießung einer wohlthuenden Ruhe, einer ermuthigenden Zuversicht oder einer inneren Freudigkeit u. dgl.; bald besteht sie in der Mittheilung einer klaren Erkenntniß Gottes oder göttlicher Wahrheiten, wodurch die Seele getröstet und erfreut wird; bald ist sie eine Anregung zum Dienste Gottes, verbunden mit der Freude, Gott dienen zu können; bald ist sie eine allgemeine freudige Stimmung, welche die ganze Seele durchdringt, sie erweicht, rührt, erhebt, stärkt, erquickt und zu allem Guten anregt; die Tröstungen sind so mannigfaltig, wie die angenehmen Gefühle und Stimmungen der Seele und die wohlthuenden Einflüsse auf dieselbe" (Tillmann, Das Gebet nach der Lehre der Heiligen, Freiburg 1874, 577).

8. Arten und Bestandtheile des Gebetes. Im Vorstehenden war fast ausschließlich Rede vom Gebet im engern Sinne. Im weitern Sinne begreift das Gebet außer dem Bittgebet (petitio) das Lobgebet (laudatio) in sich, welches als Lobpreisung der unendlichen Vollkommenheiten Gottes Anbetung (adoratio), als Lobpreisung der Gütigkeit Gottes wegen empfangener Wohlthaten Dankgebet (gratiarum actio) heißt. In der Anbetung und Danksagung besteht vorzugsweise das Gebet der Gott Schauenden; in beiden kommt insbesondere die Liebe, als amor benevolentiae und gratitudinis, zum Ausdruck. Das Bittgebet ist vorzugsweise das Gebet der Glaubenden und Hoffenden, also der in via Befindlichen; für unsern bedürfnißvollen und bedrängten Zustand ist es das wichtigste. Die Bethätigung der Abhängigkeit von Gott bezieht sich beim Dankgebet auf das Vergangene, bei der Anbetung auf das Gegenwärtige, beim Bittgebet auf das Zukünftige. Zum Bittgebet gehört auch das Buß- und Sühnegebet um Vergebung der Sünden und Nachlaß der Sündenstrafen, sowie das Gebet für Andere oder die Fürbitte (intercessio). Nach seiner Form ist das Gebet ein inneres, nur mit dem Geiste verrichtetes (oratio interna, mentalis), wozu die Betrachtung (meditatio) und die Beschauung (contemplatio) gehören (s. d. Artt.); oder ein äußeres, zugleich durch körperliche Handlungen, wie Kniebeugungen, Klopfen an die Brust u. dgl., oder mündlich verrichtetes (oratio externa, corporalis, oralis). Das rein äußere oder Lippengebet (oratio labialis) ist kein wahres Gebet. Das mündliche, im Auftrage und Namen der Kirche zu verrichtende Gebet heißt oratio publica oder communis im Gegensatz zu der oratio privata oder singularis der Gläubigen; ersteres ist ein selbständiges (Psalmodie, Brevier, s. d. Art.) oder mit anderen Cultacten, wie Meßfeier, Spendung der Sacramente und Vornahme der Sacramentalien, verbundenes. In einem andern Sinne heißt öffentlich (publica) auch jedes laut vor oder mit Andern verrichtete Gebet im Gegensatz zu dem verborgenen, und gemeinschaftlich (communis) das gleichzeitig von Mehreren verrichtete. Wiclif verwarf gegen Schrift und Ueberlieferung das laute Beten und Singen; gewisse Trinitarier erklärten sich gegen das mündliche Gebet, weil Gott ein Geist sei (Suarez, De orat. 3, 1), die Quietisten aber, weil es das Wirken Gottes in der Seele störe (Denzinger, Enchir. n. 1121). Die heilige Schrift bietet indeß in großer Zahl Beispiele von mündlichem Gebete (Ex. 2, 23. Richt. 3, 9. 1 Kön. 1, 13; 7, 9. Matth. 6, 9. Joh. 11, 41 ff. 1 Hebr. 5, 7 u. s. w.) und Aufforderungen zu demselben (Ps. 50, 17. Os. 14, 3. Hebr. 13, 15 u. s. w.); in der Synagoge und in der Kirche war es stets in Uebung (vgl. d. Art. Gebetsformulare). Für dasselbe sprechen dieselben Gründe, wie für die äußere und öffentliche Gottesverehrung (s. d. Art. Cultus; vgl. Thom. l. c. a. 12: Utrum oratio debeat esse vocalis). (Ueber das mittelbare und unmittelbare Gebet s. o. 2.) — Der Apostel führt 1 Tim. 2, 1 als Gebetsweisen auf: δεήσεις (Vulg.: obsecrationes), προσευχαί (orationes), ἐντεύξεις (postulationes) und εὐχαριστίαι (gratiarum actiones). Eine absolute Synonymität dieser Ausdrücke ist nicht anzunehmen, die Bestimmung ihres Unterschiedes aber bei den Exegeten ist eine sehr verschiedene. Von Alters her bezog man die angeführten Gebetsweisen auf den liturgischen Gottesdienst (vgl. Aug. Ep. 149 [al. 59] ad Paulin. 12—16). Probst (Lehre u. Gebet in den drei ersten Jahrh. § 85) stellt nach dem Gebrauche bei den Vätern und ältesten Schriftstellern fest, daß δεήσεις auf die Gebete der missa catechumenorum, εὐχαριστίαι auf die der missa fidelium gehen, und daß προσευχή insbesondere das Gebet über die Katechumenen genannt worden sei. Nach Kraus (Real-Encykl. d. christl. Alterthümer, Art. Gebet, liturgisches, 564) ist δέησις = rogatio, postulatio, Gebet um eine bestimmte Wohlthat; προσευχή = Lobgebet, wozu gehören der Segensspruch, die Doxologie, Benediction, aber auch Bitte um Erlangung

zeitlicher und ewiger Güter; ἔντευξις = Fürbittgebet, deprecatio; εὐχαριστία = gratiarum actio, Dankgebet. (Andere anders, s. z. B. Peronne [De virt. rel. c. 2, § 1, a. 1, § 1, n. 54]). Die lateinischen Ausdrücke der Vulgata werden von Thomas und Anderen auf die Theile des Bittgebetes (partes orationis) bezogen, und zwar wird oratio als Hinwendung zu Gott, postulatio als petitio, Bitte, genommen; diese sind die wesentlichen Bestandtheile (partes essentiales). Hierzu treten als ergänzende Bestandtheile (partes integrales) die obsecratio = contestatio per sacra (sicut cum dicimus: Per nativitatem tuam libera nos [Thom. l. c.]) und die gratiarum actio (vgl. Dionys. Carthus. De or. a. 2: Gratiarum actio est orationis completio et integralis pars ejus, per quam tam ipsa oratio Deo fusa exaudibilis redditur, quam sequentibus orationibus via ac praeparatio exauditionis aperitur). Die kirchlichen Collecten enthalten gewöhnlich alle vier Bestandtheile: die oratio in der Anrede Omnipotens et misericors Deus u. dgl., die gratiarum actio in einem beigefügten Relativsatz, der eine Wohlthat Gottes als ratio impetrandi zum Ausdruck bringt, die postulatio in den Ausdrücken concede, da, largire u. dgl., die obsecratio in den Schlußworten Per Dominum nostrum Jesum Christum etc. (vgl. Gihr, Das heilige Meßopfer § 39). In der heiligen Messe enthalten, wie Thomas übereinstimmend mit der glossa ordinaria zu 1 Tim. 2, 1 erklärt, die Gebete vor der Wandlung hauptsächlich obsecrationes; der Consecration (in qua mens maxime elevatur in Deum) entsprechen orationes, die darauffolgenden Bitten sind postulationes, den Schluß der Messe bilden gratiarum actiones. Andere nehmen obsecratio als Buß- oder Sühnegebet und definiren demgemäß nach seinen Bestandtheilen das Gebet als Erhebung des Geistes zu Gott (oratio), um Wohlthaten (postulatio) oder Verzeihung der Sünden (obsecratio) zu erflehen, oder um Gott zu preisen und ihm Dank zu sagen (gratiarum actio). — Die Literatur s. im Art. Betrachtung. [Wildt.]

Gebet, allgemeines, nennt man kurzweg das Gebet für die allgemeinen Anliegen der Christenheit, welches regelmäßig an Sonn- und Festtagen nach der Predigt von der Kanzel aus durch den Priester in der Volkssprache verrichtet, in manchen Gegenden gemeinsam vom versammelten Volke gesprochen wird. Es hat seine Grundlage in der Mahnung des Apostels (1 Tim. 2, 1—2) an die Christen, gemeinsame Flehgebete (δεήσεις) und Fürbitten (ἐντεύξεις) Gott darzubringen für alle Menschen, für Könige und alle Obrigkeiten, auf daß man ein stilles, ruhiges Leben führen könne in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit. Schon Justin der Martyrer berichtet (I. Apolog. 67), daß die Christen, welche am Sonntag zum Gottesdienst versammelt sind, nach vollendeter Predigt sich erhoben zu gemeinsamem Gebete für einander, für die Neugetauften und für alle anderen Menschen, wo immer dieselben sich befinden mochten (I. Apolog. 65); an dieses Gebet, das zweifelsohne auch auf die Obrigkeit (I. Apolog. 17), auf Feinde und Verfolger (I. Apolog. 14), auf Heiden und Juden (Dialog. 35) sich erstreckte, schloß sich alsdann das Offertorium an (I. Apolog. 67). Auch bei Origenes, der seine Homilien häufig mit der Mahnung schließt: „Laßt uns nun zum Gebete aufstehen", deßgleichen bei Tertullian (Apolog. c. 39), fehlt es nicht an deutlichen Hinweisen auf das Vorhandensein eines liturgischen Gebetes für die allgemeinen Anliegen, wie denn auch ein vollständiges Formular desselben in der ältesten auf uns gekommenen Liturgie enthalten ist, nämlich in der sog. Clementinischen Liturgie im achten Buch der „apostolischen Constitutionen" (cap. 10). Hier fordert der Diacon, wenn nach der Predigt die Katechumenen, Energumenen, Photizomenen und Büßer liturgisch entlassen sind, die Gläubigen auf, sich niederzuknieen und zu beten für den Frieden und die Ruhe der Welt, für die katholische und apostolische Kirche, für die eigene Parochie, für den Episcopat, für die Presbyter, Diaconen, für die, welche Oblationen bringen, für die Neophyten, für die Kranken, für die Reisenden, für die um des Glaubens willen Gefangenen und Verbannten, für alle Feinde, für einander. Bei jeder dieser verschiedenen Kategorien gibt der Diacon (ähnlich wie es bei uns in den Admonitionen der Charfreitagsliturgie geschieht) den Gläubigen an, in welcher bestimmten Intention sie beten sollen, worauf diese mit „Kyrie eleison" antworten. Eine zweite allgemeine Fürbitte hat diese Liturgie sodann unmittelbar nach der Consecration, wo unter Anderem auch für die Obrigkeit, für das Heer, um gute Temperatur u. s. w. gefleht wird. Nach dem Vorgang dieser ältesten haben auch die übrigen morgenländischen Liturgien solch ein „allgemeines Gebet", und zwar bald vor dem Offertorium, bald nach der Consecration, bald an beiden Stellen, bald im Anschluß an die Präfation; auch der 19. Canon des Concils von Laodicäa scheint sich darauf zu beziehen.

In der römischen Liturgie wurde seit uralter Zeit durch den Opferpriester für die Kirche, den Papst, den Bischof, die Priester und Lehrer (fidei cultores), für die Darbringer von Oblationen (im speciellen Memento; Diptychen) und für alle Anwesenden gleich zu Anfang des Canon gebetet, aber in viel compendiöserer Form als im Orient. Uebrigens hatte man sicherlich auch im Abendlande schon frühe, wenigstens an Sonn- und Festtagen, ein ausführlicheres Gebet für die allgemeinen Anliegen, an dem auch das Volk sich betheiligte, und das nach der Predigt gesprochen wurde. Regino von Prüm zu Anfang des 10. Jahrhunderts (Discipl. eccl. I, c. 190) und Ivo von Chartres zu Anfang des 12. Jahrhunderts (Decret. 2, 120) schärfen die Vorschrift eines Concils von Orleans ein, welche dahin

geht, „daß an Sonntagen und Festtagen nach der Predigt, welche innerhalb der Messe zu halten ist, der Priester das Volk ermahnen solle, es möchten gemäß der apostolischen Anordnung (1 Tim. 2, 1—2) alle Anwesenden gemeinsam Fürbitte einlegen für den König, für die Bischöfe, für die Kirchenvorstände, um den Frieden, um Schutz gegen die Pest, für die Kranken in der Pfarrei und für die jüngst Verstorbenen"; die Priester sollten die Gebete für die einzelnen Anliegen laut sprechen und das Volk je ein Vaterunser im Stillen beten; darnach finde der Opfergang statt. Noch eingehender ist der Gegenstand des allgemeinen Gebetes nach der Predigt angegeben bei Honorius von Autun (zu Anfang des 12. Jahrhunderts) im Speculum ecclesiae (Migne, PP. lat. CLXXII, 827) und in dem sehr interessanten Manuale curatorum (lib. 2, consider. 4) des Basler Pfarrers Surgant, das 1502 verfaßt ist. Letzteres enthält zwei Formularien für die Aufzählung derjenigen, für welche, und desjenigen, um was gebetet werden soll; ein längeres für die Sonntage, ein kürzeres für Fest- und andere Tage; am Schluß dieser in Admonitionsform („helfet mir beten für . . .") geschehenden Aufzählung sprach der Priester: „Solliches alles zu erwerben, so sprech uwer yegliches ein Pater noster und Ave maria." Hierauf folgte die „offene Schuld" (confessio generalis). — Das bei uns in Uebung stehende Formular des allgemeinen Gebetes, welches beginnt mit „Allmächtiger, ewiger Gott, sieh' an mit den Augen deiner grundlosen Barmherzigkeit unsern Jammer, Elend und Noth" u. s. w., ist jedenfalls schon ziemlich alt, denn im Gebetbuch des seligen Petrus Canisius (1563, S. 39—40) lautet es bereits genau so, wie es noch dermalen von den Kanzeln nach der Predigt vorgebetet wird. Möge man ihm seinen altehrwürdigen, kräftigen Typus belassen und es nicht zu modernisiren versuchen, wie es da und dort schon geschehen ist! [Thalhofer.]

Gebet, ewiges, s. Anbetung, ewige.

Gebet des Herrn, s. Vater unser.

Gebet der Juden, s. Tephilla.

Gebet der Mohammedaner, tägliches, s. Zalath.

Gebet, vierzigstündiges (dreizehnstündiges, ewiges), vor dem ausgesetzten allerheiligsten Sacrament, eine Gebetsweise, welche in Mailand um das Jahr 1534 (s. Ughelli, Italia sacra IV, 43) entstand und dortselbst zum Andenken an die vierzig Stunden, die Christus im Grabe geruht, abgehalten wurde. Seine Einführung wird einem P. Joseph aus dem Kapuzinerorden (Bened. XIV. Inst. eccl. [ed. lat.] 30), oder auch (Ughelli l. c.) einem frommen Cremonenser Bono und dessen Landsmann Antonius Maria Zaccaria, Stifter der Barnabiten, zugeschrieben. Sollte nicht von Anfang die Exposition des Allerheiligsten mit diesem Gebete verbunden gewesen sein, so war dieß wenigstens bald nachher in Rom, wohin dasselbe sich verbreitete, der Fall. Nach dem Berichte des ältesten Biographen des hl. Philippus Neri, Jacob Bacci (I, 8), hielt die dortselbst von dem Heiligen 1548 gestiftete Bruderschaft von der allerheiligsten Dreifaltigkeit für Pilger das vierzigstündige Gebet mit Exposition am ersten Sonntag eines jeden Monats und in der Charwoche. Auch die von Pius IV. errichtete Bruderschaft der allerseligsten Jungfrau vom Gebete und vom Tode veranstaltete allmonatlich, und zwar am dritten Sonntage, ein solches Gebet mit theophorischer Procession, daher auch wahrscheinlich mit Aussetzung, zur Weckung und Förderung des Gebetseifers wie zum Andenken an das vierzigtägige Fasten des Herrn. Es ordnete sodann Clemens VIII. durch die Bulle Graves et diuturnae vom 25. November 1592, veranlaßt durch die schweren Bedrängnisse, denen von Seiten der Häretiker und der Türken die Kirche damals ausgesetzt war, unter Verleihung eines vollkommenen Ablasses für immerwährende Zeiten das vierzigstündige Gebet für die Kirchen der Stadt Rom mit der Maßnahme an, es solle auf die einzelnen Kirchen so vertheilt werden, ut diu noctuque toto vertente anno sine intermissione orationis incensum in conspectu Domini dirigatur. Obschon in der Bulle von einer Aussetzung des hochwürdigsten Gutes keine Rede ist, so läßt sich diese als mit dem Gebete verbunden wenigstens seit 1600 (nach einer Rubrik des in diesem Jahre unter demselben Papste erschienenen Cerim. episcopor.) für Rom und ebenso für andere Städte nachweisen, in denen bald der römische Gebrauch Nachahmung fand. Ja schon früher fand zu Mailand das Gebet mit Aussetzung per turnum in den Kirchen statt, wie aus einer Instruction des um die Ausbreitung dieser Gebetsweise vorzüglich bemühten hl. Karl Borromäus (Act. eccl. Mediol., Patav. II, 681) zu ersehen ist. Paul V. bestätigte durch das Breve Cum felicis recordationis vom 10. Mai 1606 die Anordnung seines Vorgängers, milderte aber die Bestimmung für den vollkommenen Ablaß, für dessen Gewinnung ein einstündiges Gebet beim Besuche des Allerheiligsten vorgeschrieben war, dahin ab, daß es genüge, eine Zeit lang (tempore, per quod orare cuilibet fuerit commodum) zu beten. Der Ablaß war nur für die während vierzig Stunden ununterbrochene Exposition verliehen, wie dieß ausdrücklich unter dem 12. September 1672 von der Congregatio Indulgentiarum erklärt wurde (Decreta auth. S. C. I., Ratisb. 1883, n. 7). Indessen entstand, namentlich im Königreich beider Sicilien, der Gebrauch, zur Nachtzeit das Gebet zu unterbrechen. Benedict XIV. gestattete daher unter dem 28. November 1724 (l. c. n. 87) die Unterbrechung nocturno tempore, nempe ab hora 24, usque ad auroram; dieß solle den Bischöfen behufs Ausstellung neuer Breven mitgetheilt werden. Ueblich wurde die Vertheilung des Gebetes auf drei Tage, d. i. Abhaltung desselben in der

Form des Triduum. In dem Schreiben Accepimus vom 16. April 1746 an den Bischof von Ermeland concedirte derselbe Papst überhaupt, jedoch nur für die Nachtzeit, die Unterbrechung aus sehr wichtigen Gründen nach dem Befinden des Bischofs, unbeschadet der Gewinnung des Ablasses. Demgemäß gelten die dem vierzigstündigen Gebete gewährten Ablässe als verliehen auch für das ausschließlich zur Nachtzeit unterbrochene oder für dieses Gebet per tres dies continuos. Zu bemerken ist jedoch, daß vollkommener Ablaß generali decreto dem vierzigstündigen Gebete ertheilt ist nur in der Faschingszeit, und hier (nach Schneider-Maurel) vielleicht auch dann, wenn die vierzig Stunden nicht gerade genau innegehalten werden, während für die Abhaltung desselben zu einer andern Zeit derselbe speciell nachzusuchen ist (Instr. Eistadiens. § 9; Dumont, Sammlung kirchl. Erlasse für die Erzdiöcese Köln 496). Auch auf das Altarprivilegium, welches durch Rescript vom 10. Mai 1807 Pius VII. für alle Altäre einer Kirche während der ganzen Dauer des vierzigstündigen Gebetes ertheilte, findet dieses Anwendung (s. Dumont a. a. O. 496 ff. u. 74; vgl. Kölner Past.-Bl. Jahrg. X, 87. 88). Den Gedanken, Gott für die vielen Sünden und Ausschweifungen in der Faschingszeit eine öffentliche Sühne darzubringen, erfaßte zuerst der hl. Philippus Neri, indem er am letzten der drei Carnevalstage unter großer Betheiligung des Volkes eine Procession zu den sieben Hauptkirchen Roms veranstaltete. In Rom und anderwärts kam das Sühnegebet vor dem Allerheiligsten vorzüglich durch die Jesuiten in Uebung, die es in ihren Kirchen an den drei Tagen vor Aschermittwoch mit großem Gepränge halten. In Bologna wurde es durch den Erzbischof Paleotti eingeführt; in Frankreich war besonders Cardinal Camus, Erzbischof von Grenoble, um dessen Verbreitung bemüht. Für den Kirchenstaat wurde es durch die Bulle Inter cetera vom 1. Januar 1748 von Benedict XIV. empfohlen, und es ward vollkommener Ablaß allen gewährt, die an den drei Tagen der Exposition des hochwürdigsten Gutes in der Woche Septuagesima, Sexagesima oder Quinquagesima, und zwar an jedem der Tage (singulis diebus), dasselbe besuchen und in der Meinung der Kirche beten würden. Dieselbe Gnade verlieh er unter dem 14. Juni 1749 für die Exposition, wie sie in den Kirchen der Jesuiten stattfand, beim Besuch des Allerheiligsten entweder am Sonntag Quinquagesima oder einem der beiden folgenden Tage. Clemens XIII. dehnte 23. Juli 1765 den Ablaß unter diesen Bedingungen auf alle Kirchen der Christenheit aus und gewährte denselben nicht nur für die Exposition an drei Tagen in den genannten Wochen, sondern auch, wo sie allein am sogen. „fetten" Donnerstage (nach Sexagesima) statthabe. An manchen Orten wird das vierzigstündige Gebet in einem Triduum außer der Faschingszeit nicht nur an drei sich folgenden, sondern auch häufig an drei auseinanderliegenden Tagen, oft an drei aufeinanderfolgenden Sonntagen oder auseinanderliegenden Festtagen (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) gehalten. Mitunter wird auch in Rom oder anderswo von den Bischöfen zur Sühnung eines öffentlichen Frevels oder aus anderen Anlässen ein außerordentliches Triduum, nach Analogie des Gebetes in der Faschingszeit, oder ein Gebet von kürzerer oder längerer Dauer vor dem ausgesetzten allerheiligsten Sacrament ausgeschrieben. — Aus dem vierzigstündigen Gebet ist durch die Vertheilung desselben auf drei Tage das dreizehnstündige entstanden, d. i. das Gebet eines und desselben Tages vom Morgen bis zur Nacht, indem die Dauer der Exposition auf so viele Stunden bemessen wird. Nicht selten wurde das ursprünglich dreitägige Gebet auf ein solches eintägiges beschränkt, hernach mitunter selbst ohne Beziehung zum vierzigstündigen ein dreizehnstündiges angeordnet. Solcher Art ist z. B. das dreizehnstündige Gebet für das Gedeihen der Feldfrüchte an dem in Preußen zum Festtag erhobenen Mittwoch nach Jubilate (s. d. Art. Bußtag). — Durch die Abhaltung des vierzigtägigen Gebetes per turnum gestaltete sich dieses zu dem ewigen, wobei jedoch meistens an die Stelle der 40 Stunden für die einzelnen Kirchen 24, vom Morgen des einen bis zum Morgen des andern Tages, getreten sind. Zur Zeit Lambertini's (Benedict XIV.) fanden in den Kirchen Bologna's umgehende Gebete mit Exposition nur während des Tages, von neun Uhr Morgens bis eine Stunde vor Sonnenuntergang, das Jahr hindurch statt. Um 1700 berichtet Cardinal Cantelmus in einer Relation über den status der Kirche von Neapel (Coll. Lac. I, 255) von circulares expositiones ad Romanae pietatis imitationem, welche in den dafür bestimmten Kirchen unter unablässigem Zudrang des Volkes gehalten wurden. Nicht lange hernach wurde in einem vollständigen Jahrescyclus durch alle Kirchen Wiens vom ersten Erzbischofe Wiens, Sigmund Cardinal von Kolorits, das ewige Gebet eingeführt. Es verbreitete sich diese Gebetsweise insbesondere nach Entstehung des Ordens (1654) und der Bruderschaft von der ewigen Anbetung (s. d. Art. Anbetung, ewige). Sie nahm ab in den Tagen der Vernachlässigung des kirchlichen Lebens in Folge des Jansenismus, der josephinischen Aufklärung und der französischen Revolution, wurde aber im Laufe dieses Jahrhunderts in vielen Diöcesen, namentlich wo sie schon früher bestanden (wie in der Erzdiöcese Köln, hier durch Cardinal Johannes von Geissel 1854), wieder eingeführt. — Die Art, wie das vierzigstündige Gebet abzuhalten sei, wurde durch die von Clemens XI. unter dem 21. Februar 1705 erlassenen Istruzione ed ordini (Instructio Clementina, für Rom präceptiv, sonst directiv und für jede Art der Exposition mustergültig) sehr eingehend bestimmt. Im Uebrigen gelten die für die einzelnen Diöcesen erlassenen Anord-

nungen. (Das Nähere s. im Art. Aussetzung des Allerheiligsten. Literatur ebendas. und im Art. Anbetung; außerdem [über Entstehung und Geschichte] die Einleitung zu dem Commentar der Instructio Clementina bei Gardellini, Decreta auth. C. S. R. et instr. Clem., ed. Mühlbauer I, 709 sq.; Moroni LVI, 113; Die Anbetung Jesu Christi im heiligen Sacramente in ihren verschiedenen Gestaltungen, Art. 9 im Kölner Past.-Blatt, Jahrg. 1878, 102 ff.) [Wildt.]

Gebetsapostolat, s. Apostolat des Gebetes.

Gebetsformulare (Gebetsformeln), Gebete mit bestimmtem Worttext oder Worttexte eines bestimmten Gebetes (z. B. zur Erweckung des Glaubens), auch Gebetsweisen von bestimmter Anlage (z. B. Doxologien, Litaneien). Bestimmte Formularien sind im Allgemeinen für das mündliche Gebet nicht zu entbehren: dem im Beten Unerfahrenen und Ungebildeten bieten sie eine Anleitung, wie er seine Gebete verrichte. Durchaus nothwendig sind solche für das gemeinsame und das öffentliche Gebet. Da dieses von der ganzen Gemeinde, welche wenigstens dabei respondirt, oder im Namen der Gesammtheit (Kirche) zu verrichten ist, so kann die Wahl der Worte für dasselbe nicht der Willkür des Einzelnen überlassen bleiben. — Gebetsformulare bei den Juden. Das alttestamentliche Gesetz enthält nur Ein vorgeschriebenes (Deut. 26, 13 ff.). Ueber die Verwendung der davidischen und asaphischen Psalmen beim öffentlichen Gottesdienst s. d. Art. Psalmen. Besonders zu erwähnen ist das Hallel (s. d. Art.), das auch der Heiland beim letzten Abendmahl betete (s. d. Art. Abendmahl I, 43), und das durch Christianisirung seines Inhaltes (Lobeserhebung Gottes wegen der gnadenreichen Führungen seines Volkes) in das Dankgebet (Präfation) für die christliche Opferfeier umgeformt ist (Probst, Liturgie der drei ersten Jahrh. 29 ff.; Bickell im Katholik, 1871, II, 129 ff. und von ebendems. Messe und Pascha, Mainz 1872). Weiteres s. in den Artt. Alleluja-Gesang, Feste der Juden IV, 1438. 1447, Hosanna, Machsor, Tephilla. — Unter den christlichen Gebetsformularien steht obenan das von Christus selbst verfaßte Vater unser (s. d. Art.). Daß auch die Christen von Anfang, nach dem Beispiel der Juden, sich der Psalmen bedienten, geht aus Eph. 5, 19. Col. 3, 16, wo sie neben Hymnen und Oden erwähnt sind, hervor. Es wird hierbei wohl auch an die biblischen Cantica zu denken sein (s. d. Art.). Die Psalmen mit andern Lesestücken aus der heiligen Schrift bilden vorzugsweise die Grundlage des liturgischen Gebetes. Die Formeln zur Spendung der heiligen Sacramente sind, mit Ausnahme derjenigen bei der letzten Oelung, nicht deprecativ, vielmehr indicativ gehalten und sind insofern keine Gebetsformeln; die der Buße (s. d. Art. Absolution) war dieß zur Zeit. — Die unter dem Volke verbreitetsten Gebetsformeln sind zum großen Theil der Liturgie entnommen. Die Allgemeinheit des Gebrauchs erklärt sich aus der häufigen liturgischen Anwendung, der Kürze, dem volksthümlichen Charakter und der Allgemeinheit des Inhaltes, ferner aus der besondern Empfehlung, Ablaßverleihung, Approbation von Seiten der Kirche. Dazu gehören nächst dem Gebet des Herrn das Ave Maria (s. d. Art.), von den Psalmen namentlich die Bußpsalmen (s. d. Art.), darunter besonders das Miserere und De profundis, unter den Cantica das Magnificat (s. d. Art.); ferner das apostolische Glaubensbekenntniß (s. d. Art. Credo), das allgemeine Schuldbekenntniß (s. d. Art. Confiteor), das Kyrie eleison und die Litaneien (s. d. Artt.), insbesondere die (liturgische) Allerheiligen-Litanei und die (von der Kirche, resp. päpstlich allein approbirte) vom süßen Namen Jesu, sowie die lauretanische, die marianischen Antiphonen, von den Hymnen besonders das Veni Creator und die Sequenzen Stabat mater und Lauda Sion, der ambrosianische Lobgesang (Te Deum), ganz vorzüglich der Rosenkranz (s. d. Artt.), das Angelusgebet (s. d. Art. Angelus Domini), der katholische Gruß (Laudetur J. Chr.). — Gebetbücher sind Sammlungen von Gebetsformularen für den Privatgebrauch und gemeinschaftliche Andachten. Solche bedürfen der kirchlichen Approbation. In manchen Diöcesen sind im Interesse einer würdigen gottesdienstlichen Feier und der Uebereinstimmung in den gemeinsamen Volksandachten unter Berücksichtigung der localen Bedürfnisse und Verhältnisse von den Bischöfen besondere Gebet- und Gesangbücher eingeführt. — Ueber den abergläubischen Gebrauch von Gebetsformeln s. d. Art. Amulet. [Wildt.]

Gebetsverhöre nennt man verschiedene Arten kirchlicher Visitationen und Religionsprüfungen, welche die protestantischen Prediger seit der Glaubenstrennung in der mannigfachsten Weise in Schweden, in besonderer Weise in Ostpreußen und Litauen, seit späterer Zeit auch in Westpreußen in ihren Gemeinden abzuhalten pflegen. Einige von diesen Prüfungen kommen auch anderwärts bei den Protestanten vor, und im Ganzen haben dieselben an den alten katholischen Einrichtungen der bischöflichen Visitation und der Katechese ihr Vorbild (vgl. namentlich H. F. Jacobson, Ueber die sogen. Gebetsverhöre, in Schneiders Deutscher Zeitschr. f. christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1855, H. 43—45; desselben von H. Jacoby überarbeiteten Artikel Gebetsverhör in der 2. Aufl. von Herzogs Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche IV, 773—775). Die in Schweden vorkommenden sind: 1. Predigtverhöre (prediko-förhör); bei denselben befragt der Prediger an den Sonntagen, an welchen nicht die Spendung des Abendmahles stattfindet, die in der Kirche versammelte Gemeinde $^1/_2$ bis $^3/_4$ Stunde lang über den Inhalt der eben von ihm gehaltenen Predigt, und jeder, der es kann und will, antwortet auf die Fragen. 2. Kirchenverhöre (kyrko-

förhör), und zwar a. Katechismusverhöre, d. h. eine Prüfung im Katechismus, theils in außerordentlicher Weise bei Gelegenheit von Visitationen, theils im Anschluß an Katechismuspredigten; b. Fastenverhöre, welche den Fastenpredigten folgen und das Leiden Christi und die Erlösungslehre zum Gegenstande haben; c. Frühpredigtverhöre, eine Katechese, welche in den Städten in der dunklern Jahreszeit den Frühgottesdienst vertritt. 3. Hausverhöre (husförhör). Jede Gemeinde ist in Abtheilungen (rotar) von 40 bis 150 Personen getheilt, und die zu einer Abtheilung Gehörigen ohne Unterschied des Ranges, Standes und Alters werden jährlich einmal fünf bis acht Stunden einer Prüfung im Katechismus, über einzelne Worte der heiligen Schrift und bezüglich ihres Lebenswandels unterworfen. Durch eine kleine Rede des Geistlichen wird das Verhör eingeleitet; darauf folgen Gebete und Gesänge, dann die Fragen und Antworten, welche mit belehrenden und ermahnenden Ansprachen des Predigers abwechseln, und den Schluß bilden wieder Gebete und Gesänge. Das Ergebniß des Hausverhörs wird bezüglich eines jeden Einzelnen in das Hausverhörbuch eingetragen, welches zugleich als urkundliche Verzeichnung der äußeren Lebensverhältnisse aller Parochianen dient. In den Städten entziehen sich Viele, namentlich die Vornehmeren, den betreffenden Versammlungen; jedoch wird streng darauf gehalten, daß jeder Hausvater wenigstens schriftlich den Bestand seiner Hausgenossen an Familiengliedern und Dienstboten mittheile. Auf dem Lande entzieht sich fast niemand jenen Hausverhören; hier folgt auf dieselben gewöhnlich eine Bewirthung des Pfarrers, welche öfters in Schmausereien mit Tanz ausartet, so daß gegen diesen Mißbrauch Verbote ergingen. 4. Verlobtenverhör (giftoförhör, lysningsförhör), d. i. ein dem Aufgebot vorausgehendes Brautexamen, welches sich hauptsächlich auf die Kenntniß des kleinen Katechismus Luthers bezieht. 5. Flyttningsförhör, eine Katechismusprüfung, welche derjenige, der ein Kirchspiel verläßt, vor seinem bisherigen Prediger abzulegen hat, und über deren Ergebniß dem Betreffenden ein Zeugniß mitgegeben wird. In der neuen Pfarrei pflegt dann ebenfalls eine derartige Prüfung stattzufinden. (Vgl. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen, 2 Bde., Greifswald 1821; Knös, Die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der schwedischen Kirchenverfassung, Stuttgart 1852.)

In Ostpreußen sollte nach einer Verordnung des Herzogs Albrecht vom 1. Februar 1543 in jedem Orte der Pfarrer seine Pfarrkinder wenigstens alle Vierteljahre einmal im Gebet und Katechismus prüfen und unterweisen und die Unwissenden vom Abendmahl und von der Pathenschaft abweisen. Ein Receß von 1633 bestimmte, daß die Gebetsverhöre jährlich im Hause des Schulzen mit den dorthin berufenen Gemeindegliedern abzuhalten seien. Eingehendere Bestimmungen traf der „Recessus generalis der Kirchenvisitation Insterburgischer und anderer Littawischer Embter im Herzogthum Preußen" von 1638; namentlich wurde hier auch vorgeschrieben, es sollten die Prüfungsergebnisse in einem besonderen Buche verzeichnet werden. Für die Städte schrieb eine kurfürstliche Declaration vom 14. October 1662 vor, es solle das Gebetsverhör in den Kirchen stattfinden. Im Verlaufe des 18. Jahrhunderts kamen aber diese Gebetsverhöre an vielen Orten außer Uebung. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts kamen sie auf dem Lande wieder mehr in Brauch, und zwar so, daß sich der Pfarrer jährlich einmal, gewöhnlich in der Herbstzeit, in jedes zu seiner Pfarrei gehörige Dorf begibt, wozu das Dorf die Fuhre und das sonst Erforderliche zu leisten hat (Circ. des Consist. Königsberg v. 2. Nov. 1817, v. 26. Febr. 1839; Verordn. der Regier. zu Königsberg v. 7. Nov. 1851, 9. April 1853). Die Gemeindeglieder müssen der Reihe nach die Versammlung in ihren Häusern abhalten lassen und eine Bewirthung gewähren. Auch ist observanzmäßig eine kleine Kalende, d. i. Abgabe in Geld und Naturalien zu entrichten (Erkenntniß des Obertribunals v. 17. Jan. 1851). Gegen die schon in älterer Zeit vorgekommene und wieder eingetretene Ausartung der Bewirthung in Schmausereien u. dgl. Mißbräuche erging ein Circ. des Consist. Königsberg (v. 24. April 1860). Das eigentliche Gebetsverhör, an welchem die Personen jeden Alters und Standes Theil nehmen, besteht in Gebet, Gesang, Katechese, Ermahnung und Belehrung. Auch pflegt der Pfarrer anläßlich seiner Anwesenheit in dem Dorfe die dortigen Kranken zu besuchen und denselben das Abendmahl zu reichen. In Ostpreußen und Litauen und dann auch in Westpreußen hatte man jene Gebetsverhöre hauptsächlich deßhalb eingeführt, weil dort die Pfarreien sehr umfangreich sind und eine größere Anzahl von Ortsgemeinden umfassen (vgl. über die Gebetsverhöre in diesen Gegenden insbesondere Jacobson, Das evang. Kirchenrecht des preuß. Staates, Halle 1866, § 151, S. 608 f. u. die dort. Cit.). Seit neuerer Zeit kommen aber auch hier die Gebetsverhöre mehr in Abnahme. Oefters weigert man sich, dem Pfarrer die Fuhre zu stellen, und dieser mag nicht die rechtlich zulässigen Zwangsmittel anwenden; manche Geistlichen haben auch die Gebetsverhöre wegen der nach denselben häufigen, nicht auszurottenden großen Schmausereien fallen lassen und an Stelle derselben sogen. Außengottesdienste, d. h. Gottesdienste in einer der Kirche entbehrenden Ortschaft, treten lassen.

Ein Brautexamen (s. d. Art.) vor dem Aufgebote, welches man protestantischerseits auch wohl als Gebetsverhör bezeichnet, ist bei den Protestanten überhaupt in derselben Weise üblich geworden, wie in der katholischen Kirche, auch durch ältere lutherische Kirchenordnungen und spätere Gesetze ausdrücklich vorgeschrieben (vgl. z. B. preuß. K.-O. 1544, 1567, sächs. K.-O. 1580,

bei Richter, Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 2. 70. 443; Preuß. Verordn. vom 18. Jan. 1720 bei Grube, C. C. Prot. I, n. 52, p. 124; Kliefoth, Liturg. Abhandl., 2. Aufl., I, 122).

Oeffentliche Katechisationen der Jugend oder auch des Gesindes, ähnlich wie solche in der katholischen Kirche vorzukommen pflegen, sind ebenfalls vielfach durch die protestantischen Kirchenordnungen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorgeschrieben worden. Solche verordnete z. B. die pommerische Kirchenordnung von 1563 für jedes Vierteljahr an einem Sonntag Nachmittag (Richter a. a. O. II, 235). Die Brandenburger Agende von 1572 und die Brandenburger Visitations- und Consistorial-Ordnung von 1573 bestimmten, es solle der Pfarrer oder Küster auf den Dörfern Mittags in der Kirche den Leuten Katechismusunterricht ertheilen und den Einen und Anderen dabei examiniren (Richter a. a. O. 348. 364). Die kursächsische Kirchenordnung schrieb Katechismusprüfungen für die Fastensonntage vor (Richter a. a. O. 435). Im 30jährigen Kriege hörten diese katechetischen Institutionen bei den Protestanten auf; nur die Fastenexamina in Sachsen waren bestehen geblieben (Gerber, Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen, Dresden u. Leipzig 1732, 647). Allmälig kamen jedoch die Katechismusübungen bei den Protestanten wieder mehr auf und wurden auch öfters mit dem sonntäglichen Vor- oder Nachmittagsgottesdienste verbunden (vgl. die Gesetzes- u. Lit.-Citate bei Jacobson a. a. O. § 113, S. 463, Note 28; Nitzsch, Praktische Theol. II, 1, 139 f.; v. Zeschwitz, System der christl.-kirchlichen Katechetik, Leipzig 1863 f.). Besondere Katechismusprüfungen pflegt man auch bei den Protestanten mit der Jugend vor dem ersten Empfange des Abendmahles, der sog. Confirmation, abzuhalten. Eine Prüfung der Pathen, ob dieselben zum Mindesten das Glaubensbekenntniß und das Vaterunser könnten, wie sie im Mittelalter vorkam (vgl. Hartzheim, Conc. German. I, 74; Mon. Germ. Leg. I, 87. 88. 106), ist bei den Protestanten nicht eingeführt worden.

Hier und da kamen aber bei den Protestanten, namentlich den Reformirten, auch Hausvisitationen vor, welche der Pfarrer (in Rostock nach altem Brauche der Diaconus an jedem Jahresanfang) in den einzelnen Häusern mit den darin wohnenden Pfarrgenossen vornahm. Schon Luther hatte gesagt (Werke, Ausg. von Walch X, 1908): „Ein jeglicher Pfarrherr soll seine Pfarrkinder besuchen, warten und aufsehen, wie man da lehret." Erst als sich bei den Protestanten die engeren Beziehungen zwischen Pfarrer und Gemeinde vielfach gelockert hatten, schrieb man in Verbindung mit den Bestimmungen über Kirchenvisitation oder Kirchenzucht bei den Reformirten seit Anfang des 17. Jahrhunderts Hausvisitationen vor (vgl. z. B. Verordn. für Wesel 20. Febr. 1612; Synode Jülich 1634; K.-O. von Jülich-Berg 1654, § 128, Cleve-Mark 1662, § 129; Visitationsact. Celle 1654, Nr. 9; K.-O. 1654, §§ 21. 58; 1662, §§ 19. 56). Auf lutherischer Seite suchte man dann ebenfalls diese Hausvisitationen einzuführen. Brunnemann, Stryk, J. Henning Böhmer traten in ihren Schriften dafür ein (vgl. J. H. Böhmer, Jus eccles. Protest. lib. 3, tit. 39, § 4 und die eingehendere Darstellung in desselben Jus parochiale sect. 4, cap. 4 De jure parochiali circa visitationes domesticas). Aber die meisten lutherischen Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts erklärten die Hausvisitationen für eine pietistische Einrichtung und mit Ausnahme der Armen- und Krankenbesuche für unnütz; so noch in neuerer Zeit Claus Harms (Pastoraltheol., Stuttgart 1834). In unserm Jahrhundert sind jedoch auf verschiedenen protestantischen Synoden preußischer Provinzen die Hausvisitationen für ein wichtiges Mittel zur Förderung kirchlicher Zucht und Ordnung empfohlen worden, allein ohne daß sie zu einer festen Einrichtung gemacht worden wären, deren Beobachtung den Geistlichen ordnungsmäßig obliege. (Vgl. Jacobson a. a. O. § 151, Note 7—9, und überhaupt dessen Darstellung ebend. 607 f.) [Vering.]

Gebhard, der hl., Bischof von Konstanz, war der Sohn Utzo's (Udalricus'), eines in der Schweiz und um Bregenz reich begüterten Grafen. Seine Mutter wird Dietpurg genannt; am 7. August 949 soll er aus dem Mutterleibe geschnitten worden sein, weßwegen der Heilige nach seinem Tode insbesondere auch von Frauen, die in schweren Geburtsnöthen lagen, um seine Hilfe angefleht wurde. Unter dem heiligen Bischof Konrad, der ihn sehr lieb hatte, wurde er an der Konstanzer Domschule erzogen. Die Frage, ob er Mönch gewesen, muß verneint werden, obwohl Bucelin (Menolog. Benedictin. ad diem 27. August.) behauptet, er sei Benedictiner gewesen. Daß er den Fastis der Benedictiner einverleibt worden, findet nach Mabillon durch die von Gebhard vollzogene Stiftung des Benedictinerklosters Petershausen seine genügende Erklärung. Die Zeit, wann er den bischöflichen Stuhl von Konstanz bestieg, ist nicht ganz sicher. Doch melden die Annales S. Galli majores zum Jahre 979: Kebehardus episcopus efficitur. Soviel ist gewiß, daß zwischen den hl. Konrad und Gebhard noch Gaminolf (Ganunolfus) als Bischof fällt. König Otto II., dessen Gevatter (compater) Gebhard genannt wird, hatte große Freude an seiner Erhebung, und die päpstliche Confirmation wurde leicht ausgewirkt. Um für Kirchen, Klöster und die Armen Mittel zu haben, forderte Gebhard von seinen Brüdern sein väterliches Vermögen; dieß ward ihm nicht ohne Widerstreben ausgehändigt. Seine hauptsächlichste Stiftung war das Kloster Petershausen bei Konstanz, dessen Bau im J. 983 begonnen, und das mit Benedictinern aus der Meinradszelle bevölkert wurde. Im J. 989 erwirkte Gebhard in Rom persönlich Gnaden, Reliquien und Privi-

legien für seine Stiftung. Daß er fortwährend für Petershausen bemüht war, bezeugt auch ein Gnadenbrief Otto's III., der am 2. Juni 993 zu Birgila (bei Jena) ausgestellt wurde. Mit der Abtei Rheinau gab es in der letzten Lebenszeit des heiligen Bischofs unliebe Verhandlungen über die Verwaltung der Stiftsgüter, welche der Abt ganz ansprach, während sie zum Theil noch unter bischöflicher Jurisdiction standen. Die Sache wurde zu seinen Lebzeiten nicht ausgetragen, da Otto III. seinen heiligen Pathen in keinerlei Weise kränken mochte. Im J. 995 oder 996 starb Gebhard und wurde, wie er gewünscht hatte, in seinem geliebten Petershausen beigesetzt. — Es ist von Murer (Helvetia sancta) behauptet worden, Innocenz II. habe Gebhard auf dem Concil von Pisa im J. 1134 canonisirt. Jedenfalls ist seine Verehrung als die eines Heiligen sehr alt. Zwar enthält auffallender Weise ein Konstanzer Brevier vom Jahre 1609 seinen Namen nicht; dagegen findet sich ein Proprium von ihm in einem Lyoner Brevier von 1561 und in einem Dilinger von 1575. Im vorigen Jahrhundert erwachte unter dem Volke in der Bregenzer Gegend eine außerordentliche Verehrung zum Heiligen, da von vielfältigen Wundern und Gnadenerweisungen das Gerede ging. Durch Edict vom 24. März 1727 ließ Bischof Johann Friedrich von Konstanz eine Untersuchung einleiten, deren Resultat die bischöfliche Bestätigung vieler Wunderberichte war. Das betreffende Actenstück findet sich in dem im J. 1730 in deutscher Sprache erschienenen Leben des Heiligen. Die Bollandisten haben es lateinisch im fünften August-Bande ihrer Sammlung; daselbst findet sich auch die von Manlius, einem Bregenzer (gest. 1519), im J. 1511 in zwei Büchern vollendete Biographie des Heiligen, die zuerst von Heinrich Canisius in Antiq. lect. VI abgedruckt worden war. (Vgl. Casus Monast. Petrihus. in Mon. Germ. SS. XX, 629 sq.; Vita Gebehardi, ed. Wattenbach in Mon. Germ. SS. X, 583 sq.; Neugart, Episcop. Constant. I, 297 sq.) [Holzwarth.]

Gebhard, Erzbischof von Köln, s. Truchseß.

Gebote Gottes, s. Decalog.

Gebote der Kirche nennt man einige besondere durch die kirchliche Auctorität allen Christgläubigen auferlegte Verpflichtungen. Die Fassung und Zählung der Kirchengebote ist eine verschiedene. Nach den weitverbreiteten Katechismen von Schuster und P. Deharbe lauten sie folgendermaßen: 1. Du sollst die gebotenen Feiertage halten; 2. du sollst an allen Sonn- und Feiertagen die heilige Messe mit Andacht hören; 3. du sollst die gebotenen Fasttage, sowie den Unterschied der Speisen halten; 4. du sollst wenigstens einmal im Jahre einem verordneten Priester deine Sünden beichten und um die österliche Zeit das heilige Sacrament des Altars in deiner Pfarrkirche empfangen; 5. du sollst zu verbotenen Zeiten keine Hochzeit halten. Im Katechismus für die Diöcesen der Vereinigten Staaten wird diesen fünf Geboten als sechstes hinzugefügt: Du sollst nach Vermögen für den Unterhalt der Kirche und der Priester beitragen. Letzteres enthält auch der Katechismus für England, der außerdem auf die Verpflichtung hinweist, die Ehe vor Zeugen und mit dem Segen der Kirche zu schließen. In ähnlicher Weise werden in den Katechismen von Fleury und Pouget sechs Kirchengebote aufgezählt. Dem Inhalt nach sind übrigens keine wesentlichen Unterschiede vorhanden. Die Kirchengebote sind ihrem Gegenstande nach nur nähere Bestimmungen des natürlichen oder positiv göttlichen Gesetzes. Solum sunt determinationes quaedam juris divini moraliter necessariae hominibus (Suarez, De leg. l. 4, c. 1, n. 10). Die sittlich-religiösen Uebungen, die das christgläubige Volk von den apostolischen Zeiten her beobachtet hat, gaben diesen Geboten den Ursprung; was sie vorschreiben, ist nicht etwa eine Mehrbelastung des Gläubigen, sondern nur eine genauere Fixirung und Begrenzung einer allgemeinen Verbindlichkeit. Obwohl das Concil von Trient (Sess. XXV) die Ermahnung der Gläubigen zur genauen Beobachtung dieser Gebote betont, so hat dennoch der römische Katechismus dieselben noch nicht besonders hervorgehoben. Dem seligen P. Canisius gebührt das Verdienst, diese Verpflichtungen in seinem Katechismus in kurzen Sätzen formulirt zu haben; nach diesem Anstoß fanden die Kirchengebote allmälig Aufnahme in die Katechismen (vgl. Krawutschke, Bellarmins kleiner Katechismus, Breslau 1873). Die Kirchengebote verpflichten an sich unter einer schweren Sünde, so daß die Uebertretung derselben nicht nur dann eine schwere Sünde ist, wenn sie aus Gewohnheit, aus Verachtung der kirchlichen Auctorität oder zum schweren Aergerniß Anderer geschieht, sondern überhaupt jedesmal, wenn sie, ohne rechtmäßige Entschuldigung, auch nur aus Nachlässigkeit und Trägheit freiwillig in einem bedeutenden Punkte stattfindet. Die Kirche kann und will eine schwere Verpflichtung auferlegen. Das Erstere ergibt sich aus der gesetzgebenden Gewalt der Kirche, die sie besitzt sowohl als allseitig vollkommene Gesellschaft, als auch insofern sie mit der Schlüsselgewalt eine gesetzgebende Auctorität von ihrem göttlichen Stifter empfangen hat (Matth. 18, 17—18. Luc. 10, 16. Joh. 17, 18). Daß ferner die Kirche den Willen hat, eine stricte Verpflichtung aufzulegen, erkennt jeder, der die Wichtigkeit der Materie, die schweren canonischen Strafen, die allgemeine Lehre der Theologen, die Gewohnheit des gläubigen Volkes und endlich die ausdrücklichen Entscheidungen der Kirche selbst näher in's Auge faßt (vgl. Alex. VII. Prop. damn. 23; Conc. Trid. Sess. VI, can. 20). Die im Laufe der Zeiten wachsende Lauheit der Christen war die Veranlassung zu diesen Geboten. Würden alle Christen als Kinder Gottes vom heiligen Geiste getrieben, so würde dieser sie nicht bloß zu den inneren Acten der Liebe und aller Tugenden anregen und unterstützen, sondern

auch, wie es in den ersten Christengemeinden der Fall war, völlig geneigt machen, die um der äußern Ordnung des christlichen Lebens willen getroffenen Einrichtungen willig und freudigst zu beobachten. Da aber mit der größern Verbreitung des Christenthums nicht in gleichem Maße die Liebe zu Gott zugenommen hatte, und da um der menschlichen Schwäche willen bei Vielen der christliche Geist des Gebets und der Danksagung, der Selbstverläugnung und der Barmherzigkeit, der Buße und Liebe, sowie des brennenden Verlangens nach der Vereinigung mit Gott allmälig zu schwinden drohte, mußte die Kirche in mütterlicher Fürsorge für ihre Kinder wenigstens einige ausdrückliche Gebote erlassen, zu ihrer Beobachtung alle Christen im Gewissen verpflichten und in dieser Weise den Willen derselben zu thatsächlichen Uebungen des christlichen Lebens und damit zur Umgestaltung ihrer Sitten und Gewohnheiten bestimmen. Die Kirchengebote thun dem lauen und schwachen Christen eine heilsame Gewalt an; die von ihnen vorgeschriebenen Leistungen, im rechten Geiste erfüllt, sind für das sittlich gute und religiöse Leben des Einzelnen wie der Gesammtheit von der größten Bedeutung. Selbst wenn die Feier der Festtage sich nur auf die Unterlassung der knechtlichen Arbeiten beschränkte, ist dann nicht diese um religiöser Erinnerungen willen eintretende regelmäßige Unterbrechung des gewöhnlichen irdischen Verkehrs sehr ersprießlich, eine kräftige, populäre Predigt, daß es einen Gott gibt und wir Menschen Gott dienen müssen? Ist sie nicht heilsam besonders für unsere gottvergessene, in die Materie versunkene Zeit? Wenn ferner jemand während der ganzen heiligen Messe nur den geringsten Grad innerer Aufmerksamkeit hat oder dieser heiligsten Handlung nur äußerlich (physisch und moralisch) beiwohnt (Liguori, De praec. dec. n. 313), ist dieses Beiwohnen nichts, und kann es nicht die Gelegenheit zu vielen guten Gedanken, die Veranlassung zu vielen nachhaltigen heilsamen Eindrücken werden? Stimmen nicht ferner alle Aerzte des Leibes und der Seele darin überein, daß das Fasten heilsam ist für die Heilung der Leiber und der Seelen? Welchen Gnadenreichthum bringt nicht die wenn auch nur einmal im Jahre vorgenommene würdige Beichte und Communion? Die Beobachtung der kirchlichen Gebote ist ein äußeres Lebenszeichen und wahres Bekenntniß des Glaubens, eine Ermunterung für Alle, eine Stärkung der religiösen Gesinnung für Viele. Die Nichtbeachtung der Kirchengebote verräth gewöhnlich in einem höhern Grade als die Uebertretung der Gebote Gottes eine innere schlechte Gesinnung; es ist gewöhnlich nicht die Hitze oder die Gewalt einer Leidenschaft, sondern die der Kirche entfremdete Gesinnung, der verkehrte Wille, der zum Ungehorsam gegen die Kirche treibt. Wo aber diese Gesinnung der gänzlichen Unterwürfigkeit fehlt, wo man auch nicht einmal äußerlich der Kirche Gehorsam erweisen will, da ist die Rebe vom Weinstock abgeschnitten und der Grund zu allen möglichen Verkehrtheiten gelegt. [Schepers C. SS. R.]

Gebräuche, chinesische und malabarische, s. Accommodationsstreit.

Gebräuche, kirchliche, s. Cerimonien.

Gecatilla, Joseph, jüdischer Gelehrter des 15. Jahrhunderts, war zu Salanella in Castilien geboren und erwarb sich den Ruhm, der größte Kabbalist seiner Zeit zu sein. Seine beiden Hauptschriften auf dem betreffenden Gebiet sind שערי אורה, „Die Pforten des Lichtes", und גינת אגוז, „Nußgarten". Erstere handelt von den Namen und Eigenschaften Gottes und ist ein Compendium der kabbalistischen Theologie, das auch unter dem Namen ספר אורה, „Buch des Lichtes" vorkommt; das Werk ward 1561 zu Trient und seitdem öfter gedruckt und findet sich lateinisch im ersten Bande der Kabbala denudata des Schnorr von Rosenroth. Die zweite Schrift handelt in drei Theilen von den Namen Gottes, den Buchstaben des Alphabets und den Punkten der Schriftbezeichnung und ist zu Hanau 1615 gedruckt. Andere, ungedruckte Werke desselben Verfassers nennt Rossi, Dizionario storico degli autori Ebrei I, 125. [Kaulen.]

Geddes, Alexander, rationalistischer Exeget, war im Jahre 1737 zu Arradowl in der schottischen Grafschaft Banff geboren. Sein Vater, ein Pächter in mittelmäßigen Vermögensumständen, gab seinen vier Söhnen eine viel sorgfältigere Erziehung, als sonst in diesem Stande gewöhnlich ist, und insbesondere erhielt der junge Alexander seinen ersten Unterricht bei dem Hofmeister des jungen Gutsherrn, wobei er eine sehr glückliche Fassungskraft an den Tag legte. Geddes' Eltern selbst sollen zu den liberalen Katholiken gezählt haben, was unter Anderm auch daraus geschlossen wird, daß sie ihren Sohn frühzeitig mit Aufmerksamkeit und Verehrung in einer englischen Bibel lesen lehrten. Es wird schwer zu entscheiden sein, ob diese Angabe aus dem bekannten protestantischen Vorurtheil über das Bibelverbot in der katholischen Kirche stamme — die englischen Katholiken gebrauchten bekanntlich schon längst eine englische, die sog. Douay-Uebersetzung —, oder ob es ein ungerechtfertigter Schluß aus der spätern Richtung des Sohnes sei. Bald wurde Geddes nach Scalan gesendet, einem unbedeutenden Orte im schottischen Hochlande, wo man damals jungen Katholiken, die zum Priesterstande bestimmt waren, die zum Besuche einer Universität nothwendige Vorbildung gab. Von hier ging der junge Candidat des Priesterthums 1758 nach Paris in's schottische Collegium, welches damals unter Gordon stand, hörte die Vorlesungen im College de Navarre und Hebräisch in der Sorbonne bei Ladvocat. Ueberall zeichnete er sich aus, besonders aber in diesem letzteren Fache, so daß Ladvocat den Wunsch ausdrückte, er möchte in Paris bleiben. Aber Geddes zog es vor, 1764 nach Schottland zurückzukehren. Hier erhielt er

die heiligen Weihen und wurde alsbald nach Dunden gesandt, um die Seelsorge der Katholiken in der Grafschaft Angus zu übernehmen. Im J. 1769 übernahm er die Seelsorge der ansehnlichen katholischen Gemeinde zu Auchinhalrig in Banffshire. Der Bau einer neuen Kapelle und eines Pfarrhauses, den er hier unternahm, stürzte ihn in Schulden, welche der Herzog von Norfolk für ihn bezahlte. Aber eine verunglückte Speculation, welche Geddes bald darauf unternahm, um sich öconomisch zu verbessern, brachte ihn in neue Geldverlegenheiten, aus welchen ihn auch der literarische Verdienst für eine ziemlich günstig aufgenommene Uebersetzung Horazischer Satiren (London 1779) nicht ganz ziehen konnte. Um diese Zeit begann Geddes über manche Punkte des katholischen Glaubens, z. B. über Ablässe, Bilder, Reliquien 2c. Ansichten zu äußern, an welchen die Katholiken höchlich Aergerniß nahmen. Wahrscheinlich hatte er sie im Umgange mit protestantischen Lords und Gelehrten eingesogen und den warnenden Vorstellungen der Katholiken gegenüber mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit und Reizbarkeit in sich befestigt. Umsonst bemühte sich sein Bischof, der apostolische Vicar Hay, ihn zu besseren Gesinnungen zurückzurufen; er mußte ihm sogar mit Suspension drohen. Da verließ endlich Geddes seinen Seelsorgsposten in Auchinhalrig (1779) und ging nach London, wo er noch einige Monate an der Kapelle der kaiserlichen Gesandtschaft functionirte, bis Kaiser Joseph II. dieselbe aufzuheben befahl. Die folgenden zwei Jahre soll er noch gelegenheitlich gepredigt haben; dann gab er endlich 1782 alle priesterlichen Verrichtungen auf und beschäftigte sich nur mehr mit literarischen Arbeiten. Bereits im J. 1762 hatte er seinen Prospectus einer Bibelübersetzung drucken lassen; nachdem er in London sich niedergelassen, arbeitete er, von dem katholischen Lord Petre protegirt und mit Geldmitteln unterstützt, auf's Eifrigste an der Ausführung seines Vorhabens. Im J. 1792 erschien die erste Lieferung derselben, den Pentateuch und das Buch Josue enthaltend. Hierin war nach den Grundsätzen einer entschieden rationalistischen Exegese die biblische Erzählung von der Schöpfung und vom Sündenfall als eine ganz unhaltbare, rein subjective Hypothese aus einem Zeitalter dargestellt, in welchem alle Naturwissenschaften noch in der ersten Kindheit gelegen hätten. Daß natürlich auch andere historische Angaben der heiligen Schrift über die Urzeit, Wundererzählungen 2c. nicht besser wegkamen, läßt sich nach dem Gesagten nicht anders erwarten. Es war nur die Erfüllung einer ganz nahe liegenden, unumgänglichen Pflicht, daß die drei apostolischen Vicarien von England einen Hirtenbrief an ihre Gemeinden erließen und sie vor dem Lesen dieser Uebersetzung warnten. John Douglaß, der apostolische Vicar von London, ließ überdieß dem Verfasser die Suspension ankündigen, die er nur durch alsbaldigen Widerruf noch abwenden könne. Aber Geddes fühlte sich dadurch noch mehr gereizt und schrieb seinem Oberen einen Brief, der auch dem Kurzsichtigsten zeigen mußte, daß man es hier mit einem innerlich vom Glauben abgefallenen, von Eigenliebe ganz eingenommenen Manne und mit einem Charakter von äußerster Reizbarkeit zu thun habe. Der zweite Band seiner Bibelübersetzung (Richter, Samuel, Könige und Paralipom. enthaltend) erschien im J. 1797 und sprach die Grundsätze des Verfassers über die Inspiration der heiligen Schrift mit einer Entschiedenheit und Consequenz aus, daß sich jetzt auch anglicanische Theologen mit Indignation von ihm wegwandten und ihn als religiösen Libertinen und Werkzeug des Teufels bezeichneten. Die biblischen Schriftsteller hatten nach seiner Behauptung keine anderen Hilfsmittel ihrer Darstellung als rein menschliche, nämlich von Menschen geschriebene Urkunden, und waren deßhalb ebenso gut, wie andere Historiker, im Falle sich zu irren. Auch besaßen sie nicht mehr Einsicht und Urtheilskraft als diese, und waren zum Mindesten ebenso leichtgläubig. Nicht anders spricht sich dieser verirrte Priester, der wohl ein Katholik, aber kein Anhänger des Papstes zu sein vorgab, in seinem im J. 1800 in London erschienenen Critical Remarks on the Hebrew Scriptures Vol. I containing remarks on the Pentateuch (in deutscher Bearbeitung von Joh. Sev. Vater, Commentar zum Pentateuch, Halle 1802) über den Inhalt der biblischen Bücher aus und bezeichnet die Erzählungen von der Schöpfung, dem Sündenfall 2c. als Mythen, die Wunderberichte im Exodus als Erdichtungen oder beiderseitige Täuschungen. Ob er bei solchen Ansichten noch die Gottheit Christi bekennen konnte, die er im J. 1787 gegen Priestley (Letter of Priestley) vertheidigt hatte, muß man sehr dahingestellt sein lassen. Eine Vertheidigung der Katholiken Großbritanniens (Modest Apology for the Roman Catholics of Great Britain, deutsch von Paulus, Jena 1801) gegen diejenigen protestantischen Fanatiker, welche eine Aufhebung der gegen sie noch vorhandenen Strafgesetze für unzuläßig hielten, ist in einem solchen Tone gehalten, daß sie ebenso gut als eine Polemik gegen den römischen Stuhl, wie als Vertheidigungsschrift gelten könnte. Von jeher, behauptet der Verfasser, sei der Katholicismus der Katholiken Englands ein anderer, mehr milder und gemäßigter gewesen, als derjenige der anderen Nationen. Befürchte man von einer Concession an die Katholiken ein Umsichgreifen des Papismus in Britannien, so müsse er dagegen sagen, daß ihm der gesunde Sinn seiner englischen Landsleute Bürgschaft genug gegen dieses Uebel gebe. Auf solche Weise vertheidigte er seine Kirche, auf solche Weise verleumdete er den guten Ruf seiner Glaubensgenossen in England, welche sowohl im Clerical- als Laienstand so viele durch ihren Eifer und ihre Glaubenstreue ausgezeichneten Bekenner in ihren Reihen zählten. Viele seiner Ansichten hat

Geddes aus den Schriften der damaligen rationalistischen Exegeten Deutschlands geschöpft, deren Schriften er fleißig las und citirte. So folgte er im Pentateuch besonders Eichhorn und Michaelis; Dr. Paulus nannte er seinen geschätzten Freund, Dathe's, Rosenmüllers, Jerusalems, Fabers, Schulze's, Hezels, Lobsteins ꝛc. Schriften kannte er. Sein Tod erfolgte nach langen Leiden am 26. Februar 1802. Ist Picot (Biogr. univers. s. v. Geddes) recht berichtet, so hat er auf dem Sterbebette die Absolution empfangen, obwohl es zweifelhaft bleibt, ob er widerrufen. Jedenfalls steht der Angabe Picots die bedenkliche Thatsache entgegen, daß der apostolische Vicar von London verbot, das heilige Meßopfer öffentlich für ihn darzubringen. Das Verzeichniß seiner sämmtlichen Schriften s. bei Reuß, Das gelehrte England vom J. 1770—1790, S. 148 und vom J. 1790—1803, I, 388. Ueber sein Leben vgl. Englische Miscellen, Tübingen 1802, VII, St. 2, S. 138; Jenaer Allg. Literatur-Zeitg. 1803, Intelligenz-Bl. Nr. 41; Good, John Mason, Memoirs of the life and writings of Alex. Geddes, London 1803. [Kerker.]

Gedeon (גִּדְעוֹן, LXX Γεδεών), auch Jerobaal (יְרֻבַּעַל, LXX Ἰεροβάαλ) genannt, war der Sohn eines gewissen Joas aus dem Stamme Manasses in der Stadt Ephra und wurde von Gott ausersehen, die Israeliten vom Drucke der Madianiten, unter dem sie bereits sieben Jahre geschmachtet hatten, wieder zu befreien. In Folge einer Engelerscheinung, welche ihm seine Berufung kund that und seine Aufgabe vorhielt, zerstörte er zuerst die Heiligthümer des Baal und der Astarte in seiner Vaterstadt und führte statt des Götzendienstes den Jehovadienst wieder ein (Richt. 6, 1—32). Dann sammelte er eine große Anzahl von Kriegern theils aus seinem eigenen Stamme, theils aus den Stämmen Zabulon, Aser und Nephthali und zog, nachdem ihm Gott durch ein Wunderzeichen den gewissen Sieg verheißen hatte, dem Feinde entgegen. Gedeon hatte nämlich als Vorzeichen des Sieges verlangt, daß die von ihm auf die Tenne gelegte Wolle von Thau befeuchtet werde, ringsumher aber der Boden trocken bleibe, und dann umgekehrt, daß der Boden rings um die Wolle, nicht aber sie selbst, vom Thau benetzt werde, was beides auf die von ihm gewünschte Weise geschah (Richt. 6, 33—40). Die Madianiten in Verbindung mit Amalekiten und Arabern hatten sich im Thal Jezrael bei dem Hügel More gelagert, und ihnen südlich gegenüber stand Gedeon mit den Seinigen (Richt. 6, 33; 7, 1. 2). Damit jedoch die Israeliten nicht der eigenen Macht und Ueberlegenheit, sondern der augenscheinlichen Hilfe Gottes den Sieg zuschreiben und ihm die Ehre geben möchten, entließ Gedeon nicht nur in Gemäßheit des Gesetzes (Deut. 20, 2—9) die Muthlosen und Furchtsamen, 22 000 an der Zahl, sondern auch von den übrigen 10 000 noch alle bis auf 300. Von diesen erhielt jeder eine Posaune und eine brennende Fackel, die er in einem Kruge verbergen mußte, und so näherten sie sich bei Nacht in drei Abtheilungen an drei verschiedenen Stellen dem madianitischen Lager. Dort angekommen, zerschlugen sie die Krüge, stießen in die Posaunen und riefen: „Schwert des Herrn und Gedeons," worauf die Feinde in große Bestürzung und Verwirrung geriethen, gegen einander selbst kämpften und in wilder Flucht davon eilten. Gedeon verfolgte sie, nahm die beiden madianitischen Fürsten Oreb und Zeb und bald darauf jenseits des Jordans auch die madianitischen Könige Zebee und Salmana gefangen und tödtete sie (Richt. 7, 2—8, 21). Damit war die Macht der Madianiten auf immer gebrochen, und Israel hatte Ruhe von äußeren Feinden vierzig Jahre lang (Richt. 8, 28). Zum Danke für solche Rettung vom feindlichen Drucke wollten die Israeliten an Gedeon die Königswürde übertragen; er nahm sie jedoch nicht an, weil Gott König über Israel sei. Dagegen bat er sich die den Madianiten abgenommenen goldenen Ohrenringe aus; aus denselben ließ er ein Ephod verfertigen und dieß in seiner Vaterstadt aufstellen. Hier verband sich bald ein gesetzwidriger Cult mit demselben, so daß der Retter Israels diesem selbst wieder zum Fallstrick wurde. Für den Rest seines Lebens hielt Gedeon sich in seiner Vaterstadt Ephra auf, erhielt siebenzig Söhne und starb in hohem Alter (Richt. 8, 22—32). — Den Namen Jerobaal oder Jerubbaal erhielt Gedeon deßwegen, weil sein Vater auf die Vorwürfe, die man ihm wegen der Zerstörung des Baalscultus machte, antwortete: wenn er (Baal) ein Gott ist, so soll er selbst für sich streiten (Richt. 6, 31. 32). Die Einwendungen, die von Seite der rationalistischen Auslegung gegen die obenerwähnte Engelerscheinung und den wunderbaren Thau gerichtet worden sind (vgl. Bauer, Mythologie des A. und N. B. II, 27 ff.; Studer, Das Buch der Richter ꝛc. 440), sind hier keiner besondern Besprechung und Widerlegung werth. Die von Gedeon angewandte Kriegslist (Richt. 7, 16 ff.) ist auch anderwärts nicht ohne Beispiele (vgl. Winer, Realw. I, 501). Was unter dem Ephod gemeint sei, welches Gedeon verfertigen ließ, ist unter den Gelehrten streitig; schwerlich war es irgend ein Bild, wie Gesenius (Thes. s. v.) u. A. glauben (dagegen ist der Sprachgebrauch), sondern ohne Zweifel eine Nachbildung des hohenpriesterlichen Ephods (s. d. Art.), und es handelt sich dann um einen gesetzwidrigen Cult, der zwar Gottescult sein sollte, aber bald den Charakter des Götzendienstes annahm. [Welte.]

Gefängnisse, a. im Alten Testamente. Als Orte der Bestrafung kommen Gefängnisse zuerst in Aegypten vor, weil Gen. 39, 20; 40, 3; 42, 17 die Gefangenhaltung als wirkliche Strafe oder Ziel der Verurtheilung voraussetzen. Auch die Philister übten ihre Rache an Samson durch Einsperrung und Zwangsarbeit aus (Richt. 16, 21). Bei den Juden aber gab es keine Kerker als solche, weil das mosaische

Recht nur Vergeltung und Widererstattung als Strafe kannte. Indeß entstand auch bei der mosaischen Criminaljustiz durch die Natur der Dinge die Nothwendigkeit, einen Verbrecher bis zum Urtheil oder der Strafe aufzubewahren (Lev. 24, 12. Num. 15, 34). Zu diesem Zwecke nahm man anfänglich jeden passenden Raum, der das Entweichen unmöglich machte. Wasserlose Cisternen boten sich nicht bloß im Freien dazu als erwünschtes Mittel (Gen. 37, 22), sondern wurden auch in den Städten als besonders geeignete Räume gern benutzt (Jer. 38, 6. Zach. 9, 11). Später errichtete man eigene Arrestlocale entweder in den Thorgebäuden als den Gerichtsstätten (Jer. 20, 2), oder bei den Häusern der Executivbeamten (3 Kön. 22, 26. Jer. 20, 2; 29, 26; 37, 15. 20; 38, 26). Dieselben waren ausnahmslos Verließe, d. h. abgemauerte Räume ohne Zugang und ohne Bedeckung, in welchen also gewissermaßen nur erweiterte Cisternen zu sehen sind; daher auch der gewöhnliche Ausdruck בּוֹר, lacus, für Gefängniß. In dieselben konnten die Gefangenen nur mit Stricken hinabgelassen werden; daher findet sich im A. T. für Gefangensetzung auch der sonst nur auf Cisternen passende Ausdruck mittere in lacum (Gen. 40, 15). Das Gefängniß hieß demnach בֵּית הַסֹּהַר, „der Thurm", oder בּ׳ הַכֶּלֶא, „Zellenhaus". Aus den Trümmern der assyrischen Sargonsstadt hat Place eine Thorburg aufgegraben, welche ein solches Verließ enthält (s. den Plan bei Kaulen, Assyr. und Babyl., 3. Aufl., 62). Die Gefangenen erhielten schmale Kost (3 Kön. 22, 27). Verschärfte Haft bestand darin, daß man dem Gefangenen die Hände band (Job 36, 8) oder ihm die Füße mit Eisen fesselte (Sprichw. 7, 22), daß man ihm die Füße in einen Holzblock einschloß (Job 13, 27; vgl. Apg. 16, 24) oder auch den Hals in eine Zwinge sperrte (Jer. 29, 26); daher für Gefängniß auch Ausdrücke wie בֵּית הָאֵסוּר, בּ׳ הַמַּהְפֶּכֶת. Diese Art von Einkerkerung kommt indeß im A. T. erst zur Zeit der späteren Könige vor, deren souveräner Wille das Gesetz vertrat, und durch welche auch erst Gefangenhaltung als Strafmittel in Uebung kam. In dieser Zeit scheint es auch Gefängnißgebäude gegeben zu haben; sicher war dieß in der nachexilischen Zeit der Fall, in welcher die vom Perserkönig an Esdras übertragene Gerichtsbarkeit auch das Recht der Gefangenhaltung enthielt (1 Esdr. 7, 26). Die nämliche Gewalt behielt später das Synedrium und machte von derselben den Aposteln und den Christen gegenüber Gebrauch (Apg. 4, 3; 5, 18; 8, 3; 9, 2. Hebr. 10, 34).

Sonst wird b. im Neuen Testament die Gefängnißhaft nur nach römischem Recht verstanden, so daß es in demselben auch eine Schuldhaft gibt, welche früher den Juden unbekannt war (Matth. 18, 30). Die römische Haft kannte als Verschärfung die Anschmiedung an einen oder mehrere Soldaten (Apg. 12, 4. 6); doch hing die Strenge der Haft vielfach von der discretionären Gewalt der Executivbeamten ab (Apg. 24, 23; 28, 30).

c. In nachbiblischer Zeit. Bei den Römern galt als Grundsatz: Carcer ad continendos homines, non ad puniendos haberi debet (vgl. Pauly, Realencykl. v. custodia). Zur Zeit der Verfolgungen des Christenthums waren daher die Gefängnisse oft dicht gefüllt mit Christen, welche für die richterlichen Verhöre aufbewahrt wurden. Hierdurch wurden dieselben natürlich Schauplätze der entgegengesetztesten Erscheinungen: neben gemeinen Verbrechern Personen jedes Standes, Alters und Geschlechtes, welche in stillen wie in heroischen Tugenden glänzten, und es gab oft die rührendsten Auftritte, wenn die Christen die gefangenen Mitbrüder besuchten, um sie zu trösten, zu erquicken und mit ihnen zu beten (Fleury, Moeurs des chrétiens 70—73). Seit durch Constantins Uebertritt zum Christenthum die Kirche ungehemmt ihre Wirksamkeit über alle Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens ausbreiten konnte und selbst mildernd auf den Geist der bürgerlichen Gesetzgebung einwirkte, übertrugen die Kaiser ihr eine Mitaufsicht über die Gefängnisse, um dadurch die Richter und Gefangenwärter zu controliren und eine humane und milde Behandlung der Gefangenen sicher zu stellen. Kaiser Honorius, der Sohn des Theodosius, erließ ein Gesetz, daß jeden Sonntag der Richter sich die Gefangenen vorführen lassen müsse, um sich zu überzeugen, ob sie human behandelt, ihnen die gehörige Nahrung gereicht und das für die Gesundheit nöthige Bad besorgt werde. Durch den nämlichen Kaiser ward den Bischöfen die Wachsamkeit über die Richter selbst übertragen, damit sie diese an ihre Pflichten erinnerten (Non deerit antistitum christianae religionis cura laudabilis, quae ad observationem constituti judicis hanc ingeret admonitionem. L. 9 Cod. De episc. audientia 1, 4). Kaiser Justinian erließ dann (529) ein Gesetz, daß die Bischöfe jeden Mittwoch und Freitag die Gefangenen besuchen und sich um die Ursache ihrer Einkerkerung erkundigen sollten; daß sie ferner, die Gefangenen möchten sein wer sie wollten, die städtischen Behörden an ihre Pflicht in Betreff humaner Behandlung derselben erinnern und die hierin Säumigen dem Kaiser anzeigen sollten (l. c.). Dieselbe Anordnung der Mitaufsicht bestand auch im Abendlande. Eine Synode zu Orleans (vom Jahre 549) verordnet (can. 20): ut qui pro quibuscunque culpis in carceribus deputantur, ab archidiacono seu a praeposito ecclesiae singulis diebus dominicis requirantur, ut necessitas vinctorum secundum praeceptum divinum misericorditer sublevetur, atque a pontifice instituta fideli et diligenti persona, quae necessaria provideat, competens eis victus de domo ecclesiae tribuatur (Harduin II, 1447). Diese für das leibliche und geistige Wohl der Gefangenen so segensreich wirkende Mitauf-

sicht der Kirche über die Gefängnisse dauerte das ganze Mittelalter hindurch und in einzelnen Ländern noch bis in neuere Zeiten herein. Der hl. Karl Borromäus hat auf zwei Synoden zu Mailand ganz vortreffliche Anweisungen für die Ausübung jener Mitaufsicht über die Gefängnisse gegeben. Die Bischöfe sollen, heißt es hier, den Inspectoren und Wärtern der Gefängnisse eine Taxe vorschreiben, über welche sie nicht hinaus von den Gefangenen für Aufenthalt und Nahrung fordern dürfen; dann sollen sie dafür sorgen, daß es den Gefangenen auf Verlangen auch gestattet sei, von auswärts sich die Kost bringen zu lassen, ohne daß sie deßwegen von den Gefangenwärtern härter behandelt und in schlechtere Zellen gesetzt werden dürfen. Sie haben zu sorgen, daß den Gefangenen alle ihre Kleider und Effecten gehörig verschlossen aufbewahrt und bei ihrer Entlassung unversehrt ausgehändigt werden. Nebstdem muß der Bischof durch geeignete Personen die Gefangenen einmal wöchentlich besuchen lassen; finden diese, daß solche zu hart behandelt werden, so ist dem Bischofe davon Anzeige zu machen, der sodann Abhilfe schaffen wird. Schließlich sollen die Bischöfe auch Männer ernennen, welche hilfsbedürftige Gefangene unentgeltlich vor Gericht vertheidigen (Harduin X, 678). Noch ausführlicher handelt darüber derselbe große Erzbischof auf der Synode vom Jahre 1579; der vom Bischof beauftragte Geistliche soll sich immerfort, selbst zweimal die Woche, im Gefängnisse erkundigen, quae illorum cura adhibeatur, cum in primis ad animae salutem, tum etiam ad corporis sustentationem; er soll die Gefangenen fragen, ob sie etwa hart behandelt werden, dann aber auch die Gefangenwärter, um zu erfahren, ob in dem Betragen der Gefangenen selbst Sträfliches zu bessern sei, um sie zu belehren und zurechtzuweisen. — Ueber Gefängnisse für Cleriker s. d. Art. Correctionsanstalten. [Marx (Kaulen).]

Gefäße, heilige (kirchliche, liturgische, Altargefäße, vasa sacra, liturgica, sacra supellex, σκεύη ἐκκλησιαστικά), heißen im weitern Sinne alle Gefäße, welche zur Feier der liturgischen Handlungen, nämlich zum eucharistischen Opfer, zur Sacramentenspendung und zur Aufbewahrung der consecrirten Partikeln und der heiligen Oele, oder, wie der hl. Augustin (Enarrat. in ps. 113, sermo 2) sich ausdrückt, in usum celebrandorum sacramentorum benöthigt sind. Im engern Sinne aber bezeichnet der Ausdruck vasa sacra nur diejenigen Gefäße, welche unmittelbar zur Aufnahme der heiligen Gestalten dienen, nämlich Kelch und Patene, als die zwei vorzüglichsten Altar- oder Opfergefäße, wozu das Ciborium, sowie dessen im Laufe der Jahrhunderte wechselnden Stellvertreter kommen. 1. Die eigentlichen Opfergefäße, Kelch und Patene, als die vasa sacra im eminenten Sinne, führten in der ältesten Zeit auch die Namen σκεύη δεσποτικά (Conc. Laod. c. 341, can. 21), wofür die Abendländer vasa dominica (Conc. Arel. 314, can. 13) und Ambrosius (De offic. 2, 28) vasa mystica, vasa initiata, vasa sacramentorum setzten. Eigenthümlich ist die den Juristen entlehnte Benennung ministeria, dienende Gefäße oder Abendmahlsgeräthe: quia ad Dei ministeria dedicata sunt (Cod. Justin.). So ministeria quotidiana bei Gregor von Tours (De glor. conf. c. 22); ministeria ecclesiastica, sacrosancta im Papstbuche (zu Urban I. im J. 236); ministerium corporis Christi nennt Gregor (De glor. mart. 1, 86) Kelch und Patene. Neben dem Meßkelch (ποτήριον, calix eucharisticus), dem vorzüglichsten und vom Herrn selbst gebrauchten Gefäße, waren, so lange die Laien sub utraque specie communicirten, noch größere Abendmahlskelche (calices ministeriales majores, auch scyphi, crateres genannt) im Gebrauche, aus denen den Gläubigen das heilige Blut gereicht wurde entweder pur oder so, daß das Gefäß bis zu drei Viertel mit gewöhnlichem Weine gefüllt und diesem aus dem Kelch des Priesters eine Quantität des heiligen Blutes beigemengt wurde. Gewöhnlich schlürften, um ein Verschütten zu verhüten, die Laien mittels einer Röhre (fistula eucharistica) den consecrirten Wein (vgl. d. Art. Communion III u. Revue de l'art chrétienne, Lille 1884, 427). Wenn Gregor d. Gr. von drei Kelchen redet, die auf den Altar gestellt würden, so meint er einen Meßkelch und zwei ministeriales, einen für die Männer und einen für die Frauen. Ueber die Tauf-, Offertoriums- und Krankenkelche s. d. Art. Kelch. Ebenso hatte die alte Kirche neben den kleineren Altarpatenen größere Abendmahlspatenen, d. h. große, tiefe Schüsseln (δίσκοι, patenae ministeriales), in welchen der Spender der Communion die consecrirten Brode brach und austheilte, und ähnliche für die Eulogien. In älterer Zeit hat wohl auch ein mit Leinwand (dominicale) oder Silberplättchen ausgelegtes Körbchen (canistrum vimineum) die Stelle der großen δίσκοι vertreten; jedenfalls diente ein solches zum Zwecke der Hauscommunion (Hieron. Ep. 4 ad Rustic.). Ueber die ehedem üblichen Gefäße cola, fistula, cochlearia s. d. Artt. Nachgetragen sei hier nur, daß zur Aufnahme des Opferweines, den die Laien zur Meßfeier stellten, größere Gefäße nöthig waren, aus denen jedesmal der Communionwein entnommen wurde; es sind die amae, amulae (hamulae) oblatoriae, offertoriae (Ordo Romanus I, n. 13; Mabill., De re diplom. 6, 267). Seit dem Aufhören der Laienoblationen bedurfte es dieser Gefäße nicht mehr; dagegen sind die Opferkännchen (s. d. Art. Ampullen) noch im Gebrauche. Im weitesten Sinne gehören auch die Salz- und Rauchgefäße (s. d. Artt.) zu den vasa sacra. Ueber die verschiedenen Gefäße, die im Laufe der Zeit zur Aufbewahrung des heiligen Leibes dienten, s. d. Artt. Aufbewahrung der heiligen Eucharistie, Ciborium und Monstranz. Zur Aufbewahrung der heiligen Oele sind jetzt drei Gefäße, je eines für Katechumenen- und Krankenöl

und für Chrisam, im Gebrauche. Von einem besondern Gefäß für das Chrisma (chrismarium, s. Ducange s. v.) redet die Synode von Auxerre (585) c. 6, und ein Synodalstatut des hl. Bonifatius verordnet, daß kein Priester ohne das heilige Chrisma und das geweihte Oel (d. i. oleum catechumenorum) auf Reisen gehen dürfe (Binterim, Deutsche Concilien II, 137; Hefele, Conc.-Gesch. III, 583). Aehnliche Verordnungen finden sich in den Capitula pro missis dominicis bei Martène et Durand, Collect. ampl. monum. VII, 16. 39. Zwei Oelgefäße schreibt auch die Synode von Aachen (809) c. 17 vor (s. d. Art. Oele, heilige).

2. Weihe der Gefäße. Die Liturgik und das canonische Recht zählen die Altargefäße zu den res sacrae, und zwar nehmen dieselben, vor Allem Kelch und Patene, unter den heiligen Sachen eine bevorzugte Stelle ein. Allerdings werden nach alter und neuer Anschauung die beim Altardienst verwendeten Gefäße durch den bloßen Gebrauch (ipso usu) geheiligt und jedem profanen Zwecke entzogen (ipso ministerio consecrata, sagt der hl. Augustin [Enarrat. in ps. 113, sermo 2]), denn es widerspricht dem religiösen Gefühle, das, was einmal Gott im Cultus gedient hat, zu menschlichen Zwecken zu verwenden. Gleichwohl schreibt die Kirche für die vorzüglicheren Gefäße einen besondern Weiheact vor, um sie in ausnehmender Weise zu heiligen und durch Mittheilung einer innern Qualität zum ministerium Dei zu befähigen. Dabei verlangen die zwei Gefäße, welche gewissermaßen activ beim heiligen Opfer (ad sacrificium conficiendum) betheiligt sind und das patibulum crucis, repräsentiren, nämlich Kelch und Patene, den höchsten Weiheact, die Consecration oder Salbung mit Chrisam, während die nur zur Aufbewahrung und Aussetzung der heiligen Eucharistie dienenden (Ciborium und Lunula), sowie die Gefäße für die heiligen Oele bloß benedicirt zu werden brauchen. Beide Weiheacte machen die Objecte wahrhaft zu res sacrae, bezw. consecratae. Was der Consecrationsact bei Kelch und Patene wirke, ist eine viel controvertirte Frage. Am meisten berechtigt ist die Ansicht, daß die Salbung, der Taufe vergleichbar, hier den leblosen Gegenständen einen besondern Charakter (nicht indelebilis) und eine eigenthümliche Kraft (vis, virtus) verleiht, Träger Gottes zu werden; sie erlangen eine neue, höhere Qualität. Auf eine solche läßt sich nicht nur durch Analogie aus den Weiheformeln für Taufwasser und Krankenöl (vgl. Thalhofer, Liturgik I, 329) schließen, sondern aus den Consecrationsgebeten für Kelch und Patene selbst, besonders aus der Schlußoration: ut . . . hoc vasculum (calix) et patena sanctificentur et corporis et sanguinis D. N. J. C. novum sepulchrum S. Spiritus gratia efficiantur (vgl. Tertull. De baptism. c. 4). Damit erledigen sich viele irrige Lösungsversuche bei den Liturgikern. Der innere Grund der höhern Weihe bei Kelch und Patene ist aber bereits angedeutet: es ist offenbar die enge Beziehung zu Altar und Opfer. Beide Gefäße stellen wie der Altar die Opferstätte Christi dar und werden wie jener für das hohepriesterliche ministerium gesalbt; in und auf ihnen vollzieht sich fortwährend das höchste Mysterium. Nicht ganz zutreffend gibt der hl. Thomas (Summa 3, q. 83, a. 3) als Grund an: consecrationes adhibentur his rebus, quae veniunt in usum huius sacramenti tum propter sacramenti reverentiam tum ad repraesentandum effectum sanctitatis, qui ex passione Christi provenit. Vielmehr sind Kirche (Opferraum), Altar, Kelch und Patene integrirende Theile der einen Opferstätte des Neuen Bundes. Dazu kam als äußerer Grund und als Vorbild die Salbung des Zeltes, der Bundeslade und des Opfergeräthes im Alten Testamente (Ex. 30, 25—29; 40, 9); hierauf berufen sich schon Innocenz III. und Bona (bei Bened. XIV. Instit. eccles. 21). Das Alter der Gefäßweihe läßt sich bis in das 4. Jahrhundert zurück deutlich verfolgen; sie ist jedoch sicherlich älter, wenn auch der Ausdruck vasa sacrata in der Constitution des Papstes Sixtus I. (um 130) nicht beweiskräftig ist, einmal weil die älteren Theile des Papstbuches kritischen Bedenken unterliegen und sodann, weil der Ausdruck sacrata auch auf ein factisches Heiligen (ipso usu) sich beziehen kann. Hingegen dürfte das σκεῦος ἁγιασθέν (Can. Apost. 73) ein durch einen Weiheact geheiligtes Altargeräthe voraussetzen, zumal da die apostolischen Constitutionen (3, 10) bereits eine große und eine kleine Benediction unterscheiden, und da Ambrosius (l. c.) von den vasa initiata als einer bekannten Sache redet. Sozomenus (H. E. 2, 26) bezeugt sodann ausdrücklich die Consecration. Da übrigens die neutestamentliche Consecration von Kirche, Altar und Altargefäßen ihr Vorbild im Alten Bunde hat, wo die Opfergeräthe mit Bundeslade und Zelt dem gleichen Weiheact unterstanden, so sind wohl von Anfang an Kirche, Altar und Kelch (nebst Patene) ebenfalls zusammen geweiht, und ist die Consecration dieser Gegenstände als Ein Act betrachtet worden. Dafür scheint auch der äußere Umstand zu sprechen, daß in den alten Sacramentarien die Weiheformeln für Altar und Gefäße neben einander stehen (s. z. B. Mabillon, Liturg. Gallic. 315). In alten Weiheformularien der syrischen und koptischen Kirche (bei Renaudot, Liturg. oriental. I, 54) lautet die entscheidende Stelle der Oratio pro calice et mappulis (velis) eius: „Herr Jesus Christus . . ., lege deine göttliche Hand auf diesen Kelch, heilige und reinige ihn, damit er jenes heilige Blut trage“ u. s. w.; in der Oratio consecrationis disci et velorum eius (l. c. II, 60) heißt es unter Anderem: „Allmächtiger Herr und Gott . . ., breite deine heiligen Arme aus und heilige diese Patene (discus), welche gefüllt ist mit den Gütern, die du denen bereitet hast, welche deinen heiligen Namen lieben . . . Strecke deine göttliche Hand aus über diesen discus, der angefüllt

werden soll mit den Partikeln, den Ueberresten deines heiligen Leibes." (Es ist der discus gemeint, welcher zur Aufbewahrung und Ueberbringung der consecrirten Elemente an Sterbende diente.) In dem Benedictionsformular (l. c. I, 195) lautet die Oratio pro cochleari unter Bezugnahme auf den calculus ignitus bei Isaias: „O Gott ..., breite aus deine Hand über diesen Löffel, in welchen die Glieder des heiligen Leibes, der der Leib deines eingeborenen Sohnes ... ist, sollen aufgenommen werden. Segne und heilige ihn und gib ihm die Kraft und den Ruhm der Zange, die in der Hand des Cherubs ist ..." Auch in der griechischen Liturgie (bei Goar, Eucholog. 671. 672) finden sich zwei sehr alte Weiheformulare. Bei dem einen geht der eigentlichen Benediction eine größere, an die alten Litaneien und das allgemeine Gebet erinnernde Anrufung voraus; in dem zweiten heißt die Schlußoration: ἰδού, ἡγίασται καὶ τετελείωται ὁ ἅγιος δίσκος σὺν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου — τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πατρὸς καὶ τῇ εὐδοκίᾳ τοῦ ... Υἱοῦ καὶ τῇ ἐπισκιάσει καὶ τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ παναγίου Πνεύματος. Man beachte auch hier die Beziehung von Kelch und Patene zum Opferaltar. Auch die ältesten abendländischen Ritualien bieten mehrfache Consecrations- und Benedictionsformularien; so das Sacramentar des Gelasius (bei Muratori, Liturg. Roman. vet. I, 611). Bei der Consecration der Patene lauten die entscheidenden Stellen: Consecramus et sanctificamus hanc patenam ad conficiendum in ea corpus D. N. J. C. patientis crucem pro salute nostra omnium, und bei der Salbung spricht der Bischof: Consecrare et sanctificare digneris, Domine, hanc patenam per istam unctionem et nostram benedictionem ... Aehnlich spricht der Bischof bei der Consecration des Kelches nach einem Einleitungsgebet in der Schlußoration folgende Worte: Dignare, Domine, calicem istum in usum ministerii tui... formatum ea sanctificatione perfundere, qua Melchisedek famuli tui sacratum calicem perfudisti ... Das gelasianische Sacramentar enthält außerdem eine Weiheformel für das Gefäß, worin das heilige Sacrament aufbewahrt und zu den Kranken gebracht wurde; dieses vas eucharisticum heißt hier ministerium Domini nostri corporis gerulum, und ein Theil der Benediction lautet: Omnipotens Trinitas inseparabilis, manibus nostris opem tuae benedictionis infunde, ut per nostram benedictionem hoc vasculum sanctificetur et corporis Christi novum sepulchrum Spiritus Sancti gratia perficiatur. Diese Formeln stehen fast wörtlich auch im gregorianischen Sacramentar (bei Ménard 154). Man vergleiche damit die nur wenig abweichenden Consecrationsgebete von Kelch und Patene im heutigen Pontificale Romanum, um das Alter derselben zu ermessen. Die gallicanische Liturgie bietet wenig Eigenthümliches (s. Mabillon, Liturg. Gall. 314 sq.; Mus. Ital. I, 389). — Der Consecrationsritus bestand und besteht seit ältester Zeit in einer Reihe von Gebeten und der Salbung mit Oel (Chrisam), während bei der Benediction Gebet und Kreuzzeichen den Hauptbestandtheil bilden; beide Weiheacte schließen unter Besprengung der Gefäße mit Weihwasser. Das Recht, zu consecriren, stand von jeher nur dem Bischofe zu; fiel ja auch in ältester Zeit die Consecration der Altargefäße mit der des Altares zusammen. Bei Justinian (Instit. l. 2, tit. 1 De rer. div. 8) heißt es ausdrücklich: Sacrae res quae rite per pontifices Deo consecratae sunt, und bei Innocenz III. (De myst. missae 1, 9): Ad pontifices spectat ... vasa consecrare. (Vgl. Bened. XIV. Instit. eccl. 21; Quarto, Quaest. prooem. P. 2, tit. 1, sect. 2, d. 2.) In gewissen Fällen geht die Consecration verloren (s. d. Art. Kelch).

3. **Behandlung und Aufbewahrung** der geweihten Gefäße. Die Kirche hat zu allen Zeiten diesen Gegenständen eine besondere Sorgfalt zugewendet und will sie mit einer gewissen Ehrfurcht behandelt sehen. Schon die apostolischen Constitutionen befassen sich, namentlich im achten Buche, nach dieser Richtung mit den liturgischen Gefäßen. Wie oben gezeigt ist, entzieht die Weihe jede res sacra der profanen Benutzung. Justinian (L. 22, Cod. 1, 2) fixirte auch civilrechtlich diesen Gedanken: Sancimus nemini licere sacratissima atque arcana vasa ... vendere, cum etiam veteres leges ea, quae juris divini sunt, humanis nexibus non illigari sanxerint. Die kirchliche Gesetzgebung aber verordnet in den apostolischen Canones c. 73: vas aureum vel argenteum sanctificatum (ἁγιασθέν) ... nemo amplius in usum suum convertat, weil solches ein Unrecht wäre (παράνομον), und wer es thue, solle excommunicirt sein. Ebenso warnt der hl. Chrysostomus (Hom. 14 in Ephes.), es solle niemand wagen, die ἅγια σκεύη zu einem nichtkirchlichen Zwecke zu verwenden. Es war somit verboten, sie zu verkaufen, zu verschenken oder zu verpfänden, was die kirchliche Gesetzgebung und die Kirchenschriftsteller öfters einschärfen. Noch ein Nachtragscanon zum Quinisextum (692; bei Labbé, Conc. VI, 1204) verbot Clerikern und Laien, ein heiliges Gefäß, vorab Kelch und Patene, zu Privatzwecken zu verwenden. Ebenso verbot die Synode von Arles (314) c. 13, die von Braga (675) c. 2 (al. 3) und die 17. von Toledo (694) c. 4, die vasa Domini oder divina und altaris ministeria in proprios usus zu verwenden oder zu verkaufen. Der donator, venditor und alienator solle, wenn er Cleriker sei, abgesetzt, wenn Laie, für immer aus der Kirche ausgeschlossen sein. Für ein besonders schweres Vergehen galt das absichtliche Zerbrechen der heiligen Gefäße. Fregistis calices, ruft Optatus von Mileve (Contra Donat. l. 6) den Schismatikern zu, Christi sanguinis portatores, quorum species revocastis in massas

mercem nefariis nundinis procurantes etc. Den Vorwurf, heilige Gefäße zerbrochen zu haben, erhoben bekanntlich die Arianer gegen Athanasius und gegen Ambrosius. Was aber mit den Gefäßen, welche die Häretiker in ihrem Cultus gebraucht hatten, anzufangen sei, darüber gingen die Meinungen auseinander. So meinte Alcimus Avitus (Ep. 6 ad Victor.), es gelte von den ministeria haereticorum, quae illis sacra, nobis exsecrabilia judicantur, dasselbe, wie von den „thuribula peccatorum", wegen derer Moses den Befehl erhielt, ut infusa fornacibus et distenta per laminas sacro altari affigeret; während wir anderwärts einer milderen Anschauung begegnen (Mabillon, Liturg. Gall. 65 sq.). Von der Regel, daß kein Altargefäß verpfändet oder verkauft werden darf, gab es im christlichen Alterthum nur zwei Ausnahmen, nämlich, daß man im Nothfalle den Erlös für die Gefäße zur Unterstützung von Armen oder zur Loskaufung Gefangener verwendete. Beide Fälle behandelt schon der hl. Ambrosius (De off. 2, 28); er tritt mit großer Wärme für die Veräußerung in Nothfällen ein und geht in seinem Eifer fast über das Ziel hinaus (Migne XVI, 139—142), nämlich bis zur (scheinbaren) Verurtheilung des Gebrauches goldener Gefäße im Gottesdienste (doch vgl. die Correctur l. c. c. 28). Auf die Anschauungen des hl. Ambrosius beruft sich ausdrücklich der Biograph Augustins, Possidius (Vita c. 24), weil jener de vasis dominicis propter captivos et quam plurimos indigentes frangi et conflari jubebat. Augustins Vorgehen hatte Mißfallen erregt; daher die Berufung auf Ambrosius, welcher den Satz aufstellte, in diesen zwei Fällen sei es erlaubt, vasa ecclesiae etiam initiata confringere, conflare, vendere. Aehnlich kaufte Acacius, Bischof von Amida (Socr. H. E. 7, 21), mit dem Erlös von Kirchengefäßen 7000 Perser los, und gleiche Handlungen erzählt Sozomenus (H. E. 4, 25) von Cyrill von Jerusalem und Victor von Vita (De pers. Vand. 1) vom Bischof Deogratias. Diese Anschauungen adoptirte Justinian und setzte dem erwähnten Verbot des Verkaufes von Altargefäßen bei: excepta causa captivitatis et famis. Wie in Gallien Gregor von Tours (Hist. Franc. 7, 24) effracto uno de sacris ministeriis calice aureo et in numismata redacto sich und das Volk loskaufte, so that auch Cäsarius von Arles, um Tausende von Gefangenen zu befreien (Vita 1, 17). Gregor der Große gestattete (Ep. 7, 13. 38) unter Berufung auf die lex (Civilrechte) und die sacri canones neuerdings jene zwei Ausnahmen, ebenso das Reimser Concil (624) c. 22. Andere Beispiele s. im Commentar zur Regula s. Bened. c. 4 (bei Migne LXVI, 313 sq.); Bened. XIV. Instit. eccl. 52. Man zerbrach aber in solchen Nothfällen die Gefäße vor dem Verkaufe, um jeden andern Gebrauch derselben zu verhindern. Mancherlei Nachrichten lassen uns noch erkennen, welche hohe Ehrfurcht man zu allen Zeiten vor den eucharistischen Gefäßen hegte, so daß für den Schenkgeber ein besonderer Oblationsritus bestand (vgl. Fontaninus, De disco votivo veter. christian. c. 21 sq.). Auch die Sitte, daß der Stifter eines solchen Gefäßes seinen Namen in dasselbe eingrub, entstand aus der Absicht, dasselbe vor Entehrung und Mißbrauch zu wahren. Von Constantin dem Großen bezeugt diese Absicht der Liber pontif. in Silvest.

Wichtig sind die kirchenrechtlichen Bestimmungen bezüglich des Anrührens (tractatio) und Tragens der heiligen Gefäße. Angeregt schon durch das levitische Gesetz, schrieb die Kirche frühzeitig vor, daß die ministeria corporis Christi nur von geweihten Kirchendienern behandelt werden sollten. Nach dem Papstbuche soll bereits Sixtus I. die Constitution gegeben haben: ut ministeria sacrata non tangerentur nisi a ministris, d. i. von Clerikern; dieser Canon blieb stets in Kraft, und Papst Soter (173) schärfte ihn neuerdings bezüglich der virgines sacrae ein, für die er wohl mancherorts nicht zu gelten schien. Uebrigens hat in dieser Angelegenheit die kirchliche Praxis nach Zeit und Ort etwas gewechselt, oder es hatte eine Verschiedenheit in der Auslegung des Wortes ministri bestanden. Nach dem Concil von Laodicea c. 21, welches den ὑπηρέται das Berühren (ἅπτεσθαι) der „Herrengefäße" verbietet, scheinen sogar die Subdiaconen von der tractatio vasorum ausgeschlossen zu sein. Allein der Canon dürfte mit van Espen (Tractat. histor. 165) u. A. so zu verstehen sein, daß der Subdiacon Kelch und Patene nur nicht bei dem feierlichen Introitus der griechischen Liturgie tragen sollte, weil dieß dem Diacon allein zustand, oder aber die Synode schloß die Subdiaconen aus, weil sie damals noch zu den niederen Clerikern zählten. Jedenfalls wurde dieser Canon später gemildert. Nie aber durfte der Subdiacon den Ministerialkelch mit bloßer Hand, sondern nur mittels eines leinenen Tuches (offertorium) anfassen, woran jetzt noch die Sitte erinnert, daß der Subdiacon die Patene mit der mappula (Velum) hält. Bediente sich doch nach dem römischen Ordo der Archidiacon während der Pontificalmesse eines solchen Tuches (offertorium). Die erste Synode von Braga c. 10 hatte noch bestimmt, ut non liceat cuilibet ex lectoribus sacra altaris vasa portare, nisi his qui ab episcopo subdiaconi fuerint ordinati, und ähnlich das Concil von Agde c. 66: Non oportet nisi sacratos ministros (wozu jetzt die Subdiaconen gehörten) vasa dominica contingere. Ja nicht einmal die Sacristei (secretarium) durften nach diesem Canon die niederen Cleriker betreten. Diese Sätze sind nachher in das canonische Recht übergegangen. Can. In sancta de consecr. dist. 1: Ut sacra vasa non ab aliis quam a sacratis Dominoque dicatis contrectentur hominibus. Die leeren Gefäße extra altaris ministerium tragen und berühren durften, wie aus den römi-

schen Ordines (I, n. 3; III, n. 4) erhellt, auch die Akolythen und kraft des Gewohnheitsrechtes allmälig alle Cleriker, selbst die Tonsuristen, wogegen das zweite römische Concil c. 9 noch bestimmt hatte, ut nullus lector vel ostiarius vasa sacrata contingat, nullus acolythus rem sacratam (heilige Communion) porrigat. Ueber die genannte mildere Praxis vgl. Quarto, Ad rubric. missal. P. 2, tit. 1, dub. 6, l. 6; Bened. XIV. Instit. eccles. 24. Aber so lange die consecrirten Partikeln in den heiligen Gefäßen (Kelch, Ciborium, Monstranz oder auf der Patene) sich befinden, darf letztere nur der Priester und der Diacon berühren; extra sacrificium die vasa vacua zu berühren, ist außer den Clerikern aller Grade durch päpstliches Privileg den Laienbrüdern der religiösen Genossenschaften und den moniales gestattet, wenn es ex rationabili causa geschieht (Mühlbauer, Thesaur. III, 2, 719 sq.). Zum Schutze der heiligen Gefäße dient endlich deren Inventarisirung und Aufbewahrung in einem besonderen Raume (Sacristei). Die Obhut über die Sacristei (gazophylacium, secretarium, sacrarium) und dessen Inventar hatten im Alterthum bald die Diaconen, woher die Benennung diaconicum für Sacristei, bald ein eigener Verwalter (procurator, praefectus), in der griechischen Kirche der σκευοφύλαξ, dessen Benennung schon das eigentliche Amt anzeigt. Er führte das Verzeichniß (matricula, brevis, commemoratorium) der Gefäße und Paramente.

4. Was schließlich den Stoff der Altargefäße betrifft, so richtete man sich in der Urkirche nach den vorhandenen Mitteln; aber wo und sobald die Möglichkeit gegeben war, las man immer kostbareres Material aus, und während im Nothfalle Gefäße von Thon, Horn, Elfenbein, Messing, Stein (Marmor), Holz und anderen Stoffen zur Verwendung kamen, schrieb die Kirche zuletzt, wo die Verhältnisse es gestatteten, ausschließlich Edelmetalle vor, so daß Gold und Silber allmälig fast ausnahmslos für die eigentlichen Altargefäße in Verwendung kamen. Zur Zeit des Ambrosius fand sich schon ein großer Reichthum von goldenen und silbernen Gefäßen vor, und im Papstbuche lesen wir nicht selten von solchen Kirchenschätzen. Deßgleichen bezeugt der hl. Augustin (l. c.): Pleraque instrumenta et vasa ex hujusmodi materia (Gold und Silber) vel metallo (Kupfer) habemus in usum celebrandorum sacramentorum. Vom 8. bis 10. Jahrhundert haben zahlreiche Synoden sich mit dieser Frage befaßt und Verordnungen gegeben (vgl. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte und Archäologie II, 323 ff. und die Artt. Kelch und Ciborium). — Literatur: Gerbert, Liturg. Aleman. I, disq. 3; Martène, De antiq. eccl. rit. I; Mabillon, Liturg. Gallic. I, c. 7; Bona, Rer. liturg. I, c. 25; Schurtsfleisch, De sacris eccl. vasis in dessen Controv. XXIII; Augusti, Handbuch III, 514 ff. [Krieg.]

Gefühl, s. Gemüth.

Gegenpäpste, s. Päpste und Schisma.

Geheimbünde, s. Gesellschaften, geheime.

Geheimlehre, s. Arcandisciplin.

Gehenna (γέεννα) ist der neutestamentliche Name für die Hölle. Er stammt aus der Terminologie der jüdischen Theologie und ist die griechische Form für das hebräische גֵּי הִנֹּם, „Hinnomsthal" (Neh. 11, 30) oder das vollere גֵּי בֶן הִנֹּם (Jos. 15, 8), גֵּי בְנֵי הִנֹּם (4 Kön. 23, 10), „Thal der Söhne Hinnoms". So hieß die südlich von Jerusalem gelegene Thalschlucht, in welcher seit Salomons Zeit dem Moloch Kinder verbrannt wurden. Seitdem Josias solchen Greueln ein Ende gemacht hatte (4 Kön. 23, 10), bezeugten die Juden dieser Stelle ihren Abscheu, indem sie allen Unrath, alles Aas und auch die Leichen der Gerichteten dorthin warfen. Die hierdurch herbeigeführte Verpestung der Luft machte oft die Anzündung von Feuern nöthig, so daß sich für die späteren Juden in dem Namen Gehenna der Begriff der gottlosesten Greuel, der Verworfenheit, des Gestankes und des Feuers vereinigte. Dieß gab Anlaß, den Namen auf den Aufenthalt der Verdammten zu übertragen (גֵּיהִנָּם Targ. Jon. Gen. 3, 24), und der Heiland adoptirte diesen Sprachgebrauch (Matth. 5, 29. 30, auch mit Benutzung der Volksanschauung γέεννα τοῦ πυρός 5, 22; Marc. 9, 46). Der Sitte, in den unnahbaren Ort Alles nur von den Felsrändern hineinzustürzen, entspricht der Ausdruck ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν (Luc. 12, 5), βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν. (Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch übers. u. erklärt, Leipzig 1853, 133.) [Kaulen.]

Gehon im A. T. 1. (גִּיחוֹן, Γεῶν, Γιῶν) einer von den vier Flüssen, welche aus dem im Lande Eden entsprungenen und das Paradies tränkenden Strom durch irgend eine große Erdkatastrophe hervorgegangen sind. Diesen Fluß setzt Moses bei seinen Lesern als bekannt voraus, indem er sagt: „es ist der, welcher das ganze Land Cusch bespült" (oder „durchfließt", nicht „umgibt" [הַסֹּבֵב; vgl. 1 Sam. 5, 8. Js. 23, 6]; nach der Vulgata: „welcher im ganzen Lande Aethiopien umherfließt"). Unter Cusch oder Aethiopien (s. d. Art.) ist hier nicht das südlich von Aegypten, sondern das südlich vom kaspischen Meer gelegene Land zu verstehen; der Gehon ist der heutige Aras, der alte Araxes, der zum Kur oder Phison in einem ähnlichen Verhältniß steht, wie der Euphrat zum Tigris (das Weitere s. im Art. Paradies). Daß Moses oder ein alter Uebersetzer unter dem Gehon den Nil gedacht habe, ist ein Irrthum der Exegeten, welcher aus Eccli. 24, 37 stammt. — 2. (Γηῶν) ein Fluß, der Sir. 24, 37 mit Euphrat, Tigris und Nil (φῶς, lux = אוֹר, statt יְאוֹר) zusammengestellt wird und demnach der Nil sein kann, obgleich die LXX Jer. 2, 18 für das hebräische שִׁחוֹר, womit der Nil bezeichnet wird, Γηῶν setzen; nach Einigen der Dscheihun, der in's kaspische Meer fließt. [Kaulen.]

Gehorsam (mit horchen, hören zusammenhangend), bedeutet seiner Abstammung nach Geneigtheit oder Fertigkeit, auf den Befehl eines Anderen (des Oberen) zu hören, um ihn zu befolgen. Das Wort dient als Bezeichnung einer speciellen Tugend des Willens, welche befähigt und antreibt, das Gebotene zu vollziehen, weil und inwiefern es geboten ist. Diese specielle Tugend heißt formeller Gehorsam und unterscheidet sich von dem materiellen Gehorsam, der eine allgemeine Tugend ist und die Erfüllung aller pflichtgemäßen Werke der Tugenden ausdrückt, jedoch die Intention, sie deßwegen zu üben, weil sie befohlen sind, nicht fordert. Der hl. Thomas stellt die specielle Tugend des formellen Gehorsams unter die Potentialtugenden der Cardinaltugend der Gerechtigkeit und weist ihr unter denselben nach der Religion, Pietät und Observanz die vierte Stelle an (2, 2, q. 80. 104. 105). Des genannten Gehorsams ist nur fähig, wer einen Obern über sich hat. Deßwegen kann Gott, sowie Jesus nach seiner göttlichen Natur in keiner Weise gehorchen, während letzterer nach seiner menschlichen Natur, nach welcher er in Gott seinen Obern hatte, die Tugend des Gehorsams in vollkommenster Weise übte (Matth. 26, 39. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. Ps. 39, 7). Gehorsam ist den Oberen zu leisten, sobald sie ihren Willen den Untergebenen als Gesetz vorlegen und dieselben verpflichten wollen. Solche Obere sind Gott und diejenigen Menschen, welchen Gott eine gesetzgebende Gewalt über ihre Mitmenschen übertragen hat, sei es in positiver Anordnung, durch welche die kirchliche Obrigkeit aufgestellt wurde, sei es in Folge der natürlichen Einrichtung der Dinge, durch welche die bürgerliche und häusliche oder Familienobrigkeit mit der ihr zuständigen Gewalt von Gott versehen wurde (vgl. d. Art. Gesetz). Gehorsam ist den Oberen in dem zu leisten, was sie befehlen oder verbieten, wobei Befehl und Verbot im eigentlichen oder engern Sinne mit Ausschluß des Wunsches oder Rathes gebraucht wird. Vorauszusetzen ist, daß menschliche Obere in ihren Befehlen und Verboten nichts anordnen können, was mit dem Willen Gottes oder mit den Gesetzen der ihnen übergeordneten menschlichen Oberen im Widerspruche steht, oder wofür ihnen die nothwendige Auctorität fehlt. Gott kann den Menschen äußere und rein innere Acte befehlen oder verbieten, während der menschliche Obere nur äußere Acte und solche innere, welche mit den äußeren nothwendig zusammenhangen, zum Gegenstand seines Befehles oder Verbotes machen kann. Eine scheinbare Ausnahme bildet der Beichtvater, der dem Beichtkinde rein innere Acte auferlegen kann; allein er handelt hier nicht als menschlicher Oberer, sondern in ganz specieller Weise als Organ und unmittelbarer Stellvertreter Gottes. Der Genuß von Speise und Trank als Mittel zur Erhaltung des Lebens, sowie die Ehe als Mittel, das Menschengeschlecht auf Erden zu erhalten, können durch den menschlichen Oberen nicht untersagt werden, da hinsichtlich beider die Menschen einander gleichgestellt und menschlichen Oberen nicht untergeben sind. Die von den Oberen befohlenen oder verbotenen Acte gehören materiell Tugenden an, welche von dem formellen Gehorsam verschieden sind. Vollzieht der Untergebene die Aufträge seines Oberen, so kann er nach der Intention, die ihn leitet, in den Acten, welche er ausübt, entweder ausschließlich Acte des formellen Gehorsams oder zugleich Acte derjenigen Tugenden, denen sie angehören, vollbringen. Beabsichtigt er die aufgetragenen Acte nur deßwegen zu verwirklichen, weil sie aufgetragen wurden, so kann er lediglich das Lob des formellen Gehorsams erhalten. Berücksichtigt er dagegen zugleich die Angehörigkeit der fraglichen Handlungen zu anderen Tugenden und nimmt sie in die ihn leitende Intention auf, so verleiht er seinen Acten einen neuen Tugendcharakter.

Der Grund, welcher als objectum formale den Untergebenen bei der Leistung des Gehorsams leitet, ist die specielle Ehrbarkeit und Nothwendigkeit, welche dem formellen Gehorsam zukommen und ihre Wurzeln gleichmäßig im Objecte des Auftrages und in der Auctorität des Oberen haben. Was Gegenstand eines Auftrages wird, erhält dadurch, daß es in den Auftrag aufgenommen wird, eine sittliche Güte, welche es würdig macht, vollzogen zu werden, wenn es ohne den Auftrag indifferent geblieben wäre; es drängt mit Nothwendigkeit dazu, vollzogen zu werden, da eine solche Nöthigung schon im Wesen des Auftrages liegt. Denn wie dasjenige, was Gott geoffenbart hat, dadurch, daß es zum Inhalt seiner Offenbarung gehört, glaubwürdig ist und geglaubt werden muß, so wird, was in Folge eines Auftrages zu geschehen hat, einerseits mit sittlicher Güte umkleidet und dadurch würdig, daß es geschehe, wenn anders eine solche Cohonestation überhaupt an dem Objecte möglich ist; anderseits muß es geschehen, weil die Unterlassung der Ausführung mit dem Wesen des Auftrages im Widerspruche stände und eine durch ihn begründete Pflicht unerfüllt ließe. Es ist ehrbar und Pflicht für die Untergebenen, den Oberen zu folgen, wenn sie ihnen befehlend oder verbietend gegenübertreten, gleichwie es ehrbar und nothwendig ist, daß wir Gott glauben, der sich geoffenbart hat. Aber wie es eine Sünde gegen den Glauben, eine der ersten Wahrheit zugefügte Injurie wäre, sich nach geschehener Offenbarung ungläubig zu verhalten oder dem Zweifel zu ergeben, so müßte es als sittlich schlecht bezeichnet werden, wenn Untergebene den verpflichtenden Aufträgen der Oberen gegenüber sich unfolgsam erwiesen, da dieses einer Geringschätzung, einer mindestens interpretativen Verachtung der Auctorität gleichkäme. Die Verschiedenheit der Oberen, welche von den Untergebenen Gehorsam verlangen, begründet keine Verschiedenartigkeit des Gehorsams, welchen die

Untergebenen zu leisten haben; denn im Gehorsam wird nicht so fast den Oberen Ehre erwiesen, als vielmehr einer den Unterthanen auferlegten Nothwendigkeit genügt. Diese wird begründet, wenn ein Oberer in entsprechender Materie verpflichten will, wobei die Stellung, welche derselbe nach seinem Rangverhältnisse einnimmt, nur accidentell ist, abgesehen davon, daß in jeder rechtmäßigen gesetzgebenden Gewalt, die göttlich oder von Gott abgeleitet ist, die göttliche Gewalt vorhanden erscheint. — Der Untergebene muß den göttlichen Geboten und allen denjenigen menschlichen Anordnungen gehorchen, von welchen er nicht sicher weiß, daß sie den göttlichen Geboten oder den Anordnungen höherer Oberer widersprechen oder die Grenzen der Auctorität des betreffenden Oberen überschreiten (Matth. 23, 3. Col. 3, 20; dagegen Apg. 5, 29). Der von den Untergebenen zu leistende Gehorsam darf nicht bedingt und abhängig sein von ihrer Einsicht in die Gründe, welche die Oberen bei ihren Anordnungen geleitet haben (Hebr. 13, 17); persönliche Fehler und Unvollkommenheiten der Oberen dürfen ihn nicht beeinträchtigen und schwächen (Matth. 23, 3. 1 Petr. 2, 18—20); er muß um Gottes willen freudig und rasch geleistet werden. Letztere Forderung erleidet nur in den Fällen eine Ausnahme, in welchen es sich um Uebernahme von schwer verantwortlichen Ehrenämtern und Dignitäten handelt. Der Gehorsam muß ferner nach dem Vorbilde des Erlösers (Phil. 2, 8) mit Tapferkeit vollzogen werden, die sich auch dann bewährt, wenn in der Ausführung des aufgegebenen Werkes Schwierigkeiten zu überwinden sind.

Die Tugend des formellen Gehorsams nimmt unter den moralischen Tugenden nach der Religion die zweite Stelle ein. Der Gegensatz des Gehorsams ist der Ungehorsam, der als materieller und formeller unterschieden wird. Der materielle Ungehorsam ist allgemein die Uebertretung eines jeglichen Gebotes, welcher Tugend immer die im Gebote geforderte Leistung angehöre; er ist eine nothwendige Bedingung für alle Sünden, welche nur durch Ungehorsam begangen werden, und unterscheidet sich von denselben in keiner Weise. Der formelle Ungehorsam ist eine für sich bestehende specielle Sünde, die dadurch begangen wird, daß ein Gesetz in der Absicht, dasselbe zu verletzen, übertreten wird. Er verletzt zwei Gebote zu gleicher Zeit; er setzt sich nämlich über die Forderung des Gesetzes hinweg, das er übertritt, und er vollbringt dieses aus Verachtung gegen das Gesetz oder den Gesetzgeber, welche Verachtung untersagt ist; er bildet einen Umstand, welcher die Species der Sünde ändert, was bei schweren Sünden in der Beicht ausdrücklich zu erwähnen ist; er schließt eine doppelte Bosheit ein. Er ist ex genere suo eine schwere Sünde und kann nur wegen Unvollkommenheit des Actes oder wegen der Kleinheit der Materie läßliche Sünde werden. Ob der formelle Ungehorsam gegen höhere oder niedriger gestellte Obere begangen wird, begründet keine specifische Differenz.

Der religiöse Gehorsam (im technischen Sinne des Wortes) ist diejenige Art des Gehorsams, welche die Professen der von der Kirche approbirten religiösen Genossenschaften in Folge eines hierauf bezüglichen feierlichen oder einfachen Gelübdes ihren rechtmäßigen Oberen leisten. Dieses Gehorsams ist nur fähig, wer dem Orden in Folge der Profession als Glied angehört und der durch dessen Obern auszuübenden Leitung untersteht, nachdem er durch das Gelübde des Gehorsams, das einen wesentlichen Bestandtheil der Profession ausmacht, das Recht, die Gewalt über sich für immer dem Orden, beziehungsweise seinem Oberen, abgetreten hat. Dieser Gehorsam kann nur dem geistlichen Obern gegenüber geleistet werden, denn nur diesem ist die hierzu nothwendige geistliche Gewalt von der Kirche, insofern sie den Orden approbirt und die Gelübde der Professen zugelassen hat, verliehen worden. Wer außer dem Orden sich selbst einen Obern erwählt, kann diesem gegenüber nur einfachen, auf Grund eines Gelübdes auch gewissermaßen standesmäßigen Gehorsam leisten; doch ist dieses nicht der religiöse Gehorsam, da dem freierwählten Obern die competente geistliche Gewalt fehlt, welche von dem Einzelnen nicht verliehen und übertragen werden kann. Mehrere könnten einem von ihnen erwählten Obern nur eine politische, nicht aber die geistliche Jurisdiction vermitteln. In religiösen Genossenschaften, welche als Orden von der Kirche auch nicht stillschweigend approbirt sind, kann der religiöse Gehorsam nicht geleistet werden. Der dem Ordensoberen zu leistende religiöse Gehorsam verpflichtet den Professen, die Vorschriften der Ordensregel zu befolgen und nie gegen sie oder gegen einen mit ihr übereinstimmenden Befehl des Ordensobern zu handeln. Ein Befehl des Obern, welcher mit den Vorschriften der Ordensregel im Widerspruch stände oder mehr oder weniger verlangte als sie, würde nicht verpflichten; im ersten und dritten Fall könnte die Pflicht des Gehorsams gegen den Willen des Obern nur dann begründet werden, wenn dieser zugleich die Gewalt besitzt, von der Ordensregel zu dispensiren, und wenn er von derselben in gültiger Weise Gebrauch macht; bezüglich des zweiten Falles ist zu bemerken, daß Leistungen, welche über die Vorschriften der Regel hinausgehen, zwar nicht als gewöhnliche Tugendmittel, wohl aber um anderer gerechter Ursachen willen, z. B. als Strafe für größere Vergehen, als Mittel, die Klostergelübde zu halten, als Buße, um öffentliche Calamitäten abzuwenden u. a., von den Obern den Untergebenen auferlegt werden können, da in solchen Fällen die Mehrforderung aufhört, gegen die Regel zu sein. Im Zweifel, ob ein Befehl des Obern mit der Regel übereinstimmt, muß der Untergebene nach den für das zweifelnde Gewissen geltenden Regeln den Zweifel zu überwinden und sich ein

sicheres Gewissen zu bilden suchen. Der Obere, welcher in Uebereinstimmung mit der Ordensregel befiehlt, kann nach seinem Willen die ihm Untergebenen unter schwerer oder läßlicher Sünde oder bloß unter Strafe verbinden, wobei die für den Gesetzgeber überhaupt maßgebenden Grundsätze (s. d. Art. Gesetz) ihre Geltung haben und Anwendung finden. Von Seite des Professen muß der religiöse Gehorsam dem Gelübde entsprechend lebenslänglich geleistet werden; im Falle der Ausweisung müßte in ihm mindestens der Wille, den Pflichten dieses Gehorsams nachzukommen, bewahrt bleiben, während er von der Beobachtung der nur im Kloster zu haltenden Observanzen frei ist.

Der canonische Gehorsam ist jene Art des Gehorsams, welchen in der Kirche die untergeordneten Geistlichen ihren kirchlichen Oberen als solchen zu leisten haben. Das Subject dieses Gehorsams sind die untergeordneten Geistlichen. Es müssen zwar auch die Laien der kirchlichen Obrigkeit folgen und ihrer Jurisdiction sich unterordnen; allein ihr Gehorsam beruht auf dem einfachen Subjectionsverhältnisse, das zwischen den Laien und der kirchlichen Obrigkeit besteht. Der Geistliche dagegen ist außer dem einfachen und allgemeinen Unterthanenverhältnisse auf einen besonderen Titel hin zum Gehorsam gegen die kirchlichen Obern verpflichtet; er ist in der Ordination durch das specielle Versprechen des Gehorsams, vielfach durch eidliche Zusage, in ganz vorzüglicher Weise der Antheil des Herrn (κλῆρος) geworden, der durch seine Kirche und ihre Hierarchie seine Stelle vertreten läßt. Dem heiligen Vater leisten den canonischen Gehorsam alle Geistlichen, sie mögen dem Säcular- oder Regular-Clerus angehören und irgendwelche amtliche Stellung innerhalb der Kirche einnehmen. Bischöfe haben bei ihrer Ordination, exemte Aebte bei ihrer Benediction, Metropoliten bei der Entgegennahme des Pallium eidlich den Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zu geloben. Dem Bischofe wird von allen Priestern der Diöcese bei ihrer Ordination dieser Gehorsam in feierlicher Weise versprochen; von den Beneficiaten wird er bei ihrer Investitur, von den nichtexemten Aebten bei ihrer Benediction eidlich gelobt. Geistliche, welche sich gegen den dem Bischof schuldigen canonischen Gehorsam verfehlten, können von ihm zum eidlichen Versprechen desselben angehalten werden. Die an den Cardinalskirchen angestellten Geistlichen leisten das Versprechen des canonischen Gehorsams dem Cardinal des Titels (c. 11, X 1, 33). Der canonische Gehorsam hat, wie sein Name nahelegt, an den Canones, den bestehenden und geltenden Kirchengesetzen, seine Regel. Damit ist nicht aus-, sondern eingeschlossen, daß Kirchenobere nach Maßgabe der ihnen zustehenden legislativen Gewalt ihren Willen als Gesetz geltend machen und zu seiner Befolgung verpflichten, selbst wenn dieser Wille noch nicht die Kraft eines eigentlichen Gesetzes erlangt hat, vorausgesetzt, daß er mit den bestehenden Kirchengesetzen nicht im Widerspruch steht. — Der canonische Gehorsam ist dem religiösen in vielfacher Hinsicht analog, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß er nicht, wie dieser, nothwendig ein Gelübde voraussetzt. Durch eine höhere kirchliche Jurisdiction kann der einzelne Geistliche dem nächsten und unmittelbaren Subjectionsverhältnisse entzogen und einem höhern kirchlichen Obern unmittelbar unterstellt werden, eine Ausnahme, welche den Namen Exemtion führt (s. d. Art.). Im Interesse der guten Disciplin war es nothwendig geworden, die früher sehr häufigen Exemtionen wiederum entweder ganz zu beseitigen oder zu beschränken. [Wirthmüller.]

Geiger, Franz, Chorherr und Professor der Theologie in Luzern, wurde zu Harting bei Regensburg im Jahre 1755 geboren. Seine ersten Studien machte er bei den Jesuiten und später im Seminar bei den Benedictinern zu St. Emmeram; 1772 trat er in das Noviciat der Franciscaner zu Luzern, und 1773 legte er die feierliche Profession in die Hände des P. Petzel ab. Zu seiner weitern Ausbildung ward der junge Pater nach Regensburg gesandt, wo er vorzüglich Mathematik und Philosophie studirte, dann nach Würzburg, wo er Theologie hörte. Hierauf ward Geiger Professor der hebräischen Sprache in Regensburg, später Professor der Poesie und Rhetorik in Offenburg (wo er mehrere Schau- und Singspiele schrieb und letztere selbst in Musik setzte), hernach Professor der Philosophie zu Freiburg in der Schweiz, dann Professor der Theologie und Stiftsprediger zu Solothurn. In letzterer Stadt kam Geiger mit dem französischen Gesandten Marquis de Verrac, welcher in Solothurn residirte, in Verbindung und ließ sich nach Ausbruch der ersten französischen Revolution mit den königlich Gesinnten in ein Complot ein, welches zum Zweck hatte, mit den abgedankten Schweizer-Regimentern und 20 000 Scharfschützen in Frankreich einzudringen und den Königsthron wieder aufzurichten. Dieses war das einzige Complot, in welches sich Geiger nach seinem eigenen Geständniß einließ, und zwar zu einer Zeit, da ihm von der Gegenpartei durch die Herzogin Liancour 20 000 Livres angeboten wurden, wenn er für die Zwecke der Revolution seinen Einfluß in der Schweiz verwenden wolle. Von nun an wendete Geiger seine Thätigkeit ganz der Theologie und der Vertheidigung der katholischen Kirche zu; mit den Welthändeln wollte er sich nicht mehr befassen. „Ich sehe unsere Wirren," so äußert sich Geiger selbst, „für ein Theaterstück an, das mich anekelt. Vor dem Jahr 1798 standen die großen Perrücken auf der Bühne, aber in diesem Jahr mußten sie abtreten. Auf sie kamen die Leute des Directoriums mit ihren dreifarbigen Federbüschen und Bauch- oder Armschlingen. Seither drängte ein Machthaber den andern von der Bühne. Wenn ich meinen Blick nach Oben zu der göttlichen Vorsehung richte, so kommt mir das Ding da

unten so klein vor, daß ich mich damit gar nicht abgeben möchte.“ Von Solothurn wurde Geiger als Professor der Theologie und Kirchengeschichte nach Luzern berufen. Hier, am Sitze der apostolischen Nuntiatur und im Centrum der katholischen Schweiz, öffnete sich dem strebsamen Geiste ein weitgreifender Wirkungskreis. Nicht nur in der Schule, sondern auch außerhalb derselben wurde Geiger bald der Mittelpunkt der nach den Schlägen der Revolution wieder hervortretenden katholischen Bestrebungen. Wo und wie immer die katholische Kirche angegriffen wurde, da trat Geiger sogleich in die Schranken und erließ eine Schutzschrift. Die Zahl der Geiger'schen Flugschriften, welche sich durch Logik, Kürze und Witz auszeichnen, ist zu einem Sammelwerk von acht Octavbänden herangewachsen. Geiger wurde Theologus Nuntiaturae und arbeitete unter den Nuntien Gravina, Testaferrata, Zen, Mauhi, Nastalli und Ostini, welche alle ihn als vertrauten Hausfreund behandelten. Zur Zeit, als in Deutschland den Geistlichen der Verkehr mit Rom von Staatswegen verboten war, wandten sich dieselben an Geiger in Luzern, welcher ihre Geschäfte theils durch Vermittlung der Nuntiatur, theils direct besorgte. Von Papst Pius VII. wurde Geiger mit wichtigen Arbeiten beauftragt; auch schon Pius VI., sowie die nachfolgenden Päpste hatten großes Zutrauen zu ihm. Wiederholt wurden von Rom dem „Schweizer-Theologen“ kirchliche Würden, Auszeichnungen und selbst der Cardinalshut angeboten: Geiger schlug jede Belohnung für sich aus und verlangte nichts, als den päpstlichen Segen. Als religiöse Wirren später auch Luzern erschütterten, wurde Geiger von seiner Professur abberufen und auf eine Chorpfründe an dem Stift im Hof zu Luzern in Ruhestand versetzt; schon früher war derselbe mit päpstlicher Dispens aus dem Verband des Franciscanerordens ausgetreten. Ueber seine Entfernung von dem Lehrstuhl der Theologie sagt Geiger: „Im Anfang meines theologischen Cursus zu Luzern, da ich den alten Schulwust aus der Theologie ausmusterte, schalt man mich einen Neuerer. Als aber, durch die Revolution verleitet, die Leute in das andere Extrem übergingen, schalt man mich einen alten Verfinsterer. Einige sagten sogar, ich habe meine Grundsätze geändert, merkten aber nicht, daß sie mittlerweile die ihrigen geändert hatten.“ Auch auf seiner Chorherrnpfründe blieb Geiger der rüstige, thätige Vertheidiger der katholischen Lehre und der katholischen Kirche, und bis in sein hohes Alter kannte er keinen andern Wunsch, als für die Erhaltung und Verbreitung des katholischen Glaubens zu wirken. Bei der Ausarbeitung seiner Schriften vertraute Geiger nicht auf seine eigenen Kräfte, sondern suchte stets Hilfe bei Dem, welcher gesagt hat: „Ich bin das Licht der Welt.“ „Ich machte,“ sagt Geiger, „es mir zum Gesetze, kein Wort zu schreiben, ehe ich Jesus Christus um Hilfe angerufen hatte. Ich stellte also ein Bildniß meines Heilandes auf meinen Schreibtisch, welches, wenn ich etwas zu bearbeiten hatte, mich daran erinnerte, daß ich ihm rief: ‚Lieber Herr! ich sollte da etwas machen; aber leer ist mein Kopf, kein vernünftiger Gedanke fällt mir ein. Lieber Erlöser! dictire, damit ich ja nichts Ungeschicktes gegen dich und deine heilige Kirche schreibe.‘ Wenn ich dann mitten in der Arbeit wieder stecken blieb, die Feder niederlegte und aufsah, da stand das Bildniß Jesu vor mir und erinnerte mich, daß ich ihm sagte: ‚Sieh, lieber Herr! was ich für ein elender Mensch bin, ich stehe schon wieder am Berge; hilf!‘ — da ging es wieder“ (s. Geigers Selbstgeständnisse). Bis in sein hohes Greisenalter bewahrte Geiger seinen heitern Sinn und Frohmuth; er starb im Mai 1843 im 88. Lebensjahr und wurde in der Kirchhofshalle des St. Leodegarstifts beigesetzt. Der apostolische Nuntius d'Andrea setzte ihm die Grabschrift. — Geigers Werke sind von Professor Widmer gesammelt und 1824—1839 in acht Bänden in Luzern herausgegeben worden. Auch hat Widmer „Laute aus dem Leben Geigers“ (Luzern 1843) veröffentlicht, auf welche hier verwiesen werden muß. [Graf Scherer-Boccard.]

Geiler, Johann, genannt von Kaisersberg, Kanzelredner, wurde am 16. März 1445 in Schaffhausen geboren, wo sein Vater Gehilfe des Stadtschreibers war. Gleich nach der Geburt des Sohnes siedelte der Vater als Stadtschreiber und Notar nach Ammersweier im obern Elsaß über und starb daselbst nach drei Jahren. Die Erziehung des verwaisten Knaben übernahm der in dem benachbarten Städtchen Kaisersberg lebende Großvater (proavus in der Vita genannt), und in Folge davon erhielt Geiler späterhin ganz allgemein den Zunamen „der Kaisersberger“. Sein noch im Straßburger Münster erhaltenes metrisches Epitaph bezeichnet ihn sogar als in Kaisersberg geboren (Geiler monte quidem Caesaris egenitus), was indeß den übrigen umständlichen und unverdächtigen biographischen Nachrichten gegenüber als eine poetische Licenz oder als ein durch den constanten Beinamen veranlaßter Irrthum anzusehen ist. Die Mutter Geilers, Anna Zuber, lebte später bei ihrem Sohne in Straßburg bis zu ihrem in hohem Alter erfolgten Tode. — Geiler erhielt seine erste Vorbildung in der Schule zu Ammersweier und bezog schon 1460 die neugegründete Hochschule zu Freiburg i. B. Er betrieb die akademischen Studien mit solchem Erfolge, daß er bereits 1462 Baccalaureus, 1464 Magister der freien Künste wurde, in dem folgenden Jahre über die Summa des Alex. von Hales und über die Bücher de anima las und in dem Winter 1469/70 die Würde des Decans der philosophischen Facultät bekleidete. Um diese Zeit trat Geiler in den geistlichen Stand und ging nach Basel. Hier gehörte er zugleich der philosophischen und der theologischen Facultät an, ward 1474 Decan der erstern und erhielt 1475 den Doctortitel und eine Professur in der letztern. Im J. 1476 wurde er nach Freiburg zurück-

gerufen und war in dem folgenden Winter Rector der Universität. Da er zum Predigtamte sich berufener fühlte, entschloß er sich, nach Würzburg zu gehen, wo ihm eine derartige Stelle unter ehrenvollen Bedingungen angeboten wurde. Doch verblieb er dort nur kurze Zeit und scheint das Amt kaum angetreten zu haben; denn schon 1478 ließ er bei einer zufälligen Anwesenheit in Straßburg von dem Ammeister (senator) Peter Schott sich bewegen, dieser Stadt, der Hauptstadt seiner eigentlichen Heimat, in gleicher Eigenschaft seine Dienste zu widmen. Schott hatte nämlich in Verbindung mit einigen angesehenen Freunden unter bedeutenden persönlichen Opfern es beim Bischofe durchgesetzt, daß für die Domkanzel statt der vielfach wechselnden und sich gegenseitig befehdenden Ordensprediger ein ständiger Weltgeistlicher berufen werden sollte, und so ward Geiler auf den Titel der unterdrückten und dem neuen Amte einverleibten bischöflichen Kaplanei zu diesem Zwecke angestellt. Die Stiftungsurkunde datirt vom 1. April 1478 und wurde im folgenden Jahre von Rom bestätigt. Ihren völligen Abschluß für Geiler fand diese wegen der unzureichenden Dotation sich hinschleppende Angelegenheit indeß erst im J. 1489, als man Gefahr lief, Geiler, der einen Ruf nach Basel erhalten hatte, zu verlieren. — In dieser Stellung verblieb er nun 32 Jahre lang bis zu seinem Tode. Er predigte zunächst in der Lorenzkapelle des Münsters; dann aber, als der Raum die Menge der Zuhörer nicht mehr fassen konnte, wurde auf Betreiben des Ammeisters Schott 1486 durch den Baumeister Johann Hammerer die kunstreiche Kanzel im Dome selbst für ihn hergestellt. Er predigte aber auch in anderen Kirchen, besonders in dem Kloster der Reuerinnen (poenitentes), das er kirchlich reformirt hatte, und einmal längere Zeit in Augsburg (von Michaelis 1488 bis zu Anfang des Jahres 1489) gelegentlich eines Besuches bei dem ihm befreundeten Bischofe Friedrich von Zollern. Der größte und berühmteste Cyclus seiner Predigten ist der über das Narrenschiff von Sebastian Brant. Dieses der Form nach satirische, dem Inhalte nach streng religiöse Buch, das, wie Zarncke sagt, epochemachend die Länder des Occidents durcheilte, war 1494 erschienen, und Geiler legte das Werk seines Freundes den fast anderthalbhundert Vorträgen zu Grunde, in denen er vom Beginne der Fastenzeit 1498 an bis zum dritten Sonntage nach Ostern 1499 allen Ständen und Thorheiten seiner Zeit den Spiegel vor die Augen hielt. — Diese Predigten für das Volk wurden selbstverständlich in deutscher Sprache gehalten, obwohl er die genauen Entwürfe dazu nach allgemeiner damaliger Sitte lateinisch niederschrieb. Außer denselben hatte Geiler als Domprediger auch noch Reden bei besonderen feierlichen Gelegenheiten für die Geistlichkeit in lateinischer Sprache zu halten, so die Synodalrede 1482 und die Leichenreden auf Bischof Robert 1478 und Bischof Albert 1506, in denen sich der ganze apostolische Freimuth des Mannes und sein glühender Eifer für kirchliche Reform gegenüber den bestehenden Mißbräuchen ausspricht. In allen diesen Predigten, sowie in den Tractaten Geilers, die meistens ebenfalls die Grundlage zu Predigten bildeten, zeigt sich ein hoher sittlicher Ernst, freilich oft in dem energischen Ausdruck und dem derben Humor jener Zeit, der für uns an das Ungenießbare streift. Die „helltönende Posaune von Straßburg", wie die Zeitgenossen Geiler nannten, ist eine jener Stimmen, deren damals viele, wenngleich selten mit ähnlicher Kraft, in der Kirche laut wurden, jener Stimmen, die auf Reform im sittlichen Leben aller Stände drangen. Diese Stimmen aus der vorlutherischen Zeit muß man hören, um die nachfolgenden Stürme zu begreifen. Für die Culturgeschichte der damaligen Zeit bis zu den anschaulichsten Einzelheiten ist Geiler eine Hauptquelle, und in der Wärme und Kraft seines Ausdrucks, in der seinem Jahrhunderte eigenen Naturwüchsigkeit der Sprache, in der concreten Popularität seiner Bilder und seiner ganzen Darstellung, die vielfach an den spätern Abraham a Santa Clara erinnert, ist er geradezu unübertroffen.

Was Geilers Verhältniß zu der bald nach ihm eintretenden Reformation betrifft, so hat man sich protestantischerseits gewöhnt, ihn als eine Art von Vorläufer derselben zu betrachten, weil er über die im kirchlichen Leben eingerissenen Mißbräuche sich scharf ausläßt und insbesondere mehrfach gegen die entartete Klostergeistlichkeit mit Ernst und sarkastischem Witz zu Felde zieht. Aber gerade bei allen den Dogmen und Einrichtungen, welche die spätere Reformation in der Wurzel angriff, vertritt er den beklagten Mißbräuchen gegenüber ausschließlich das canonische Recht, die altkirchliche Ordnung und die reine katholische Lehre. Abgerissene Stellen aus seinen Werken geben natürlich leicht ein falsches Bild; daß ein Sittenprediger wie Geiler das von ihm bekämpfte Böse seiner Zeit ungleich mehr betont, als das daneben doch auch bestehende Gute, ist selbstverständlich, und es ist übrigens wohl zu beachten, daß seine Schriften, die mit wenigen Ausnahmen nicht von ihm selbst herausgegeben wurden, gerade nach dieser Richtung hin vielfach interpolirt sind (s. u.), sowie, daß Geiler selbst, als Predigtstellen von ihm in Druck erschienen, welche häßliche Aeußerungen über die Mönchsorden enthielten, zu einem Briefe an die Franciscaner sich veranlaßt sah, worin er die Unechtheit der injuriösen Worte darthat. Wie er die Entartung in den von ihrer Regel abgewichenen Klöstern bekämpfte, so erscheint er ebenso sein ganzes Leben hindurch als warmer Freund der besseren Ordensleute in der Straßburger Diöcese, der Karthäuser, Wilhelmiten, Hospitaliter, Dominicanerinnen und Pönitenten. Bei der anerkannt hohen und umfassenden Bedeutung, welche das Predigtamt in jenen Tagen hatte, richtete Geiler seine An-

klagen auch gegen die Schäden des weltlichen Regiments, vertrat manchmal die Sache der Armen und Unterdrückten mit der gewaltigen Kraft eines Volkstribuns und stellte, als er zur Untersuchung gezogen wurde, im J. 1500 die schreiendsten Uebelstände in 21 Artikeln zusammen, die er zu seiner Rechtfertigung furchtlosen Muthes dem Rathe überreichte. Daß ein solcher Mann, der zudem selbst lebte, wie er lehrte, und ein Muster der Frömmigkeit, Wohlthätigkeit und ächt priesterlichen Wandels war, dabei umfassende Gelehrsamkeit besaß, bis zu seinem Ende in allgemeiner höchster Achtung und Ehre stand, kann einerseits nicht Wunder nehmen, ist aber andererseits doch auch ein günstiges Zeugniß für die Zustände jener vielfach mißverstandenen oder einseitig beurtheilten Zeit. Kaiser Maximilian stand unter Geilers Verehrern obenan. Bei seiner oftmaligen Anwesenheit in Straßburg freute es ihn stets, Geilers Predigten beiwohnen zu können; er verlieh ihm 1501 den Titel eines kaiserlichen Kaplans, zog ihn 1503 an sein Hoflager nach Füssen im Allgäu, wo er seine Rathschläge über den Frieden zwischen den christlichen Fürsten und über die Mittel, dem Unwesen der Raubritter zu steuern, entgegennahm, und ließ sich von ihm eine Auswahl von Sentenzen zusammenstellen, welche eine Art von Lebensordnung für einen christlichen Fürsten enthielten. Hoch achteten ihn die Bischöfe Albert und Wilhelm von Straßburg, so laut und ernst er ihnen auch wiederholt die Pflichten ihres Amtes in's Gewissen rief; in warmer Freundschaft zugethan war ihm der treffliche Bischof von Augsburg, Friedrich von Zollern, der ihn vergebens für seine Diöcese zu gewinnen suchte, sowie der Bischof Christoph von Basel und der Erzbischof Philipp von Köln; alle drei hatten ihn als Mitglieder des Straßburger Domcapitels persönlich kennen und schätzen gelernt. Außerdem war Geiler noch der Mittelpunkt eines Kreises hervorragender Männer und Gelehrter, unter denen Petrus Schott, Sebastian Brant, Jacob Wimpheling, Thomas Wolf, Hieronymus Gebweiler und Beatus Rhenanus die bekanntesten und bedeutendsten sind, und die er großentheils selbst nach Straßburg gezogen hatte. Von ihnen war besonders Petrus Schott (der Sohn des Ammeisters), der unter Geilers Obhut erwachsen und ein Priester und Theolog nach seinem Herzen geworden war, ihm mit kindlicher Liebe zugethan, wovon der erhaltene Briefwechsel ein rührendes Zeugniß gibt. Ihn veranlaßte Geiler 1488 zur Herausgabe der Werke seines Lieblingsschriftstellers Gerson und überließ ihm zu dem Zwecke das, was er selbst dafür mit bedeutendem Aufwande von Mühe und Kosten gesammelt hatte. Nach Schotts vielbeklagtem frühzeitigem Tode übernahm Wimpheling auf Geilers Betreiben die Vervollständigung der Gerson'schen Werke durch einen vierten Band und besorgte zugleich den Wiederabdruck der früheren Bände. Durch das freundliche Verhältniß zu diesen Männern ist zugleich Geilers Stellung zum Humanismus, der sich damals der Kirche noch nicht feindlich erwies, und durch die Vorliebe für Gerson seine Stellung zur Theologie und zu den Reformbestrebungen jener Zeit bezeichnet. — Geiler predigte zum letzten Male im Münster um Neujahr 1510 und starb am 10. März desselben Jahres. Begraben wurde er im Münster am Fuße der Kanzel, deren Zierde er so viele Jahre gewesen war. Das Grab ist verschwunden; doch befindet sich noch im Münster, wenngleich an anderer Stelle, das oben erwähnte Epitaph, dessen Distichen eine Uebersetzung der ersten Verse des von Seb. Brant seinem Freunde gewidmeten schönen poetischen Nachrufes sind. Beatus Rhenanus schrieb seine Vita, die durch Wimphelings Planctus in mortem Joh. Keisersbergii noch vervollständigt wurde.

Was Geilers Werke betrifft, so ist wohl zu beachten, daß er, der Mann des lebendigen Wortes, nichts selbst veröffentlicht hat, mit Ausnahme der Sammlung von sieben deutschen Tractaten, die man nach dem Titel des ersten derselben gewöhnlich als „Das irrig Schaf“ citirt, der lateinischen Oratio habita in synodo (1482) und einiger anderer kleinerer Schriften. Alles Uebrige ist von Anderen herausgegeben, theils nach seinen schriftlichen lateinischen Entwürfen, theils in mehr oder minder freien Uebersetzungen dieser letzteren, theils nach der Erinnerung an seine mündlichen deutschen Vorträge, die sich allerdings wegen ihres durchschnittlich bildlichen Rahmens und wegen ihrer streng scholastischen Form leichter im Gedächtniß behalten ließen. Die so von seinem Schüler und Hausgenossen Jacob Otther nach Geilers Handschriften und nach den Aufzeichnungen der Reuerinnen herausgegebenen lateinischen und deutschen Texte, sowie die von Geilers Schwestersohn und Amtsnachfolger Peter Wickgram aus den Handschriften seines Oheims herausgegebenen lateinischen Texte verdienen von diesen Publicationen unbedingt den meisten Glauben. Ueber die Publicationen Geiler'scher Werke und Worte aber durch den Arzt Joh. Adelphus Müling und durch den Franciscaner Joh. Pauli führte Peter Wickgram bittere Klage, daß ihnen viele Albernheiten und giftige Ausfälle gegen die Geistlichkeit beigemischt seien, welche dem Andenken seines Oheims Schande brächten. Mag immerhin Wickgram aus Rivalität gegen die unberufenen Herausgeber, insbesondere gegen Joh. Pauli, die Sache etwas übertrieben haben, jedenfalls sind jene Publicationen, besonders wo es sich um eine Charakteristik Geilers handelt, nur mit großer Vorsicht zu benutzen. Nachstehend geben wir die Titel der wichtigsten alten Drucke, die zum Theile jetzt zu den größten typographischen Seltenheiten gehören: 1. Die sieben Tractate: Das irrig Schaf, der hellisch Lew, die Cristenlich Künigin, der dreieckecht Spiegel, der Eschengrübel (d. i. Aschenbrödel), das Klappermaul, der Trostspiegel, o. O. u. J., aber in

Straßburg gedruckt; 2. Der Trostspiegel, einzeln, Straßburg o. J. u. ö.; 3. Oratio habita in synodo, Straßburg o. J., später übersetzt von Wimpheling unter dem Titel: Ein heilsam trostliche Predig, 1513; 4. Ein heylsame Lere vnd Predig, o. O. u. J., auch 1489; später unter dem Titel: Der Bawm der Selen Heil und der Seligkeit, Frankf. 1502; 5. Epistola de modo predicandi dominicam passionem, in Wimphelings Schrift De integritate, 1505. Jac. Otther veröffentlichte, durch Wimpheling veranlaßt, nach Geiler'schen Handschriften zwischen 1508 und 1513 lateinisch mit den von Geiler beigeschriebenen deutschen Glossen: 6. Fragmenta passionis sub typo placente mellee; 7. De oratione dominica; 8. Navicula seu speculum fatuorum; 9. Navicula penitentie (von Dr. Joh. von Eck schon 1512 zu einem „Schiff des Heils" umgearbeitet, übersetzt als „Schiff der Penitenz", Augsb. 1514); 10. Peregrinus; desgleichen die deutschen Sammlungen: 11. Der seelen Paradiß („nach den Aufzeichnungen der Reuerinnen, deren Text Geiler noch selbst durchgesehen"); 12. Christenlich Bilgerschafft („nach Weisung und Meinung der eigenen Handschrift d. Verfassers"). Frühere Drucke (wahrscheinlich Der Pilgrim, Augsburg 1494) bezeichnet Otther als ungerecht und ungenau. Joh. Adelphus publicirte in seiner Margarita facetiarum 1509 eine Sammlung witziger Bemerkungen Geilers unter dem Titel: 13. Scommata, außerdem 14. Dr. Keiserspergs Passion in stückesweis eins süßen Lebkuchen, Straßburg 1513, und 15. Dr. Keiserspergs Paternoster, Straßburg 1515, beides übersetzt nach den betreffenden Otther'schen Publicationen. Joh. Pauli, der bekannte Verfasser des Schwankbuchs „Schimpf und Ernst", gab von Geilers Predigten heraus: 16. Das Evangelibuch („nach Geilers Munde von Wort zu Wort nachgeschrieben"), Straßburg 1515, wiederholt als Evangelia mit Ußlegung 1517 und als Evangelia, das Plenarium (am Schluß auch die Postill genannt), 1522; 17. Die Emeis (d. i. Ameise) von Unholden, Hexen, Gespenstern &c., zusammen mit Her der Künig ich diente gern (Name eines Straßburger Kinderspiels), Straßburg 1516 („so wie es Pauli von jeglicher Predigt behalten hat in seinem Haupte"); 18. Die Brösamlein Dr. Keiserspergs, Straßburg 1517; 19. Des hochw. Dr. Keiserspergs Narrenschiff uß Latin in Tütsch bracht, Straßburg 1520. Peter Wickgram gelangte in den Besitz des handschriftlichen Nachlasses seines Oheims und publicirte daraus, indem er zugleich nach seinem eigenen Geständniß die vorgefundenen Entwürfe weiter ausführte: 20. Sermones prestantissimi Dris J. G. K. de tempore et de sanctis, de arbore humana, de XII excellentiis arboris crucifixi, de fructibus Spiritus sancti, de conditionibus mortis, de morte virtuali sive gratie, mit dem Tractate De dispositione ad mortem per modum alphabeti, Straßb. 1514 u. ö.; 21. Sermones et varii tractatus Keiserspergii, Straßburg 1518 (auch die lateinisch gehaltenen Reden Geilers enthaltend, s. o.). Ein Heinrich Weßmer ließ Predigten von Geiler drucken „nach seinem Munde nachgeschrieben" unter dem Titel: 22. Dr. Keiserspergs Postill über die fyer Evangelia durchs Jor, sampt dem Quadragesimal und von etlichen Heyligen, Straßburg 1522. Endlich erschienen noch von ungenannten Herausgebern: 23. Predigen Teutsch und vil guetter leeren (gehalten theils in Augsburg, theils bei den Pönitenten in Straßburg, und von gottseligen Personen nachgeschrieben; die Sammlung enthält u. a. den Berg des schauenden Lebens, die sieben Eselhalter, den Zachäusbaum, den Christenpilger), Augsburg 1508; 24. Das Buch Granatapfel, im Latin genannt Malogranatus (enthält u. a. die geistliche Spinnerin, von dem Hasen im Pfeffer, von sieben Schwertern und Scheiden), Augsburg 1510, Straßburg 1511 u. 1516; 25. Predig der Himelfart Marie („von Geilers Munde abgeschrieben"), Straßburg 1512; 26. Das Buch der Sünden des Munds (XXIV Predigen), dabei Alphabet (in XXIII Predigen), am Schlusse genannt Predigen von dem Baum des ewigen Lebens, Straßburg 1518; 27. Am Ostertag gepredigt von den dry Marien („von einer ehrsamen Jungfrau angeschrieben"), Straßburg 1520; 28. Das Buch arbore humana (Uebersetzung des von Wickgram herausgegebenen lateinischen Textes), Straßburg 1521. Von untergeordneter Bedeutung sind die von Geiler zu einigen illustrirten Passionsbüchern gelieferten Texte. Die 21 Artikel (s. o.) und die Briefe Geilers sind als die erste Abtheilung seiner ältesten Schriften erschienen in Freiburg 1877. — Nicht von Geiler ist die von Adelphus veröffentlichte „Passion in Form eines Gerichtshandels", Straßburg 1514, obwohl die Münchener Ausgabe von 1515 Geilers Namen trägt. Der Irrthum ist durch das Mißverständniß einiger Worte in der Zueignung entstanden. Ebenso wenig gehören ihm die Predigten über die zehn Gebote, Straßburg 1516, deren Verfasser Hans von Wildeck ist; freilich hatte Geiler nach dem Augsburger Chronisten 1488 in Augsburg über dieses Thema gepredigt. — Ein sorgfältiges Verzeichniß sämmtlicher Schriften und ihrer verschiedenen Ausgaben steht bei Gödeke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung I, Dresden 1884, 397 ff. Eine Sammlung der bedeutenderen ächten Schriften veranstaltete Ph. de Lorenzi, Geilers ausgewählte Schriften, 4 Bde., Trier 1881—1883.

Geilers Name steht im römischen Index, und zwar in der ersten Klasse unter den eigentlichen Häretikern. Speciell sind von seinen Schriften Navicula s. speculum fatuorum und Sermones a Jac. Otthero collecti aufgeführt. Als in jüngster Zeit de Lorenzi die obengenannte Ausgabe von Geilers ausgewählten Schriften veranstaltete und unter Vorlage eines theologischen Gutachtens sich von der Indexcongregation

die Druckerlaubniß erbat, wurde diese unter der Bedingung gewährt, daß vom Verbote und von der Druckerlaubniß Erwähnung gemacht und die anstößigen oder ausgeschiedenen Stellen bezeichnet würden. De Lorenzi theilt nun (I, Einl. 11—14) vier Sätze mit, welche theils unrichtige dogmatische Anschauungen enthalten, theils sich in anstößiger Weise gegen die kirchliche Disciplin wenden und deßwegen einer Censur unterliegen mußten.

Ueber Geiler, sein Leben und seine Schriften vgl. Amoenitates literariae Friburg. (ed. Riegger) fasc. I et II, 1775; Lud. Fr. Vierling (Jer. Jac. Oberlin), De Joh. Geileri scriptis Germanicis, 1786; W. Ph. v. Ammon (Protest.), Geiler von Kaisersberg's Leben, Lehren und Predigten, 1826; M. Kerker, Geiler von Kaisersberg, in den Hist.-pol. Bl. XLVIII u. XLIX; L. Dacheux, Un réformateur catholique à la fin du XVe siècle, Jean Geiler de Keysersberg, Paris et Strasbourg 1876; Lindemann, Joh. Geiler von Kaisersberg, ein katholischer Reformator am Ende des 15. Jahrhunderts, Freiburg 1877 (mit Zugrundelegung des Werkes von Dacheux gearbeitet); E. Martin in der Allgemeinen deutschen Biographie VIII; Ch. Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace, I, Paris 1879, 335—461; J. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes seit dem Ausgange d. Mittelalters, 4. Aufl., I, 29. 98. 244. 260 u. ö.; de Lorenzi in der Einleitung zur obengenannten Ausgabe ausgewählter Schriften. [J. G. Müller.]

Geissel, Johannes von, Cardinal und Erzbischof von Köln, wurde am 5. Februar 1796 zu Gimmeldingen in der bayrischen Rheinpfalz geboren. Seine Eltern waren die Landleute Nicolaus Geissel und Teresia Motzenbäcker. Die erste Vorbildung erhielt er von seinem elften Jahre ab in dem nahegelegenen Pfarrorte Mußbach bei seinem Pfarrer Ehresheim; er besuchte sodann die Secundärschule zu Neustadt a. d. Hardt, die lateinische Schule des Pfarrers Mayer zu Edesheim, das kaiserliche Lyceum zu Mainz, und trat im J. 1815 als Alumnus in das von Liebermann geleitete bischöfliche Seminar zu Mainz. Alle diese Schulen absolvirte der talentvolle Jüngling mit dem ausgezeichnetsten Erfolge, und war dabei immer, selbst im Seminar noch, zugleich auch als Lehrer thätig. Am 22. August 1818 weihte Bischof Colmar von Mainz ihn zum Priester. Kurze Zeit fungirte der Neopresbyter als Kaplan und Pfarrverwalter zu Hambach; er wirkte darauf seit dem 1. Februar 1819 als Professor und Religionslehrer am Gymnasium zu Speier und erhielt, 26 Jahre alt, am 22. Juni 1822 die Ernennung zum Domcapitular bei dem neuerrichteten Capitel zu Speier, sowie im nämlichen Jahre noch die Ernennung zum Kreisscholarchen für die Schulen der bayrischen Rheinpfalz. Trotz der vielen wichtigen Arbeiten, womit Geissel in diesen verschiedenen Stellungen betraut wurde, behielt er sein Amt als Gymnasial-Religionslehrer bis zu seiner Ernennung zum Bischofe bei. Daneben verwerthete er die Gaben seines vielseitigen Geistes als Schriftsteller besonders auf belletristischem und historischem Gebiete, vor Allem aber im Kampfe für die Rechte der Kirche. Das Jahr 1836 brachte ihm rasch nach einander die Ernennung zum Dombechanten (25. Mai) und zum Bischof von Speier (20. Sept.), als welcher er von Papst Gregor XVI. am 20. Mai 1837 präconisirt wurde. Die Weihe zum Bischof erfolgte am 13. August desselben Jahres im Dom zu Augsburg durch den Erzbischof von Bamberg, Freiherrn von Frauenburg, darauf am 30. August die feierliche Inthronisation als Bischof im Dome zu Speier. Vier Jahre lang leitete Geissel mit Festigkeit und Besonnenheit und unter sichtbar segensreichem Erfolge seinen Sprengel. Sein hervorragendes Wirken fand überall Anerkennung, beim Clerus und Volke, besonders aber beim König Ludwig I. von Bayern, welcher ihn vielfach ehrte und ihn durch die Verleihung des Adels auszeichnete. — Daß Bischof von Geissel volles Vertrauen sowohl beim apostolischen Stuhl, als bei den Staatsregierungen in Deutschland besaß, trat zu Tage, als Papst Gregor XVI. auf Betreiben der beiden Könige Ludwig I. von Bayern und Friedrich Wilhelm IV. von Preußen ihn durch Breve vom 24. September 1841 zum Coadjutor des Erzbischofs Clemens August von Köln mit dem Rechte der Nachfolge und zum apostolischen Administrator der Erzdiöcese Köln ernannte. Nicht aus Neigung, sondern lediglich aus Gehorsam und Pflichtgefühl folgte von Geissel dieser Ernennung. Die Kölner Wirren fanden damit ihr Ende. Nachdem er auf seiner Reise nach Berlin zunächst in Münster den Segen des Erzbischofs für seine Verwaltung erbeten und erhalten und darauf am 10. Januar 1842 den Eid der Treue in die Hände des Königs abgelegt hatte, übernahm er am 4. März die Regierung der großen, durch Parteiungen arg zerklüfteten Erzdiöcese. Die Präconisation zum Erzbischof von Iconium i. p. i. erfolgte am 15. Mai 1842. Am 19. October 1845 starb der Erzbischof Clemens August zu Münster, und es folgte ihm der Coadjutor nunmehr als Erzbischof von Köln. Die Bekleidung mit dem ihm am 24. November 1845 vom Papste verliehenen Pallium und die Inthronisation wurden in der Domkirche zu Köln am 11. Januar 1846 feierlich vollzogen. Wie es dem Coadjutor bisher gelungen, die vielen Schwierigkeiten seiner Stellung in dem ihm bisher völlig fremden Erzbisthum durch Festigkeit, Klugheit und Geduld mit Gottes Gnade zu besiegen, so fuhr Johannes von Geissel auch als Erzbischof fort, mit klarer Einsicht, mit Unerschrockenheit und Opferwilligkeit den Hirtenstab des Kölner Erzsprengels zu führen. Die Hermesianischen Streitigkeiten brachte er zu einem glücklichen Abschlusse, und ebenso wandte er die Gefahren, welche von Seiten der deutschkatholischen Bewegung und des Güntheria-

nismus drohten, von seiner Heerde erfolgreich ab. In den Tagen der Februar- und März-Revolution des Jahres 1848 und auf der „Constituirenden preußischen Nationalversammlung", zu deren Mitglied er am 1. Mai von der Stadt Köln gewählt worden war, bewährte von Geissel allweg sich als katholischen Bischof, der „dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist". Seinen umsichtigen Bemühungen ist es insbesondere zu danken, daß die Selbständigkeit der katholischen Kirche in Preußen und deren Rechte zu freier Lebensentfaltung verfassungsmäßig anerkannt wurden. Im October 1848 traten auf seine Einladung die Bischöfe Deutschlands zu der denkwürdigen Würzburger Versammlung zusammen. Diese Versammlung, welche vom 19. October bis 16. November unter dem Vorsitze des Erzbischofs tagte, muß wegen ihrer heilsamen Beschlüsse als der Ausgangspunkt einer neuen, bessern Zeit für die katholische Kirche in Deutschland bezeichnet werden. In Anerkennung des wahrhaft großartigen Wirkens des Erzbischofs verlieh Papst Pius IX. ihm am 30. September 1850 den Purpur und ernannte ihn zum Cardinalpriester unter dem Titel des hl. Laurentius auf dem Viminal. Unter größter Feierlichkeit, welche durch die Gegenwart vieler Bischöfe und der höchsten Behörden des Landes verherrlicht wurde, überreichte der apostolische Nuntius Viale-Prelà am 12. November 1850 im Dom zu Köln dem neuernannten Kirchenfürsten das Cardinalsbiret. König Friedrich Wilhelm IV. zeichnete den Cardinal durch den höchsten Orden des Landes, den Schwarzen Adlerorden aus, dessen Insignien er ihm bei seiner Anwesenheit zu Köln am 3. October 1855 persönlich überreichte. Am 17. August 1856 vollzog der Cardinal im Dome zu Paderborn die Weihe des Bischofs Konrad Martin. Früher bereits hatte er zu Bischöfen geweiht: am 18. September 1842 im Dom zu Trier den Bischof Wilhelm Arnoldi von Trier, am 19. Januar 1845 im Dom zu Köln den Kölner Dompropst Anton Gottfried Claessen, Bischof von Gadara i. p. i., am 25. Februar 1850 den Kölner Domcapitular und Generalvicar Johann Anton Friedrich Baudri, Bischof von Arethusa i. p. i., beide letzteren als seine Weihbischöfe, und am 24. November 1850 im Dom zu Hildesheim den Bischof Eduard Jacob Wedekin von Hildesheim. Am 4. März 1857 trat der Erzbischof seine Romreise zur Entgegennahme des Cardinalshutes an. Von Pius IX. in Liebe aufgenommen und mit Wohlwollen überhäuft, empfing er bei seiner Rückkehr am 25. Mai vom ganzen Rheinland, vor Allem von der Stadt Köln, Freuden- und Ehrenbezeugungen, wie solche selten wohl einem heimkehrenden Bischofe erwiesen worden sein dürften. Nach wiederholten Berathungen mit den Suffraganbischöfen berief der Metropolit auch im J. 1860 nach mehr als 300jähriger Unterbrechung wieder ein Provinzialconcil der Kölner Kirchenprovinz. Dem Concil hatten die exemten Bischöfe von Hildesheim und Osnabrück sich angeschlossen; der Fürstbischof von Breslau nahm an demselben als synodalis honorarius Theil. Ein denkwürdiges Ereigniß in seiner Regierungszeit bildet auch das Auftreten des Cardinals bei den Krönungsfeierlichkeiten zu Königsberg am 18. October 1861 und die dabei von ihm als Vertreter des Episcopates und der Katholiken Preußens gehaltene Ansprache an König Wilhelm I. Ueberaus großartig war das Fest, welches von Geissel am 13. August 1862, dem Tage seiner 25jährigen Bischofsweihe, zu Köln erlebte. Fast gleichzeitig mit der Berufung von Geissels als Coadjutors begonnen, war der Fort- und Ausbau des Kölner Domes im J. 1863 vollendet; der Dom stand fertig bis auf den Ausbau der Thürme. Am 15. October, nach Niederlegung der Abschlußmauer im Hochchore, feierte die Stadt Köln, die Erzdiöcese und der Erzbischof das Fest dieser Vollendung, welchem am 24. Juli 1864 die großartige achttägige Feier der 700jährigen Uebertragung der Reliquien der heiligen drei Könige von Mailand nach Köln sich anschloß. An derselben konnte der Cardinal-Erzbischof wegen stets gesteigerten Unwohlseins nur geringen Antheil nehmen; nach der Abreise der Bischöfe legte er sich auf das Krankenlager und verschied am Feste Mariä Geburt, den 8. September 1864.

Vier Jahre hatte von Geissel mit apostolischem Eifer das Amt eines Bischofs von Speier, an 23 Jahre das weit schwierigere Amt eines Erzbischofs von Köln verwaltet. Durch Erlaß weiser Gesetze, durch Gründung heilsamer Anstalten und Unterstützung jedes guten Werkes förderte er mit dem glücklichsten Erfolge das kirchliche Leben seiner Diöcesen. Davon legen Zeugniß ab die Einführung des „Ewigen Gebetes", die von ihm nach der Verkündigung des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß mit besonderer Wärme geförderte Verehrung der Gottesmutter Maria, die Einführung und Vermehrung der Orden, geistlichen Genossenschaften und kirchlichen Vereine, sowie die Einführung und Förderung der Priesterexercitien und Volksmissionen. Gar sehr lag ihm der Fortbau des Domes am Herzen; den Grundstein dazu hatte er als Coadjutor am 4. September 1842 bei Anwesenheit des Königs, der Königin, der Prinzen des königlichen Hauses und vieler Bischöfe unter großer Feier gelegt, am 15. August 1848 den bis dahin ausgebauten Theil des Domes unter noch größerer Feier geweiht; er hatte sodann auch die Freude, vor seinem Ableben das herrliche Gotteshaus bis auf den Ausbau der Thürme vollendet zu sehen. In den Jahren seines Hirtenamtes wurden in der Erzdiöcese gegen 150 Pfarrkirchen und Kapellen neu erbaut und ausgeschmückt, 62 Pfarreien, 79 Rectorate und Vicarien errichtet und eine große Anzahl höherer Schulen mit geistlichen Rectoren gegründet. Sein Hauptaugenmerk war auf die Hebung der kirchlichen Disciplin, auf die Förderung des kirchlichen Sinnes

bei Clerus und Volk, vor Allem aber auf die Reinerhaltung des Glaubens gerichtet. Für die kirchliche Erziehung der Geistlichkeit war er besonders besorgt; zur Sicherung des erforderlichen Nachwuchses gründete er, wie früher zu Speier, so zu Neuß und Münstereifel Knabenseminare. Die Verhältnisse der theologischen Facultät zu Bonn wurden durch ihn geregelt, die geistlichen Gerichte wiederhergestellt und die Diöcesanverwaltung geordnet. Die der Kirche durch die preußische Verfassung freigegebenen Befugnisse nahm er alsbald zum Segen seiner Erzdiöcese in Besitz. Führte der Erzbischof auch den Hirtenstab zur Abwehr gegen Uebergriffe der Staatsgewalt auf das kirchliche Gebiet unerschrocken bis an sein Ende, so leuchtete er dem Clerus und Volke dennoch überall in der Treue gegen den König und das Vaterland voran. Wie er selbst auf's Innigste dem apostolischen Stuhle, den Päpsten Gregor XVI. und Pius IX. ergeben war, so wurde auch das Band der Liebe, welches von jeher das „deutsche Rom" mit der Mutterkirche zu Rom verknüpft hat, unter seiner Regierung immer mehr gekräftigt. Johannes von Geissel war nicht allein gründlich theologisch gebildet, sondern er stand auch an allgemeiner Bildung, Kenntniß der alten und neueren Sprachen, der Literatur und Geschichte auf der Höhe seiner Zeit. Seine zahlreichen Hirtenbriefe und Reden sind nach Inhalt und Form wahre Meisterstücke. Cardinal von Geissel war in der Reihe der Kölner Bischöfe und Erzbischöfe der neunzigste; seine Regierung ist ohne Zweifel eine der bedeutendsten in der mehr als 1700jährigen ereignißreichen Geschichte der Erzdiöcese Köln. (Literatur: Schriften und Reden von Johannes Cardinal von Geissel, Erzbischof von Köln, herausg. von Dumont, 4 Bde., Köln 1869—1876; Diplomatische Correspondenz über die Berufung des Bischofs Johannes von Geissel zum Coadjutor des Erzb. Clemens August von Köln, herausgeg. von Dumont, Freiburg 1880; Remling, Cardinal von Geissel, Bischof zu Speier und Erzbischof zu Köln, im Leben und Wirken, Speier 1873; Baudri, Erzb. Joh. Card. von Geissel und seine Zeit, Vereinsschrift der Görresges., Köln 1881; Samml. kirchl. Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen für die Erzdiöcese Köln, herausg. von Dumont, Köln 1874; Collectio Lacensis V, 959 sq.; Acta et decreta Concilii prov. Colon. a. 1860 celebr., Colon. 1862.) [Dumont.]

Geißelung, s. Disciplin und Leibesstrafen.

Geißler, s. Flagellanten.

Geist nennt man im metaphysischen Sinne des Wortes als Gegensatz zu Materie eine selbstthätige, vom Stoffe nach Sein und Wirken unabhängige, mit Vernunft und Freiheit begabte Substanz. Am vollkommensten kommt die Geistigkeit Gott zu, als dem Geiste κατ' ἐξοχήν, von welchem die geschaffene Geisterwelt, einschließlich des Menschengeistes, nur schwache Abbilder (imitationes) darstellt. Doch ist ein Geist nicht nothwendig reiner Geist, wie Gott und die Engel. Vielmehr kann er mit dem höhern Denkleben ganz gut auch die niederen Functionen des sensitiven und vegetativen Lebens verbinden, wenn er als Wesensform (forma substantialis) in ein stoffliches Princip, welches er belebt, ohne darin aufzugehen, eingesenkt und mit demselben zur substantialen Naturvereinigung (compositum humanum) einheitlich verbunden erscheint. In letzterm Sinne Geist ist die menschliche Seele, insofern sie als einfache Substanz mit niederen und geistigen Kräften das dreifache Leben der Pflanze, des Thieres und des Engels in sich vereint. Indeß darf dieser Thatbestand keineswegs zur Verwechselung von Seele und Geist führen, deren Definitionen sich nicht decken, so sehr sie im selben Subject sich auch verwirklicht finden; denn das Thier hat zwar eine Seele, aber keinen Geist: hingegen ist der Engel nur (und darum reiner) Geist und unter keiner Rücksicht Seele (vgl. P. M. Brin, De intellectualismo adversus errores philosophicos, 1875, II, 420 sq.). Zum Wesen der Seele, welche ihrem Begriffe gemäß nothwendig auf einen beseelten Leib als Correlat hinweist, genügt Einfachheit, Unstofflichkeit, während zum Wesen des Geistes überdieß noch Selbstthätigkeit, Freiheit von einer innern Mitwirkung körperlicher Organe erforderlich ist. Wenn der Materialismus überhaupt schon eine unkörperliche Seele (s. d. Art.) läugnet, so richtet seine Polemik sich noch viel erbitterter gegen die Annahme eines freien Geistes (vgl. Büchner, Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung, 15. Aufl. Leipzig 1883, 320 ff.). Die sogen. geistigen Thätigkeiten, wie Denken, Reflectiren, Wollen, Wählen, sind ihm lediglich functionelle Gehirnerscheinungen, die sich in letzter Analyse entweder auf Ausschwitzung, chemische Zersetzung, Phosphorescenz ꝛc., oder in weniger grober Auffassung auf dynamische oder statische Bewegungszustände zurückführen lassen. Dieser so verderblichen wie grundfalschen Irrlehre gegenüber (vgl. Conc. Lateran. IV, cap. 1; Conc. Vatican. De Deo creatore can. 1, n. 2) hat, wie jede gesunde, so besonders die christliche Philosophie das Vorhandensein eines vom Stoffe (Gehirn) verschiedenen und innerlich unabhängigen oder geistigen Princips im Menschen mit aller Energie festzuhalten und unwiderleglich zu beweisen. In natürlicher Reihenfolge muß sich hierbei die Argumentation in einer solchen Richtung bewegen, daß aus der besondern Beschaffenheit der jeweiligen (Geistes-) Thätigkeit zunächst die Immaterialität des wirkenden Princips oder seine Erhabenheit über die rohe Stoffwelt, und sodann die Spiritualität desselben oder seine Erhabenheit über die Thierwelt sich ergibt. Der Beweis wird geführt

1. aus der menschlichen Denkthätigkeit. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt nicht bloß, der Mensch denkt auch; dieß ist eine Thatsache, die nicht hinwegzuläugnen ist,

sondern wissenschaftlich erklärt werden muß. Wenn nun aber schon zum Verständniß des reinen Sinnenlebens, welchem die an erster Stelle angeführten Erscheinungen angehören, ein unstoffliches, wenngleich in und durch den Stoff wirksames Lebensprincip zu Hilfe gerufen werden muß (Augustin. De quantitate animae c. 31; Sylv. Maur. Quaest. philos. 4, q. 27; J. Balmes, Elemente der Philosophie, Aesthetik Kap. 6), so steigert diese Forderung sich zur unabweisbaren Nothwendigkeit, sobald das menschliche Denken wissenschaftlich begriffen werden soll. Jeder Gedanke trägt die den Eigenschaften des Stoffes contradictorisch entgegengesetzten Eigenschaften an sich; also kann er nach dem Princip des Widerspruchs ebenso wenig etwas Materielles sein, wie ein Kreis viereckig. Stoff ist nämlich wesentlich ausgedehnt, zusammengesetzt, theilbar, träge; gemäß der mechanischen Naturauffassung ist er lediglich durch Umsatz, Austausch und Verwandlung der verschiedenartigsten Bewegungsformen (Translation, Vibration, Rotation, Nutation, Druck, Zug 2c.) wirksam oder führt doch, um mit der alten Schule zu reden, nur solche Thätigkeiten aus, die ihrem Wesen nach, ohne zu immaniren, auf ein ihm Fremdes, Aeußerliches gehen (actio transiens). Umgekehrt ist der Gedanke, möge er nun in Form eines Begriffes oder Urtheils oder Schlusses auftreten, wesentlich unausgedehnt, einfach, untheilbar, immanent, mit Bewußtsein um sich selbst verbunden und hat mit Bewegungsvorgängen so wenig zu thun, daß sich nicht einmal eine faßbare Analogie damit aufzeigen läßt. Eine einfache Analyse, z. B. des Urtheils, zeigt, daß jeder beliebige, gleichviel wie beschaffene Stoff absolut denkunfähig ist. Man nehme statt eines unkörperlichen Denkprincips drei materielle Theile A, B und C als Erzeuger des Urtheils an, und zwar denke A das Subject, B die Copula und C das Prädicat. Allein, da A nicht B und dieses nicht C ist, so weiß ja B nichts vom Subject, A und C nichts von der Copula, d. h. das Urtheil ist in seinem Wesen vernichtet. Die Ausflucht, daß die mangelnde Einheit durch gegenseitige Mittheilung und Uebertragung des Denkinhaltes von Atom zu Atom sich bewerkstelligen lasse, löst die Schwierigkeit nicht, sondern beweist auf's Neue, daß das Urtheil so wenig wie sein Träger, von dem es ausgeht und dem es inhärirt, eine stoffliche oder stoffähnliche Zusammensetzung vertragen kann. Diese Verlegenheit besteht aber so lange fort, bis wir ein Unausgedehntes, Einfaches zum Princip und Träger des Denkens gemacht haben. Dazu kommt, daß nicht einmal das elementarste Gedankengebilde, der Begriff, ohne ein unkörperliches Princip zu Stande kommen kann. Um nichts zu sagen von solchen Begriffen, die nur aus einem einzigen Merkmale bestehen, wie die Transscendentalbegriffe des Seins, der Wahrheit, der Güte 2c., so ließe sich für die anschauliche Entstehung eines beliebigen Begriffes auf materialistischem Wege überhaupt nur ein Dreifaches denken: entweder daß je ein Atom nur ein Stück der Idee und erst mehrere zusammen die ganze Idee produciren, oder daß jedes einzelne Atom die ganze Idee, oder endlich daß nur ein Atom die ganze Idee und die übrigen nichts produciren. Wie auf den ersten Blick einleuchtet, ist von allen drei Hypothesen nur die letzte überhaupt discutirbar, weil sie allein die thatsächlich gegebene Einheit des Begriffes rettet; denn die erste führt unmittelbar zur Zersplitterung, d. h. Vernichtung der Begriffe, während die zweite eine Vervielfältigung des Bewußtseins involvirt, was beides durch die innere Erfahrung widerlegt wird. Aber wenn Ein Atom die ganze Idee hervorbringt, wie die dritte Annahme verlangt, wozu dienen dann noch die übrigen, völlig überflüssigen Atome? Mithin könnte jedenfalls nur ein einzelnes Atom der Sitz des ganzen Begriffes sein. Nun entsteht aber die Frage: Hat das betreffende Atom noch unterscheidbare, formell verschiedene, wenn auch vielleicht untrennbare Theile außer Theilen? Antwortet man mit Nein, so haben wir ein wesentlich einfaches, höchstens virtuell ausgedehntes Element oder Princip, das wir mit Ulrici (Gott und der Mensch, Erster Theil: Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen, Leipzig 1865) allenfalls „Seelenatom" benennen könnten, das aber wegen seiner durchaus immateriellen Eigenschaften auch sofort über allem Stoff und Stofflichen steht. Fällt die Antwort dagegen bejahend aus, so bleibt der zu erklärende Begriff so lange ein Räthsel, bis man sich entweder zur Annahme einer unstofflichen Denkursache (Seele), oder aber zur ungeheuerlichen Absurdität des Processes in's Unendliche entschließt. Wie immer also man das Problem auch wenden möge, der Sitz der Denkthätigkeit muß jedenfalls eine immaterielle, untheilbare, einfache Substanz sein. — Daß dem immateriellen Träger der Gedanken weiterhin auch das Attribut der Geistigkeit zukommen müsse, ist gleichbedeutend mit dem Nachweis, daß die eigentliche Denkthätigkeit sich ohne (innerliche) Mitwirkung eines Denkorgans vollzieht. Soll diese Aufstellung jedoch keine Ungereimtheit enthalten, so bedarf sie einer nähern Beschränkung und Erläuterung. Denn die Nothwendigkeit eines normal entwickelten Gehirns zum Denken erhellt nicht bloß aus der allbekannten Thatsache, daß hirnlose Mißgeburten gar nicht, Microkephalen höchst unvollkommen und schwach denken, wohingegen das Gehirn genialer Männer sich stets auch durch seine Masse und seinen Reichthum an Hirnwindungen auszeichnet (vgl. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, Straßburg 1880, 509—560), sondern ebenso zwingend auch aus dem Umstande, daß unsere Denkthätigkeit unausgesetzt von sinnlichen Vorstellungen und Phantasmen nothwendig begleitet wird (Arist. De memor. rem. 1: Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος). Aber der springende Punkt liegt in der Frage, ob die zweifellos vorhandene

Gehirnmitwirkung innerlich in den Gedankenprozeß selbst mit eingehe oder nur äußerlich neben dem selbständigen Gedankenprozeß parallel einherlaufe. Wie erstere Auffassung die Geistigkeit der Seele vernichtet, so läßt sich nur die zweite mit dem Wesen eines freithätigen Geistes noch vereinbaren. Obschon nämlich das Gehirn, als Sitz und Träger der aus ihm erblühenden Phantasie, für unser Denken in dem Sinne unentbehrlich ist, daß die übersinnliche Denkthätigkeit einer steten Anregung und Unterstützung durch sinnliche Erkenntnißbilder bedarf, so ist doch wohl zu beachten, daß der Gedanke aus dem Gehirn nicht nur nicht etwa so hervorkomme, wie eine Absonderungsflüssigkeit aus ihrer Drüse (Cabanis, Vogt), sondern nicht einmal so, wie der Sehact vom Auge oder die Geschmacksperception von der Zunge. Wäre das Denken nämlich ein organischer, rein sinnlicher Vorgang, so müßte es mit einem solchen zweifelsohne auch seine innere Natur und Wesenheit gemein haben. Organischer Erkenntniß ist es aber eigen, die enggesteckten Grenzen des Sinnenfälligen nicht zu überschreiten, sondern nur so viel und insoweit zu erkennen, als das beim Erkenntnißact innerlich engagirte Organ an das Erkennbare heranreicht. Sogar in den höchsten Erscheinungen thierischen Instinctes sind der sinnlichen Erkenntniß solche Schranken ganz augenscheinlich gezogen. Nun bezeugt uns aber unser inneres Bewußtsein, daß unser Denken sich nicht im knappen Geleise des Sinnenfälligen bewege, wie die virtus aestimativa der Thiere, sondern daß sie darüber hinaus mit Vorliebe auf das Uebersinnliche, Intelligibele, durch bloße Erfahrung Unerreichbare gehe. Neben vielen anderen Belegen ist schon die bloße Existenz von Wissenschaften, wie der Ethik, Ontologie, Theodicee, Geometrie, Differentialrechnung, ein durchschlagender Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes. Erst dann fühlt unser Geist sich recht heimisch und in seinem Lebenselement, wenn er in den höchsten Regionen erhabener Speculationen schwebt. Noch mehr: die verstandesmäßige Auffassung selbst des Körperlichen, Sinnlichen zeigt der organischen Erkenntniß oder sinnlichen Vorstellung gegenüber ein toto genere so verschiedenes Verhalten, daß sie nach dem Causalitätsprincip auf eine ebenso grundverschiedene, also überorganische Denkursache zurückgeführt werden muß; denn, wie der hl. Thomas sagt, anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria (S. Theol. 1, q. 84, art. 1). So bezeichnet z. B. schon der bloße Begriff Stein a. nicht dieses bestimmte, so beschaffene Individuum (τόδε τι), sondern den Stein im Allgemeinen (τὸ τί ἦν εἶναι), paßt mithin schon von Haus aus auf alle existirenden wie möglichen Steine, auch wenn man nur einen einzigen wirklich gesehen oder betastet hätte (universale directum); noch entschiedener aber wird derselbe von allen beigemengten Sonderbestimmungen entkleidet durch Messung und Prüfung seines Inhaltes und Umfanges an mehreren Individuen derselben Species (universale reflexum). Aber b. erkennt der Verstand im Steine selbst auch ganz unkörperliche, also durch ein bloßes Organ unerreichbare Beziehungen, wie chemische Structurformel, Krystallisationssystem, geometrische Relationen, Gesetze der Symmetrie, Schönheit, Zweckstrebigkeit 2c. (S. Thom. C. G. lib. 2, cap. 49). Ferner c. schafft der Verstand auf der gewonnenen empirischen Grundlage durch selbständige Bearbeitung seiner Begriffe, durch Induction und Deduction, die abstractesten, von jeder präsenten Sinneswahrnehmung unabhängigen Körpertheorien, wie sie nur dem Metaphysiker bekannt sind (Atomismus, Dynamismus, Hylomorphismus, Systema elementorum simplicium etc.). Endlich d. urtheilt der Verstand sogar gegen das Zeugniß der Sinne, deckt ihre Täuschungen auf, berechnet die Größe des Irrthums, controlirt die Bedingungen ihrer Zuverlässigkeit (optische Täuschung, Gesetze der Refraction und Reflexion des Lichtes, Aberration des Fixsternlichts, Copernicanisches Weltsystem, persönliche Gleichung des Astronomen 2c.). Nun ist es aber gemäß dem Gesetz der Causalität und des Widerspruchs gleich unmöglich, daß eine organische Erkenntnißkraft Wirkungen hervorbringe oder Eigenschaften an sich trage, welche jenseits und über dem Organischen und Sinnlichen liegen. Es muß mithin, von der Wirkung und Folge geschlossen auf die Ursache und den Grund, das Denkprincip selbst überorganisch, selbstthätig, in seinem Sein vom Gehirn innerlich unabhängig, d. h. Geist sein.

2. Aus dem Selbstbewußtsein. Vielleicht die stärkste Klippe, an welcher noch alle materialistischen Erklärungsversuche ohnmächtig gescheitert sind (vgl. Dubois-Reymond, Grenzen des Naturerkennens u. die sieben Welträthsel, Leipzig 1882, 34 f. 84 f.), ist das menschliche Selbstbewußtsein. Nicht einmal das um eine Stufe tiefer liegende sinnlich-thierische Bewußtsein oder „der Schläfer mit dem ersten ihm dämmernden Traumbild" ist, wie der Materialismus unumwunden eingesteht, durch mechanische Combination erklärbar. Kein Wunder; denn eine unausfüllbare Kluft gähnt ja zwischen dem psychischen und physischen Act, da der erstere nicht nur ein Sein, sondern zugleich ein Wissen um dieses Sein einschließt. Dieser ist äußeres, jener inneres Geschehen (vgl. v. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung 111 ff., Bonn 1875). Auch das Selbstbewußtsein oder jenes reflexive Wissen des Geistes um seine eigenen Affectionen und um sein persönliches Ich trägt noch entschiedener, als das einfache Bewußtsein, das Merkmal des Psychischen oder der Verinnerlichung des Geschehens an sich und weist damit sofort über den stofflichen Charakter dieser Erscheinung auf eine höhere immaterielle Welt hinaus. Aber noch deutlicher ergibt sich die Immaterialität des Selbstbewußtseins aus seinen besonderen Eigenschaften. Dem Selbstbewußt-

sein ist es eigen, daß der Verstand nicht bloß denkt, sondern denkend auch weiß, daß er denkt. Es ist eine Art von Losringung der Seele von sich selbst und ihren Affectionen, eine geistige Entzweiung und Verdoppelung ihrer selbst, in Folge deren ein denkendes Ich dem gedachten Ich gegenübersteht. Ein so beschaffenes Princip aber kann unmöglich stofflich sein. Denn so unendlich fein gekörnt oder zertheilt man auch die Materie annehmen möge, ihrem Begriffe gemäß bleibt sie stets ausgedehnt und träge. Ein Ausgedehntes und Träges aber ist absolut unfähig, sich auf sich selbst zurückzuwenden, in immanenter Selbstergreifung jenen geistigen Verdoppelungs- oder Verinnerlichungsproceß zu vollziehen, der zum charakteristischen Geisteszustand des Menschen, dem Selbstbewußtsein, führt. Denn wie immer auch man das Wesen des Stoffes definiren möge, so geht doch alle seine Wirksamkeit unbestritten lediglich in Lagerung, Gruppirung, Zersetzung, Schwingung, Bewegungsaustausch u. dgl. auf, und zwar, weil er absolut träge ist, nur auf Grund eines äußern Anstoßes. Es ist darum der Versuch Czolbe's (Entstehung des Bewußtseins, Leipzig 1856), das Selbstbewußtsein als kreisförmige Bewegung anzusehen, ebenso wenig ernst zu nehmen, wie die Ansicht A. Mayers (Monistische Erkenntnißlehre, Leipzig 1882, 50), daß dasselbe nichts weiter als eine materielle Verrichtung der Großhirnrinde sei. Daß das Selbstbewußtsein zum Zwecke seiner Bethätigung an ganz bestimmte Partien der grauen Rindenschicht des Großhirns gebunden erscheint, beweist nicht, daß wir es lediglich mit einer materiellen Lebensäußerung des Gehirns zu thun haben, sondern nur, daß der selbstbewußte Geist nicht frei über und neben dem Leibe schwebt, sondern demselben als Wesensform auf's Innigste incorporirt oder besser mit ihm zur einheitlichen Substanz zusammengesetzt ist. Psychisch höchst einfach und untheilbar, mitten im Flusse wechselnder Erscheinungen sich selbst gleich, trotz des rapiden Stoffwechsels dasselbe bleibend, verlangt das Selbstbewußtsein auf alle Fälle einen ebenso einfachen und untheilbaren, continuirlichen, identischen, d. h. immateriellen Träger. — Doch von größerm Belang ist es, aus den Eigenschaften des Selbstbewußtseins die Geistigkeit der Seele abzuleiten. Diese ergibt sich aber leicht aus der Erwägung, daß der Ichgedanke so wenig durch die graue Hirnsubstanz, als durch sein specifisches Organ, zu Stande kommt, daß vielmehr ein eigenes Bewußtseinsorgan geradezu das Selbstbewußtsein und die Reflexion überhaupt vernichten würde. Um dieß einzusehen, brauchen wir nur dem Selbstbewußtsein die sinnliche Wahrnehmung, die ja anerkanntermaßen nur organisch sein kann, gegenüberzustellen. Wohl sieht das Auge; aber es sieht nicht, daß es sieht. Ebenso hört das Ohr, aber sein eigenes Hören kann es nicht hören. Kurz, alle bloß sinnliche Empfindung ist, da sie innerlich an das Gehirn und an die äußern Sinne gebunden erscheint, ebendarum völlig außer Stande, sich selbst zum Gegenstande einer neuen Empfindung von derselben Gattung, wie sie selbst war, zu erheben. Nur ein Geist, beziehungsweise eine geistige Seele, vermag zu denken (cogitatio directa) und diesen Gedanken wieder selber zu denken. Indem er seine eigenen Gedanken mühelos zum Objecte neuer Gedanken erhebt, wird er eben befähigt, in ihnen auch sein eigenes innerliches Leben, seine Substanz, seine Persönlichkeit, sein Ich zu ergreifen, d. h. zum Selbstbewußtsein durchzudringen. Sind also die Sinnesorgane schuld daran, daß die Sinne zur Reflexion über sich ungeschickt gemacht sind, so dient das Vorhandensein von Reflexion und Selbstbewußtsein beim Denken umgekehrt zum untrüglichen Beweis, daß das denkende Ich an kein Organ innerlich gebunden und somit Geist ist. (Vgl. C. Gutberlet, Die Psychologie, Münster 1881, 241 f. 246. 251.)

3. Aus der Willensthätigkeit. Daß zunächst das wollende Princip nicht materiell sein könne, leuchtet sofort ein. Denn Wollen heißt nach einem erkannten Gute streben; folglich setzt alle Willensthätigkeit nothwendig die Kenntniß des zu erstrebenden Gutes voraus (Ignoti nulla cupido). Gesetzt aber, das wollende Princip wäre zusammengesetzt, etwa ein Molekül von zwei Aetheratomen M und N, so würde, falls wir in das eine der Atome die Erkenntniß und in das andere das Streben verlegen wollten, sofort die ernstliche Verlegenheit entstehen, wohin letzteres Atom denn strebe, da es den Zielpunkt des Strebens nach der Voraussetzung ja nicht selber erkennt. Es ist mithin klar, daß beide Momente, Erkennen und Streben, in demselben Subjecte sich gleichzeitig zusammenfinden müssen; dieses ist aber so lange nicht der Fall, als das Willensprincip zusammengesetzt ist. Diese Betrachtung schließt die stoffliche Zusammengesetztheit des sensitiven Begehrungsvermögens, welches auch dem Thiere eigen ist, ebenso gründlich aus, wie diejenige des vernünftigen Willens, beweist mithin noch nicht die Geistigkeit des wollenden Princips in uns. Diese leitet sich dagegen ohne Mühe aus anderen Gesichtspunkten ab. Während nämlich der „thierische Wille" selbst in den höchsten Erscheinungen des Instinctlebens ausschließlich auf das sinnlich Wahrnehmbare oder auf innerhalb dieser Sphäre liegende sinnliche Güter gerichtet ist und darum anatomisch nachweisbar auch in körperlichen Organen, dem Gangliensystem, seinen Sitz und Mittelpunkt hat: ergibt hingegen eine sorgfältige Analyse des menschlichen Willens, daß er auch auf übersinnliche Güter, wie Wahrheit, Wissenschaft, Tugend, Schönheit, und unter diesen auf das durch kein Organ zu erreichende unendliche Gut selber geht. Das Gebiet des höhern Begehrungsvermögens ist mithin objectiv unendlich, es umspannt alles Seiende und reicht ebenso weit, wie die übersinnliche, auch das Sinnliche seines stofflichen Charakters durch Abstraction entkleidende Kraft des Verstandes. Ein Vermögen aber, welches nicht nur wollen kann,

was mit Organen sich fassen und genießen läßt, sondern vorzugsweise auf übersinnliche, intelligibele Güter gerichtet ist, schließt die (innere) Beihülfe eines entsprechenden Strebeorgans, wie es für die sinnlichen Güter eingerichtet ist, seinem innersten Wesen nach aus; denn jede organische Potenz strebt nur innerhalb der ihr gesteckten Grenzen, diese aber sind durch das Organ selber bedingt, hören also mit dem Sensitiven auf. (Vgl. Fr. Körner, Instinct und freier Wille, Beiträge zur Thier- und Menschenpsychologie, Leipzig 1878.)

4. Aus der Wahlfreiheit. Wie das Selbstbewußtsein die Krone der Intelligenz, so ist die Blüte des Willens seine Freiheit. Umsonst bemüht sich der Materialismus, die Wahlfreiheit zu erklären; darum läugnet er sie (J. C. Fischer, Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze, Leipzig 1871; Büchner, Kraft und Stoff, Leipzig 1883, 488 ff. u. A.). Aber der Läugner der Willensfreiheit gleicht jenem Sonderling, der bei heller Mittagssonne zwei gesunde Augen aufthat und dann sprach: „Ich sehe nicht." Nur der Stoff und das Thier sind an die eisernen Gesetze der Natur gebunden und, insofern die Herrschaft des Stoffes und der Sinnlichkeit in ihm sich geltend macht, allerdings auch der Mensch; aber in seinem Innern bewahrt er, und er allein, das kostbare Palladium der Wahlfreiheit, vermöge deren er Entschlüsse durchzusetzen vermag, gegen die seine natürliche Neigung sogar sich sträubt. Die Martyrer des Glaubens, die Asceten der Thebais, die Heiligen der Kirche sind leuchtende Zeugen dieser frei für die Tugend sich entscheidenden Freiheit. Doch wir dürfen die Freiheit (s. d. Art. Wille) kühn als eine Thatsache postuliren und haben dieselbe lediglich als Mittelbegriff zu verwerthen, aus welchem sich die Geistigkeit der Seele ergeben soll. Daß der Träger der Freiheit in uns vor Allem weder ein stoffliches Princip (Substanz), noch eine körperliche Bestimmung (Accidenz) sein könne, bezeugt schon unser inneres Bewußtsein. So wenig Materie aus sich allein fühlen und empfinden kann, ebenso wenig und noch weniger könnte sie sich frei fühlen. An starre Naturgesetze gebunden, muß sie so thätig sein, wie sie von Außen bestimmt wird. Wohin sie getrieben wird, dahin geht sie; wo sie liegen gelassen wird, da bleibt sie unverrückt liegen. Die Trägheit, dieser Grundpfeiler aller Naturwissenschaften, ist ihr Gesetz; aber gerade durch dieses ihr Grundgesetz ist ihr die Fähigkeit benommen, zu agiren und zu reagiren, wie sie will. Der menschliche Wille hingegen fühlt in vielen Fällen von einem solchen Gesetze innerer oder äußerer Nöthigung sich frei; in erhabenem Heroismus bemeistert er oft die unwiderstehlichsten Eindrücke, so wild und ungestüm sie auch auf ihn einstürmen, und er steht da als Sieger über und gegen die Materie. So gewiß also Trägheit und Freiheit zwei sich von selbst aufhebende Begriffe sind, ebenso gewiß kann die Materie nicht frei und das Princip der Freiheit keine Materie sein: folglich muß der Träger der Freiheit in uns in erster Linie eine einfache, untheilbare, also immaterielle Substanz sein. — Aber auch die Thierseele ist eine unkörperliche (wenngleich unvollkommene) Substanz, ohne indeß auf das Attribut der Geistigkeit irgend welchen Anspruch zu haben. Nun, sie ist darum kein Geist, weil sie nicht frei ist. Alle ihre Thätigkeit ist wesentlich an körperliche Organe gebunden; äußerlichen Reizen und inneren Trieben muß sie gehorchen. Darum ist gerade die Freiheit im Menschen ein unwidersprechlicher Beweis, daß sein höherer Wille keinem Befehle seitens eines (Willens-) Organes untersteht. Ja, ein Organ der Freiheit wäre zugleich Tod der Freiheit, eine einfache contradictio in adjecto. Denn jedes Organ kann und muß nur so wirken, wie es von Außen oder von Innen entsprechend gereizt wird (specifische Sinnesenergien), und die Sinnesorgane antworten nur in dem quantitativen Grade mit Empfindung, als sie entsprechend starke Reize in sich aufgenommen haben (psychophysisches Gesetz von Fechner). Freithätigkeit schließt also wesentlich die Mitwirkung eines Organs aus. Ein Wesen aber, welches ist und wirkt ohne Materie, heißt Geist: also ist die menschliche Seele, als Trägerin der Wahlfreiheit, im Gegensatz zur Thierseele in Wahrheit ein Geist.

Vorstehenden Beweisen, welche den Materialismus unmittelbar in's Herz treffen, lassen sich zur Verstärkung weitere Momente hinzufügen. Hierher gehört 5. die menschliche Gestalt. Ohne auf die äußere Organisation des menschlichen Individuums ein allzu großes Gewicht legen zu wollen, läßt sich doch nicht läugnen, daß die Schädelbildung, der Reichthum an Gehirnmasse und Hirnwindungen, der aufrechte Gang und die denselben bedingende Bildung des Beckens, endlich die wunderbare Einrichtung der Hand als ebenso viele charakteristische Kennzeichen eines freien Geistes zu betrachten sind, welcher schon in seiner äußern Erscheinung dazu berufen scheint, die niedere Stoff- und Thierwelt voll Würde und Selbstbewußtsein zu beherrschen (vgl. T. Lauder Brunton, The Bible and Science, London 1881, 238 sqq.; St. G. Mivart, Man and Apes, London 1873; Ch. Bell, The Hand: its mechanism and vital endowments as evincing design, London 1834). Ein gewichtiger Beweis für das Vorhandensein eines Geistes im Menschen ist 6. die menschliche Sprache. Der unterscheidende Vorzug der menschlichen Sprache vor der „Thiersprache" gipfelt nicht bloß darin, daß nur erstere, nicht aber letztere, aus articulirten, zu Silben und Wörtern zusammensetzbaren Lauten besteht, sondern der eigentliche Unterschied liegt vielmehr darin, daß die „Thiersprache" nur Gefühlsäußerung von Freude, Schmerz, Hunger, Bedrängniß und Bedürfniß, die menschliche Sprache hingegen der natürliche Dolmetscher des vernünftigen Denkens ist. Letz-

tere durchläuft darum nicht bloß die ganze Tonleiter der Gefühlsstimmungen, sondern umspannt ebenmäßig das ganze große Gebiet der Wahrheit, auch der übersinnlichen, unkörperlichen Dinge. Als Vehikel des Gedankens ist dieselbe darum für den menschlichen Geist ein ebenso starker Beweis, wie der Gedanke selbst. Die Anlage zur Schriftsprache, der Quelle aller Literatur, hängt mit dieser Geistigkeit ebenso innig zusammen und fehlt darum auch gänzlich den Thieren (vgl. Secchi, Größe der Schöpfung, Leipzig 1882, 42 ff.). Nicht minder deutlich spricht die Geistigkeit der menschlichen Seele sich aus 7. in der Kunstanlage des Menschen. Wohl entfaltet auch irgend eine Salzlösung in der Mutterlauge insofern eine gewisse Kunstthätigkeit, als unter dem bestimmenden Einfluß des Krystallisationsprozesses die betreffenden Stoffpartikelchen sich zu wunderbaren stereometrischen Formen zusammenordnen; aber das Princip dieser Thätigkeit liegt ganz oder doch theilweise außerhalb des Kunstproducts, wir haben es nicht mit bewußten Gestalten, sondern nur mit todtem, mechanischem Schaffen zu thun. In den Instincthandlungen der Thierwelt, als deren Product oftmals erstaunliche Kunstwerke (Biberbauten, Bienenwaben, Termitenhäuser) zu Tage treten, verbindet sich mit dem künstlerischen Schaffen allerdings eine Art von dumpfem Bewußtsein, dunkler Vorstellung (virtus aestimativa), insofern nicht der blinde Trieb allein, sondern auch ein entsprechendes sinnliches Erkenntnißbild die Actionen des Thieres zweckmäßig ordnet und leitet. Aber es fehlt doch die eigentliche künstlerische Idee; nicht sie ist der treibende Factor, sondern lediglich der thierische Instinct, der sich aus sinnlichen Vorstellungen und individuellen Trieben harmonisch zusammensetzt. Die ganze Physiognomie der Thierbauten, die hier fast einzig in Betracht kommen können, beweist es: nicht das Schöne, sondern einzig das Zweckmäßige, der individuelle Bedarf, und sonst nichts bildet ihren Inhalt. Von einem Fortschritt zum Bessern, Vollkommenern kann deßhalb selbstverständlich keine Rede sein. Anders steht es mit den Kunstschöpfungen des Menschen. Eines unbegrenzten, in der Kunstgeschichte niedergelegten Fortschrittes fähig, hat die Kunstthätigkeit des Menschen nicht bloß das Zweckmäßige, Nützliche zum Gegenstand (Kunsthandwerk), sondern geht in den sogen. schönen Künsten unmittelbar auf die Verwirklichung einer übersinnlichen Idee, des Ideal-Schönen. Nur ein Geist aber kann die Schönheit als solche erkennen und nach Maßgabe dieser Erkenntniß auch in äußeren Formen darstellen (vgl. J. Jungmann, Aesthetik, 3. Aufl., Freiburg 1886). Endlich 8. ist das Gewissen ein so deutlicher Wegweiser in das geistige, übersinnliche Gebiet hinein, daß keine Sophistik im Stande ist, diese innere Richterstimme entweder hinwegzudisputiren, oder zum bloßen Schemen der Einbildungskraft, Angewöhnung, Erziehung u. dgl. abzublassen (Büchner). Die ausnahmslose Allgemeinheit des Gewissens ist eine ebenso unumstößliche Thatsache, wie seine unwiderstehliche Macht; die Möglichkeit, es bis zum völligen Stillschweigen durch fortgesetztes Sündigen zu betäuben, beweist gerade, daß wir es mit einer sittlichen Macht zu thun haben. Indem dasselbe einerseits einen wesentlichen, in der Natur der Dinge gegründeten Unterschied zwischen Gut und Bös, Tugend und Laster voraussetzt und andererseits einen außerweltlichen Richter und Vergelter anerkennt, weist es unmittelbar auf einen höhern Ursprung wie ein höheres Endziel hin. Eine solche Erscheinung läßt sich auf materialistischem oder sensualistischem Wege schlechterdings nicht erklären; sie setzt eine geistige Seele im Menschen voraus. (Außer den Lehrbüchern der Philosophie und Apologetik vgl. Ennemoser, Der Geist des Menschen in der Natur, oder die Psychologie in Uebereinstimmung mit der Naturkunde, Stuttgart 1849; St. George Mivart, Nature and Thought, London 1882.) [Pohle.]

Geist, heiliger (Spiritus Sanctus), oder einfach der Geist (τὸ Πνεῦμα), ist im N. T. und demnach in der Kirchenlehre der Name für die dritte Person in der Gottheit. Daneben finden sich auch die Bezeichnungen Spiritus Dei, Spiritus Patris, Spiritus Filii, Spiritus Jesu oder Christi (vgl. z. B. Luc. 1, 35. 1 Cor. 2, 10. 11. Matth. 10, 20. Gal. 4, 6. Apg. 16, 7. Röm. 8, 9). Letztere weisen nicht undeutlich hin auf die immanente Beziehung (relatio originis) des heiligen Geistes zu den übrigen göttlichen Personen (processio Spiritus S. ex Patre et Filio); hingegen tritt diese in dem Namen „Geist" an sich nicht hervor. Dazu kommt, daß die Geistigkeit ein göttliches Wesensattribut ist (Joh. 4, 24: Deus spiritus est), das als solches den drei göttlichen Personen gemeinsam gehört. Dennoch, oder vielmehr gerade deßwegen, ist diese Benennung der dritten göttlichen Person, wie die heiligen Väter bemerken, eine durchaus angemessene. Einerseits erscheint der heilige Geist, weil er ebensowohl der Geist des Vaters als der Geist des Sohnes ist, als Gemeinbesitz oder Gemeinschaft (communio) beider und wird darum treffend nach dem benannt, was Vater und Sohn dem Wesen nach mit einander gemein haben (das Geistsein und die Heiligkeit. Vgl. Aug. De Trin. 5, 11. 12: Ergo Spiritus S. ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio; et ideo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter: quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus). Andererseits wird darauf hingewiesen, daß der heilige Geist aus dem Vater und dem Sohne als deren wechselseitige persönliche Liebe hervorgehe (processio per modum amoris), und daß diese göttliche Willensbewegung analogisch unter dem Bilde des Hauches oder Lebensodems aufzufassen sei (Spiritus, von spirare), wie ja

auch die Kirche den Ausgang des heiligen Geistes Spiratio nenne (Thom. Summa 1, q. 36, a. 1: Nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quandam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Ib. q. 28, a. 4; vgl. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 844 ff.; 876 ff.).

Wie in Bezug auf Vater und Sohn, so auch in Bezug auf den heiligen Geist schließt der kirchliche Glaube zwei Grundgedanken ein, d. i. seine Wesenseinheit (Homousie) mit den anderen göttlichen Personen und seine persönliche Verschiedenheit von denselben. Letztere bestritt die modalistische, jene die pneumatomachische (macedonianische) Häresie (s. d. Art. Trinität). Das erste nicänische Concil (325) wiederholte in seinem Symbolum bezüglich des heiligen Geistes nur den Satz des Apostolicums (Et in Spiritum Sanctum). Zu einer nähern Bestimmung lag einstweilen noch keine Veranlassung vor, sofern die arianische Häresie zunächst und direct nur die Person des Sohnes betraf. Erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts begann die Lehrentwicklung sich auch auf die Person des heiligen Geistes zu richten. Die semiarianische Lehre von der Homoiusie des Sohnes mit dem Vater drängte nothwendig zu der weitern Frage, wie sich der heilige Geist zur Gottheit verhalte. Da ihn die Semiarianer als ein Geschöpf des Sohnes bezeichneten, so ergab sich für die Kirche die Nothwendigkeit, den nicänischen Begriff der Homousie ausdrücklich auf die ganze Trinität auszudehnen. Daher finden sich desfallsige Bekenntnisse und Erklärungen seit dem genannten Zeitpunkte öfters auf abendländischen Synoden (vgl. Syn. Roman. a. 379, Anath. 16: Si quis non dixerit, Spiritum S. de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, a. s.). Die Lehre des Semiarianers Macedonius, der heilige Geist sei nicht Gott, sondern ein Geschöpf des Sohnes, nicht Herr, sondern Diener, veranlaßte die erste allgemeine Synode zu Constantinopel (381), dem Symbolum folgende Bestimmungen einzufügen: (Et in Spiritum S.) Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui locutus est per Prophetas. Die Worte qui ex Patre procedit sollen die Annahme, daß der heilige Geist aus Nichts erschaffen sei, direct zurückweisen, und bedeuten daher zunächst, der heilige Geist sei ebensowohl aus dem göttlichen Wesen des Vaters hervorgegangen, wie der Sohn; damit ist aber zugleich die Homousie des heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohne behauptet. Letztere wird auch indirect bekannt durch die göttlichen Wesensattribute, welche die übrigen Bestimmungen dem heiligen Geiste beilegen. Auch ist in dieser wie in allen ähnlichen Erklärungen der Kirche bezüglich der Homousie die Realität und die wechselseitige Verschiedenheit der göttlichen Personen als solcher (im Gegensatz zum Modalismus) implicite mit ausgesprochen (vgl. Basil., Ep. 52: „Jenes Wort — ὁμοούσιος — verneint die Identität der Hypostasen und schließt den persönlichen Unterschied ein; denn niemals ist etwas mit sich selbst gleicher Wesenheit, sondern immer nur Eines mit dem Andern"). Die heilige Schrift lehrt die Gottheit des heiligen Geistes oder seine Wesenseinheit mit dem Vater und Sohne in mannigfaltiger Weise. So werden im N. T. wiederholt dem heiligen Geiste Aussprüche der Offenbarung zugeschrieben, welche in den alttestamentlichen Büchern als Worte Gottes oder Jehova's erscheinen (Apg. 28, 25. 26, vgl. mit Is. 6, 9; Hebr. 3, 7, vgl. mit Ps. 94, 8 u. a.). In ähnlicher Weise werden im N. T. dieselben übernatürlichen Werke, wie z. B. die Austheilung der Gnaden oder Charismen, bald als Werke Gottes, bald als Werke des heiligen Geistes bezeichnet (1 Cor. 12, 6. 11. 28); oder es werden die Gläubigen Tempel Gottes genannt, weil der heilige Geist in ihnen wohnt (1 Cor. 3, 16. 17; 6, 19). Der Apostel erklärt dem Ananias, er habe, da er den heiligen Geist belügen wollte, Gott belogen (Apg. 5, 3. 4; vgl. 7, 51). Sehr zahlreich sind ferner die Stellen der heiligen Schrift, welche dem heiligen Geiste göttliche Wirksamkeiten und damit implicite göttliche Wesensvollkommenheiten beilegen. Sein Werk ist das größte aller Wunder, die Empfängniß des Gottmenschen in dem Schoße der allerseligsten Jungfrau (Luc. 1, 35); er hat die alttestamentlichen Propheten sowohl wie die Apostel inspirirt und in letzteren die Offenbarung Christi zum Abschluß gebracht (2 Petri 1, 20. Joh. 14, 16. 26. 1 Cor. 2, 10. 11). Er verleiht den Aposteln und ihren Nachfolgern die göttlichen Gewalten und die übernatürlichen Gnaden, deren sie zur Ausübung ihres apostolischen Berufes bedürfen, insbesondere auch die Gewalt der Sündenvergebung (Luc. 24, 49. Apg. 1, 8; 2, 2—4; 15, 28; 20, 28. Joh. 20, 21 ff. 1 Cor. 12, 4—11). Er ist ebensowohl der Urheber der Wundergaben und Charismen (Apg. 10, 44—47. 1 Cor. 12, 11; 14, 2), wie der Gnaden der Rechtfertigung und Heiligung; er wirkt die Gotteskindschaft in den Erlösten, er ist das göttliche Lebensprincip (die Seele) des mystischen Leibes Christi, der Kirche (Joh. 3, 5. Röm. 5, 5; 8, 11. 14. 1 Cor. 6, 11; 12, 13. Gal. 4, 6. Eph. 4, 4. Tit. 3, 4—7 u. a.). Dem heiligen Geiste eignet eine vollkommene Erkenntniß Gottes und seiner ewigen Heilsrathschlüsse (1 Cor. 2, 10—12), ihm gebührt der göttliche Cult der Anbetung (1 Cor. 6, 15. 19. Phil. 3, 3: οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες. Vulg.: Qui spiritu servimus Deo; Aug. de Trin. 1, 6, 13: Maxime vero illo loco satis claret, quod Spiritus S. non sit creatura, ubi jubemur non servire creaturae, sed Creatori . . . Non est

utique creatura Spiritus S., cui ab omnibus sanctis talis servitus exhibetur, dicente Apostolo, „Nos enim sumus circumcisio, Spiritui Dei servientes“, quod est in graeco λατρεύοντες . . . Si autem quae membra sunt Christi [1 Cor. 6, 15, 19], templum est Spiritus Sancti, non est creatura Spiritus Sanctus: quia cui corpus nostrum templum exhibemus, necesse est ut huic eam servitutem debeamus, qua nonnisi Deo serviendum est, quae graece appellatur λατρεία. Unde consequenter dicit: Glorificate ergo Deum in corpore vestro). In gleicher Weise wie die heilige Schrift hat auch die Kirche von Anfang an die Gottheit des heiligen Geistes bekannt. Er wird immer an dritter Stelle neben dem Vater und Sohne genannt, wenn der christliche (trinitarische) Gottesglaube dargelegt werden soll; so bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts (Justin. Ap. I, 13; Athen. Leg. 10; Theoph. ad Aut. 2, 15) und in den ältesten Glaubensregeln bei Irenäus (Adv. haer. 1, 10, 1), Tertullian (De praescr. 13; Adv. Prax. 2. 25: Qui tres unum sunt, non unus, . . . ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem), Origenes (De Princ., Praef. n. 5: Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum). Dem heiligen Geiste wird ebenso wie dem Vater und dem Sohne die Erschaffung der Dinge beigelegt; insbesondere aber erscheint er als Urheber der übernatürlichen Welt der Gnade, als Vermittler des von Christo erworbenen Heiles. In diesem Sinne verweisen die heiligen Väter die Arianer und Pneumatomachen oft auf die Taufform; die dreimalige Untertauchung wurde dabei als ein Bekenntniß der wirklichen Dreipersönlichkeit gegen die Modalisten geltend gemacht (Tert. Adv. Prax. 26), während hinwieder die im 7. Jahrhundert in Spanien eingeführte Sitte einer einmaligen Untertauchung den Glauben an die Homousie der drei Personen versinnbilden sollte (Conc. Tolet. IV, a. 633; Greg. M. Ep. 1, 41). Auch das Geheimniß der Circuminsessio divinarum personarum wird von den heiligen Vätern vielfach mit ausdrücklicher Beziehung auf den heiligen Geist erörtert (Basil. Ep. 38, 4; Greg. Naz. Or. 31, 16; Aug. De Trin. 9, 5. 8). Die eingehendste Darlegung und Begründung der kirchlichen Lehre findet sich bei Athan. Epp. IV ad Serap.; Basil. De Spir. S.; Ambr. De Spir. S. LL. III; Aug. De Trin. LL. XV. Es genüge, hier noch auf das die frühere Tradition zusammenfassende Zeugniß des Letztern zu verweisen (De Trin. 1, 4. 7): Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus: quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est, Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est, Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coaequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem. Auch in dem sogen. Athanasianischen Symbolum (aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) ist die kirchliche Lehre über die Person des heiligen Geistes in wenigen Sätzen sehr bestimmt dargelegt (vgl. Petav. De Trin. II, 6, 13—15; Scheeben a. a. O. 772 ff. 810 ff.; Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit 217 ff.). Der andere Grundgedanke des Dogma's, daß nämlich dem heiligen Geiste eine eigene, von der des Vaters und des Sohnes verschiedene Persönlichkeit zukomme, ist ebenso bestimmt, wie der zuerst genannte, in den angezogenen Zeugnissen der heiligen Schrift und der Tradition ausgesprochen. Der heilige Geist wird schon durch die ihm beigelegten Namen von den übrigen Personen hinlänglich unterschieden und sehr oft zugleich mit letzteren genannt, wenn von Werken oder Offenbarungen Gottes die Rede ist (z. B. Matth. 28, 19. 2 Cor. 13, 13. 1 Joh. 5, 7). Von diesen werden auch hinwieder einzelne dem heiligen Geiste besonders beigelegt (per appropriationem, s. d. Art. Trinität). Diese Appropriation geschieht in demselben Sinne und zu dem gleichen Zwecke, wie die der wesentlichen göttlichen Attribute, aus welchen die Werke Gottes nach Außen hervorgehen. Obwohl diese wie jene den drei göttlichen Personen in ungetheilter Einheit und Gemeinschaft zukommen, so spiegeln doch die verschiedenen göttlichen Werke (bezw. die wesentlichen Attribute, nach unserer aus den Geschöpfen gewonnenen analogischen Erkenntniß) bald mehr die persönliche Eigenthümlichkeit der einen göttlichen Person, bald mehr die der andern wieder (per similitudinem); und so kann denn die genannte Appropriation dazu dienen, uns die Auffassung jener persönlichen Eigenthümlichkeit, sowie der Mehrpersönlichkeit Gottes überhaupt zu erleichtern und dieselbe unserm Verständniß in etwa näher zu bringen (Leo M. Sermo 76, 2: Ob hoc enim quaedam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus Sancti appellatione promuntur, ut confessio fidelium in Trinitate non erret; quae cum sit inseparabilis, nunquam intelligeretur esse Trinitas, si semper inseparabiliter diceretur. Vgl. Thom. Summa 1, q. 39, a. 7). Dem heiligen Geiste werden demnach solche Werke appropriirt, aus welchen in vorzüglichem Maße die Liebe Gottes zu den Menschen hervorleuchtet, weil es seine persönliche Eigenthümlichkeit ist, aus dem Vater und dem Sohne als deren wechselseitige Liebe hervorzugehen (s. u.; Cat. rom. P. I, c. 9, q. 7: Quamvis enim Sanctissimae Trinitatis opera, quae extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint, ex iis

tamen multa Spiritui Sancto propria tribuuntur, ut intelligamus, illa in nos a Dei immensa caritate proficisci; nam cum Spiritus Sanctus a divina voluntate veluti amore inflammata procedat, perspici potest, eos effectus, qui proprie ad Spiritum Sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri; vgl. Thom. Aq. l. c. a. 8). Die Art und Weise, wie die heilige Schrift von diesen Thätigkeiten des heiligen Geistes redet, läßt die Annahme nicht zu, daß etwa dabei an ein göttliches Wesensattribut, eine unpersönliche geschaffene Kraft oder Gnade u. dgl. zu denken sei. So wenn z. B. gesagt wird, der heilige Geist werde die Apostel alle Wahrheit lehren (Joh. 14, 26), oder von Christus Zeugniß ablegen (Joh. 15, 26), er ergründe die Tiefen des göttlichen Wesens und der göttlichen Rathschlüsse (1 Cor. 2, 10), er setze die Bischöfe ein (Apg. 20, 28), er theile die Gnaden und Charismen aus, so wie er es wolle (1 Cor. 12, 11) u. s. f. Die Persönlichkeit und persönliche Verschiedenheit des heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne beweisen auch diejenigen Schriftstellen auf's Bestimmteste, in welchen Christus von der Sendung (missio, s. d. Art.) des heiligen Geistes redet und dieselbe als eine vom Vater oder von ihm selbst zu vollziehende verheißt (Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 17). Leo M. Serm. 77, 1: Cumque alia sit persona missi, alia mittentis, alia promittentis, simul nobis et unitas manifestatur et Trinitas; ut essentia habens aequalitatem, et non recipiens solitudinem, et ejusdem substantiae, et non ejusdem intelligatur esse personae. Vgl. Thom. Aq. l. c. q. 43, a. 1. 2 u. d. Artt. Filioque, Missio, Trinität). In gleicher Weise sind auch die Theophanien beweisend, welche als Erscheinungen des heiligen Geistes unter ausdrücklicher oder stillschweigender Unterscheidung desselben von den übrigen Personen bezeichnet werden (Matth. 3, 16. 17 vgl. mit Joh. 1, 32; Apg. 2, 3. 4). Die Persönlichkeit des heiligen Geistes, sowie mithin seine persönliche Verschiedenheit vom Vater und vom Sohne, hat ihren Grund in der ewigen, immanenten Beziehung (relatio personalis) desselben zu den übrigen göttlichen Personen, und diese ist hinwieder mit seinem ewigen Ursprunge (relatio originis, processio) aus dem Vater und dem Sohne gegeben (s. d. Art. Trinität). Aus dem oben bereits angedeuteten Grunde hat die Kirche jene Processio näher als „Hauchung" des heiligen Geistes (spiratio activa et passiva) bezeichnet, im Unterschied von der activen und passiven Generatio Filii. Sie hat weiterhin als geoffenbarte Lehre definirt, daß der heilige Geist aus dem Vater und dem Sohne (ex Patre Filioque) hervorgehe, und zwar vermöge einer einzigen, dem Vater und dem Sohne gemeinsam zugehörenden Spiratio; daß demnach auch Vater und Sohn nicht zwei Principien, sondern ein einheitliches Princip des heiligen Geistes seien (Conc. Lugd. II: Aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. Aehnlich das Conc. Florent.; s. d. Art. Filioque). Es wird ferner in den kirchlichen Lehrentscheidungen wiederholt betont, daß nur der Hervorgang der zweiten göttlichen Person aus der ersten den Charakter der Generatio besitze, nicht aber der Hervorgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn; darum dürfe und müsse auch jene Sohn (oder genitus) genannt werden, während dieser Name dem heiligen Geiste ebenso wenig zukomme, wie der Name Vater (oder ingenitus). (Later. IV, c. 1: Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens. Florent. Decr. pro Jacob.: Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio. Symb. Conc. Tolet. XI, a. 675: Hic etiam Spiritus Sanctus nec ingenitus nec genitus creditur; ne aut si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus, aut si genitum, duos Filios praedicare monstremur; qui tamen nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur . . . Cum enim igitur haec tria sint unum et unum tria, est tamen unicuique personae manens sua proprietas. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero Sanctus processionem sine nativitate; vgl. d. Art. Trinität.) Aehnliche Sätze finden sich auch häufig bei den heiligen Vätern, welche zugleich hervorheben, daß der Hervorgang des heiligen Geistes für die menschliche Vernunft ein ebenso unergründliches Geheimniß sei, wie die Generatio Filii, und daß es aus demselben Grunde auch unmöglich sei, den zwischen beiden obwaltenden Unterschied (distinctio rationis ratiocinatae) irgendwie näher zu bestimmen oder aufzuhellen (Aug. s. o. De Trin. 1, 4. 7; C. Maxim. Arian. 2, 14, 1: Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur; quamvis omne procedat, quod nascitur . . . Haec scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio; vgl. Petav. De Trin. VII, 13. 14). Nur soviel ergebe sich aus den Andeutungen der heiligen Schrift, daß der Hervorgang des heiligen Geistes in der Liebe Gottes zu sich selbst, wie sie in dem Vater und dem Sohne nothwendig gegeben sei, sich gründe; daß der heilige Geist mithin die substantiale persönliche Liebe des Vaters und des Sohnes sei (processio per modum amoris); während der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater in der göttlichen Selbsterkenntniß wurzele (processio per modum intellectus), der Sohn demnach die persönliche Selbstaussprache (das substantielle Wort) des Vaters sei (vgl. Petav. l. c. c. 12; Anselm. Monol. 32 sqq.; Thom. Aq. 1, q. 27, a. 5; De Pot. q. 9, a. 9). Nach-

dem diese Lehre der Väter sowohl in dem Symbolum der elften Synode von Toledo (Caritas sive sanctitas amborum [Patris et Filii] dicitur Sp. S.) als auch in dem römischen Katechismus (P. I, c. 2, q. 10) Aufnahme gefunden, muß sie als ein feststehender kirchlicher Satz (veritas catholica) betrachtet werden. Die Scholastiker haben, nach dem Vorgange des heiligen Augustinus (De Trin. 9 u. 15), eine speculative Aufhellung und Begründung derselben versucht, indem sie auf die analogen Prozesse des menschlichen Erkennens und Liebens hinwiesen. Der erstere vollziehe sich so, daß in dem erkennenden Geiste ein Bild des Erkannten entstehe; wenn nun schon dieser Vorgang dem der Erzeugung eines gleichartigen Wesens, wie sie bei der physischen Generation stattfindet, ähnlich sei, so sei diese Analogie eine unvergleichlich vollkommenere bei dem Prozesse der göttlichen Selbsterkenntniß, dessen ewiges Product der aus dem Wesen des Vaters hervorgehende und demselben wesensgleiche Logos oder Sohn ist. Hingegen bedinge das Wollen oder Lieben eines Gegenstandes nicht die Hervorbringung eines Ebenbildes desselben in dem liebenden Geiste; vielmehr sei die Liebe eine auf den geliebten Gegenstand als solchen gerichtete Bewegung oder Thätigkeit des Willens, wodurch er den Besitz des letztern erstrebt oder freudig genießt. Das Product dieser Thätigkeit ist demnach nicht ein vom Geiste erzeugtes Bild des Objectes, sondern die dasselbe umfassende und genießende Liebe selbst. Ist nun der heilige Geist, wie der Glaube lehrt, die substantiale persönliche Selbstliebe Gottes, so erhellt, warum sein Hervorgang aus dem Vater und dem Sohne nicht (analogisch) als Generation bezeichnet werden könne; er ist wohl eine Mittheilung des göttlichen Wesens, aber nicht eine solche, deren Ziel die Hervorbringung eines wesensgleichen Bildes des Vaters und des Sohnes wäre. Eine irgendwie zutreffende Analogie hierfür kann auf geschöpflichem Gebiet nicht aufgewiesen werden. Aus diesem Grunde wird der Ursprung des heiligen Geistes in der Offenbarung lediglich unter den allgemeineren Begriff der Processio subsumirt ohne nähere Bestimmung der Ausgangsweise. Wie und warum derselbe in der Kirchenlehre unter dem (bildlichen) Begriffe der Spiration aufgefaßt werde, wurde oben bereits bemerkt (vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie IV, 493 ff.; Scheeben a. a. O. 839 ff.; Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885, 3 ff. 12 ff.). Weiteres über das wechselseitige Verhältniß der Generatio Filii und der Spiratio Spiritus S. s. in d. Art. Trinität; über die Beziehung des heiligen Geistes zur göttlichen Gnadenwirksamkeit vgl. d. Art. Gnade. [Simar.]

Geist, Orden und Congregationen vom heiligen Geiste. 1. Ein italienischer Ritterorden di Santo Spirito del retto desiderio wurde 1352 von Johanna I. gestiftet, als sie mit ihrem zweiten Gemahle Ludwig von Tarent am Pfingstfeste die Krone von Sicilien und Jerusalem erhielt. Der Orden, dessen Statuten Clemens VI. approbirte, zählte 60 Ritter und folgte der Regel des hl. Basilius. Die Mitglieder trugen als Ordenszeichen an sichtbarer Stelle einen in Form einer Liebesnestel geschlungenen Knoten, welcher nach einer bedeutenden Waffenthat gelöst und durch ein Bild des heiligen Geistes ersetzt wurde. Daraus bildete sich der populäre Name der Ritter vom Knoten (del Nodo). Der Orden erlosch nach dem Tode der Stifter. (Vgl. Moroni XLVIII, 68. LXVIII, 309; Helyot VIII, 314.)

2. Ein französischer Ritterorden du Saint-Esprit wurde 1578 in Nachahmung des genannten italienischen Ordens von Heinrich III. von Frankreich gegründet, da er Pfingsten 1573 zum Könige von Polen erwählt worden war und Pfingsten 1574 den Thron Frankreichs bestiegen hatte. Das Amt des Großmeisters wurde für immer mit der Krone verbunden; zu den Mitgliedern, deren Zahl anfänglich hundert nicht übersteigen sollte, gehörten vier Cardinäle, fünf Bischöfe oder sonstige Prälaten und Ritter aus altfranzösischem Adel, welche der katholischen Religion angehören mußten. Seit Heinrich IV. wurden auch auswärtige Prinzen zugelassen. Das achteckige Ordenskreuz hatte auf einer Seite die Taube als Symbol des heiligen Geistes, auf der andern Seite das Bild des heiligen Erzengels Michael; die Ordenskette bestand seit Heinrich IV. aus Lilien und dem Monogramm H, welche von Feuerzungen umgeben waren; auch der Mantel war mit Feuerzungen besetzt und wie beim italienischen Orden mit einem künstlichen Knoten geziert. Ursprünglich war für jeden Ritter eine Comturei bestimmt, Ludwig XIII. setzte aber 1624 jedem eine Pension von 1000 Thalern aus dem königlichen Schatze fest. Der Orden, welcher unter Ludwig XVIII. noch verliehen wurde, erlosch mit der Julirevolution. (Vgl. Du Chêne et Haudicquer de Blancourt, Recherches hist. de l'Ordre du Saint-Esprit, 2 vols., Par. 1696; Saint-Foix, Hist. de l'Ordre du Saint-Esprit, 3 vols., Par. 1767; Helyot VIII, 397.)

3. Die regulirten Chorherren vom heiligen Geiste in Venedig, dann die regulirten Chor- und Spitalherren vom heiligen Geiste in Montpellier und von Santo Spirito in Sassia zu Rom s. im Art. Canonici regulares n. 22 u. 11. [Streber.]

4. Die Congregation vom heiligen Geiste und vom unbefleckten Herzen Mariä für auswärtige Missionen entstand in ihrer gegenwärtigen Gestalt 1848 zu Paris, indem zwei bisher getrennte Congregationen in diesem Jahre unter einem Generalobern sich vereinigten. a. Die Congregation vom heiligen Geiste verdankt ihr Entstehen einem jungen Cleriker Desplace aus Rennes in Frankreich, welcher noch vor Empfang der Priesterweihe sich angeregt fühlte, arme Jünglinge

durch Unterricht, fromme Vorträge und zeitliche Unterstützung zum Priesterstande vorzubereiten. Er miethete für dieselben zu Paris in der Nähe der Sorbonne ein Haus, welchem er den Namen „Asyl der armen Schüler" gab. Nachdem er 1707 Priester geworden war, schlossen sich ihm einige fromme Geistliche an, und das Haus der armen Schüler verwandelte sich in ein Seminar, dessen Vorsteher und Lehrer bald darauf zum gemeinschaftlichen Leben und zur Beobachtung einer festen Regel sich verbanden. So entstand die Congregation vom heiligen Geiste zur Heranbildung von Clerikern. Kaum hatte Desplace zwei Jahre hindurch die kleine Genossenschaft als Oberer geleitet, als er durch einen heiligen Tod abberufen wurde. Sein Nachfolger wurde 1710 Bouic, eines der eifrigsten Mitglieder der Genossenschaft. Dieser noch junge Priester war von Gott berufen, während einer fünfzigjährigen Verwaltung, trotz der größten Hindernisse, seiner Congregation einen universellen Wirkungskreis anzuweisen. Bis zum Jahre 1723 hatte die Congregation von Almosen gelebt, welche die Mitglieder, nach dem Beispiele ihres frommen Stifters, selbst einzusammeln pflegten. Da fügte es Gott, daß ein Priester von St. Medard der Congregation ein bedeutendes Vermächtniß hinterließ. Dieses Geschenk brachte der Genossenschaft die erste heftige Verfolgung, indem die Jansenisten die Familie des Testators zu einem Prozesse veranlaßten und in den höheren Kreisen gegen die Congregation intriguirten, bis dieselbe endlich 1727 von Ludwig XV. Corporationsrechte erhielt. Nun nahm die Zahl der Wohlthäter zu; nicht nur die Assemblée du clergé leistete jährliche Beiträge, sondern auch von Seite des Königs und des hohen Adels wurden dem Institute bedeutende Zuwendungen gemacht. Für die wachsende Zahl der Mitglieder konnten neue Noviciate und Studienhäuser errichtet werden; Bouic erweiterte mit Genehmigung des Erzbischofs Ventimille du Luc von Paris die Statuten und richtete nun sein Augenmerk auch auf die Heranbildung von Missionaren für heidnische Länder. Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts war die Congregation, welche in Frankreich die Leitung vieler bischöflichen Seminare übernahm, auch zugleich im Stande, Priester nach China, Indien und Tonking zu senden, der französischen Regierung für Canada und Acadia seeleneifrige Geistliche zu erziehen und sich sogar zu verpflichten, fortwährend für die Niederlassungen in Cayenne unter der Oberleitung eines apostolischen Vicars zwanzig Priester zu unterhalten. Die Revolution zerstreute die Genossenschaft. Sie hatte den Trost, keinen der Ihrigen als Abtrünnigen zu beklagen; mehrere starben als Martyrer ihres Glaubens. Als Napoleon I. durch das Concordat von 1801 der französischen Kirche den Frieden zurückgab, that Bertaut, ein altes Mitglied der Congregation, die ersten Schritte, um die Genossenschaft wieder aufzurichten. Er eröffnete im J. 1804 ein kleines Seminar zur Heranbildung von Missionaren in Paris. Doch hatte dieses nur kurzen Bestand, da ein kaiserliches Decret vom Jahre 1809 wiederum alle religiösen Institute in Frankreich aufhob. Erst im J. 1816 ward durch königliche Ordonnanz der Congregation staatliche Anerkennung verliehen und das alte Mutterhaus in Paris zurückgegeben. Bald darauf übertrug die Regierung der Genossenschaft die Seelsorge auf allen französischen Colonien und wies die nothwendigen Summen für den Unterhalt der Missionare an. Endlich ertheilte im J. 1824 der heilige Stuhl den Regeln der Congregation seine Gutheißung und erklärte ausdrücklich, daß dieselben sehr geeignet seien, den heiligen Zweck des Instituts zu erreichen. Trotz all' dieser Begünstigungen von Seiten geistlicher und weltlicher Obrigkeit war es dennoch weder dem Generalobern Bertaut noch seinem Nachfolger Fourbinière möglich, bei fortdauerndem Mangel an Mitgliedern den weitgehenden Anforderungen genügend zu entsprechen, und als 1830 die Regierung der Congregation die bisher geleistete Unterstützung entzog, waren derselben auch noch die Mittel genommen, fernerhin Mitglieder für die Genossenschaft in genügender Zahl heranzubilden. Deßhalb sahen die Oberen sich gezwungen, die ihrer Leitung unterstellten Seelsorgsposten in den Colonien Weltpriestern anzuvertrauen, deren Erziehung sie nicht überwacht hatten, eine Maßregel, wodurch der Fortbestand der Congregation offenbar in Frage gestellt ward. Aber das Werk des frommen Desplace, das während eines Jahrhunderts so segensreiche Früchte getragen hatte, sollte nicht zu Grunde gehen; Gott hatte der Congregation Gehilfen bereitet und gab ihr neues Geistesleben durch die Vereinigung mit der 1841 gestifteten

b. **Congregation vom unbefleckten Herzen Mariä.** Diese ursprünglich zur Bekehrung der Negervölker Afrika's bestimmte Congregation verdankt ihr Entstehen dem aus dem Judenthum übergetretenen Franz Maria Paul Libermann. Jacob Libermann wurde am 12. April 1804 zu Zabern im Elsaß als Sohn des Rabbiners Lazarus Libermann geboren. Er wurde zum Rabbiner bestimmt und bezog die höhere Judenschule in Metz. Schon war sein älterer Bruder, welcher sich als Arzt in Straßburg niedergelassen hatte, 1824 zum Christenthum übergetreten, als 1826 auch zwei jüngere Brüder durch die Bemühungen des gelehrten Drach in Paris die Taufe empfingen. Jacob, welchen der Zweifel an seinem väterlichen Glauben zu einer bedenklichen Lectüre der Schriften Voltaire's und Rousseau's geführt hatte, eilte nun nach Paris und fand durch die Bemühungen Drachs Aufnahme im Colleg Stanislaus. Geistliche Exercitien führten ihn zur Wahrheit; am 24. December 1826 empfing er die Taufe, in welcher er seinen Namen Jacob mit den Namen Franz Maria Paul vertauschte.

Nach kurzer Prüfung entschloß er sich zum geistlichen Stande. Im Seminar von St. Sulpice erbaute der Neophyte seine Mitschüler durch engelgleiche Frömmigkeit und gewissenhaften Fleiß; zugleich verstand er es in überraschender Weise, alle für ihren Beruf zu begeistern und zu höherer Vollkommenheit anzueifern. Während er aber auf die höheren Weihen sich vorbereitete, machte ihn plötzlich ein epileptischer Anfall irregulär. Diese schreckliche Krankheit, welche gewöhnlich tiefe Schwermuth im Gefolge hat, raubte ihm keinen Augenblick die vollkommenste Ergebung in den göttlichen Willen, und er sprach sein Vertrauen, daß Gott nur aus erbarmender Liebe diese Prüfung über ihn verhängt habe, in so ergreifender Weise aus, daß die Obern ihm das Anerbieten machten, auf dem Landhause zu Issy, wo die Candidaten der Philosophie wohnten, auf unbestimmte Zeit seinen Aufenthalt zu nehmen. Während acht Jahren übte hier Libermann ein segensreiches Apostolat unter den Studirenden; die Obern konnten später erklären, daß seit Olier's Zeit kein größerer Eifer in St. Sulpice geherrscht habe, als in den Tagen, während welcher Libermann zu Issy sich aufhielt. Als darum die wiederhergestellte Congregation der Eudisten (s. d. Art.) einen Novizenmeister suchte, wurde Libermann, obwohl er nur die niedern Weihen hatte, von seinen Obern für dieses Amt in Vorschlag gebracht. Fast zwei Jahre wirkte Libermann in Rennes als Novizenmeister, bis er die Erkenntniß empfing, daß er zum Stifter einer neuen religiösen Genossenschaft berufen sei. In Issy hatte er nämlich im Seminar zwei Freunde zurückgelassen, Frederic Le Vavasseur, den Sohn eines Plantagenbesitzers auf der Insel Bourbon, und Eugen Tisserand aus S. Domingo, welche beide sich auf das Priesterthum vorbereiteten, um später für die Negersklaven wirken zu können. Die Directoren Pinault und Gallais von St. Sulpice billigten die Pläne der beiden Cleriker, und Pinault regte den Gedanken an, eine Congregation von Missionaren zu gründen, welche als Hauptzweck sich die Mission unter den Negern vorsetzen sollten. Die Angelegenheit wurde dem Gebete der Erzbruderschaft vom heiligsten Herzen Mariä empfohlen. Als Libermann von dem Plane Kenntniß erhielt, war er alsbald entschlossen, sich an dem Werke zu betheiligen; er legte seine Stelle in Rennes nieder und reiste in Begleitung des Subdiacons de la Brunière, welcher sich gleichfalls der Negermission widmen wollte, nach Rom, um der Propaganda die Angelegenheit vorzutragen. Sein geistlicher Vater, Paul Drach, der inzwischen Bibliothekar der Propaganda geworden war, führte ihn 1840 bei Papst Gregor XVI. ein, welcher nach Kenntnißnahme des Reisezweckes die bedeutungsvollen Worte sprach: „Dieser wird noch ein Heiliger werden." Ein volles Jahr brachte nun Libermann in der ewigen Stadt zu, um die Regeln und Constitutionen der beabsichtigten Genossenschaft auszuarbeiten und in Uebung der äußersten Armut, im Krankendienste und im Gebete sich vorzubereiten. Die Schwierigkeiten schienen so groß, daß sein Gefährte de la Brunière ihn verließ und sich der Gesellschaft der auswärtigen Missionen in Paris anschloß; er wirkte später in der Mandschurei und starb in der Tatarei den Martyrtod.

Endlich konnte Libermann der Propaganda seine Denkschrift unterbreiten. Er legte in derselben den Plan dar, eine Congregation von Priestern zu stiften, welche unter dem Schutze des Herzens Mariä den Negern in Afrika und Amerika Hilfe bringen sollten. Nach Wunsch der Bittsteller sollten die Missionare ihre Sendung vom heiligen Stuhle empfangen und unter der Jurisdiction der Propaganda stehen. Nach innen basirt die Congregation auf der genauen Durchführung des gemeinschaftlichen Lebens unter Localobern, so daß selbst in den kleinsten Missionsorten zwei Priester und einige Laienbrüder zusammenwohnen. Die täglichen Uebungen des Gebets, der Betrachtung, der Gewissenserforschung &c. sollen gemeinschaftlich gehalten werden. Nach dem Noviciat legen die Mitglieder die bloßen Versprechen der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ab (erst später wurden zeitweilige und ewige Gelübde eingeführt). Da die Mitglieder Besitzer ihres Patrimonialvermögens bleiben, so beschränkt sich die Beobachtung der Armut darauf, daß, solange sie in der Congregation leben, sie nicht zu Gunsten ihrer Person über Zeitliches verfügen und der persönlichen Verwaltung ihres Vermögens entsagen müssen, während die Genossenschaft für ihre zeitlichen Bedürfnisse Sorge trägt. Da das Leben auf den Missionen schon an und für sich ein Leben der Buße ist, so werden keine besonderen Abtödtungen vorgeschrieben, wogegen man von den Mitgliedern vor Allem Abtödtung des eigenen Urtheils und Willens fordert. Die Congregation besteht aus Priestern und Laienbrüdern. Letztere sollen als Gehilfen der ersteren an den apostolischen Arbeiten auch dadurch theilnehmen, daß sie die Dienste von Katecheten versehen und das Volk in Handwerken und im Landbau unterrichten. Der Präfect der Propaganda, Cardinal Fransoni, erachtete das Project als geeignet und trug Libermann auf, einen Bischof zu gewinnen, welcher als Protector der Congregation auftrete und ihre Leitung so lange übernehme, bis ein päpstliches Decret die Regeln approbiren könne. Gerade damals wandte der englische Benedictiner Collier, welcher zum apostolischen Vicar der Insel S. Mauritius ernannt worden war, sich nach Paris, um Mitarbeiter für das große Arbeitsfeld zu erlangen. Der Vorsteher von St. Sulpice machte ihn auf Libermann aufmerksam. Collier war sogleich bereit, das Protectorat der zu gründenden Congregation zu übernehmen, für den Unterhalt der Missionare zu sorgen und in seinem Sprengel ihnen alle Freiheit zu gewähren, damit sie den Vorschriften ihrer

Regel nachkommen könnten. Da ferner bei Libermann sich schon lange Zeit keine Krankheitserscheinungen mehr gezeigt hatten, erhielt er die Erlaubniß, die höheren Weihen zu empfangen. In der Kirche Mariä vom Siege zu Paris feierte er im September 1841 die erste heilige Messe und eröffnete am 27. September mit dem Priester Le Vavasseur und dem Subdiacon Collier das Noviciat in einem Landhause zu Neuville, welches Bischof Moland von Amiens dem Institute provisorisch angewiesen hatte. Bald darauf konnte dasselbe in die frühere Cistercienserabtei du Gard verlegt werden.

Die Tugenden der tiefsten Demuth, eines brennenden Seeleneifers und eines unbegrenzten Gottvertrauens, welche den Diener Gottes bisher in seinen Leiden und Kämpfen aufrecht erhalten hatten, waren auch jetzt, beim Beginn seiner Stiftung, die Waffen, mit denen er und seine ersten Genossen den Sieg über die größten Schwierigkeiten erlangten. In äußerster Armut und ohne sichtbare Stütze von außen hatte Libermann ein Werk begonnen, das selbst seinen Freunden anfangs unausführbar erschien; aber sein felsenfestes Vertrauen ward nicht zu Schanden. Der nothwendige Unterhalt für ihn und die Seinen fehlte keinen Augenblick, und als die Zahl derer, die sich im Noviciat meldeten, bald in überraschender Weise zunahm, da trug Gott Sorge, daß Allen das Nothwendige zu Theil ward. Schon im J. 1842 konnte Le Vavasseur nach viermonatlichem Noviciat sich als Missionar nach der Insel Bourbon begeben, nachdem der Priester Laval, als Begleiter des Bischofs Collier, die Congregation vom heiligen Herzen Mariä auf der Insel S. Mauritius begründet hatte. Diese beiden Missionsanstalten, die bis heute von der Congregation versehen werden, haben fortwährend segensreich unter den Negern gewirkt, nachdem ihre Begründer den Namen der Apostel der Schwarzen sich erworben hatten. Jetzt richtete Libermann seine Blicke auf die Westküste Afrika's. Im November 1843 begaben sich aus dem Noviciat Neuville sieben Missionare nach Senegambien und Guinea, um daselbst Niederlassungen zu gründen. Da kam die erste schwere Prüfung über die kaum entstandene Genossenschaft, eine Prüfung, welche das Herz des besorgten Obern auf's Tiefste verwundete. Kaum an der afrikanischen Küste gelandet, unterlagen fünf Missionare dem mörderischen Klima, während die beiden Ueberlebenden, aller menschlichen Hilfe beraubt, dasselbe Schicksal erwarteten. — Im folgenden Jahre empfing Libermann von der Propaganda die Aufforderung, einige Priester nach Haiti auf der Insel S. Domingo zu senden, um der dortigen Bevölkerung, die meist aus früheren Negersklaven bestand, geistliche Hilfe zu bringen. P. Tisserand übernahm mit drei Mitbrüdern die Sendung. Diese scheiterte indeß an der Feindseligkeit der von schismatischen Geistlichen irre geführten Regierung, welche die Missionare nach kurzem Aufenthalte nach Frankreich zurückzukehren zwang. Da man inzwischen erkannt hatte, daß das schnelle Hinsterben der im Jahre 1843 zuerst nach Afrika gesandten Missionare zum großen Theil eine Folge ihrer Unbekanntschaft mit den Vorsichtsmaßregeln war, welche Europäer in jenen Ländern beobachten müssen, so entschloß man sich mit großer Vorsicht im J. 1845, diese Mission wieder aufzunehmen. Aber auch jetzt verlangte Gott ein neues Opfer. P. Tisserand, der Mitbegründer der Congregation, welchen die Propaganda zum Präfecten dieser Mission ernannt hatte, eilte seinen Mitbrüdern voran und verlor am 8. December 1845 in Folge eines Schiffbruches sein Leben, so daß erst ein Jahr später die Bemühungen Libermanns für Afrika mit Erfolg gekrönt wurden. Nachdem im J. 1847 die Propaganda ein Mitglied der Congregation zum apostolischen Vicar für Senegambien und Guinea ernannt hatte, faßte der Orden festen Fuß in jenen Ländern, in denen er im Laufe der Zeit blühende Missionsstationen errichtete.

Nachdem die Congregation diese schweren Prüfungen überstanden hatte, kam endlich im Jahre 1848 der Zeitpunkt, in welchem ihr ein noch größerer Wirkungskreis und ein festerer Bestand durch ihre Verschmelzung mit der Congregation vom heiligen Geiste zu Theil werden sollte. Der eifrige Missionar Monet, der viele Jahre in Verbindung mit den Missionaren vom unbefleckten Herzen Mariä am Heil der Neger gearbeitet hatte, wurde in diesem Jahre zum Generalobern der Congregation vom heiligen Geiste erwählt, und es ward ihm zugleich die Oberleitung des Weltclerus in den französischen Colonien übertragen. Dieser fromme Priester, der stets die Vereinigung der beiden Congregationen gewünscht hatte, nahm die Würde nur unter der Bedingung an, daß ihm jederzeit der Rücktritt in die Stellung eines einfachen Missionar gestattet werde. Da auch von Seiten der Propaganda die Verschmelzung der beiden Congregationen gewünscht wurde, setzte der Nuntius Fornari in Paris am 25. Juni 1848 mit Libermann die Bedingungen fest, unter denen die Fusion stattfinden sollte. Man kam überein, daß die Congregation in der Folge den Namen Congregation vom heiligen Geiste und vom unbefleckten Herzen Mariä führe, und beschloß, daß die vom heiligen Stuhle approbirte Regel der Congregation vom heiligen Geiste von allen Mitgliedern der beiden Genossenschaften angenommen werde, jedoch mit der Clausel, daß das Gelübde der Armut und des gemeinschaftlichen Lebens in der von den Missionaren vom unbefleckten Herzen Mariä bisher geübten Weise in der Folge von allen Mitgliedern der Congregation beobachtet werde. In Bezug aber auf die Punkte, welche in der approbirten Regel nicht vorhergesehen seien, sollten noch nähere Bestimmungen getroffen werden. Es ist sehr begreiflich, daß bei Mitgliedern

beider Congregationen Beunruhigungen und Befürchtungen erwachten, während die beiden Generalobern, die nur das Wohl der Kirche im Auge hatten, sich vertrauensvoll der Entscheidung des heiligen Stuhles überließen. Der Generalobere Monet, welcher nur bedingungsweise seinen Posten übernommen, reichte alsbald die Bitte um Entlassung ein; er wurde zum apostolischen Vicar von Madagascar ernannt. Libermann aber wartete ruhig ab, was die Propaganda beschließen werde. Nachdem er seine Sache auch persönlich in Rom vertreten hatte, erlangte er die Bestätigung der Regeln mit den von ihm verlangten Modificationen und wurde nun einstimmig zum ersten Generalobern der Congregation vom heiligen Geiste und vom unbefleckten Herzen Mariä erwählt.

Nach Frankreich zurückgekehrt, bezog Libermann als Generaloberer das frühere Mutterhaus der Congregation vom heiligen Geiste zu Paris. Da er jetzt neben der Regierung der an Mitgliedern zahlreicheren Congregation auch noch die Oberleitung der bisher von der Congregation vom heiligen Geiste abhängigen Weltgeistlichkeit in den französischen Colonien übernehmen mußte, so trug er vor Allem Sorge, daß das für die Heranbildung desselben bestimmte Seminar vom heiligen Geiste, welches frühere Obere zugleich als Noviciat für ihre Congregation benutzt hatten, ausschließlich seiner Bestimmung zurückgegeben werde, worauf er das Haus du Gard zum alleinigen Noviciat der Congregation bestimmte. In den fünf Jahren, welche Libermann noch unter den Seinigen zubrachte, erschien er denselben als ein treues Abbild der beiden heiligen Ordensstifter Franz von Sales und Vincenz von Paul, die er, seitdem er Oberer geworden, zu seinen Patronen erwählt hatte. Mit väterlicher Sorge wachte er über seine Mitbrüder, weilte häufig im Noviciat du Gard und war fortwährend bemüht, durch Conferenzen, schriftlichen Verkehr und vor Allem durch sein heiliges Beispiel Seeleneifer und treue Observanz bei seinen Mitbrüdern zu fördern. Gleichwie der hl. Vincenz von Paul trug er auch noch Sorge, daß an den Orten, wo seine Congregation Niederlassungen hatte, sie den Ansprüchen auf geistlichen Beistand zu entsprechen suchte. Für die Weltgeistlichen ordnete er in denselben wöchentliche Conferenzen an und gab ihnen zu jeder Zeit Gelegenheit, geistliche Exercitien zu halten. Für das Volk errichtete er fromme Vereine und förderte durch geistliche Uebungen den Eifer in den weiblichen Genossenschaften. In den letzten Jahren gelang es dem unermüdlichen Obern auch noch, die Propaganda zu bestimmen, daß für die Missionen in den beiden Guineen und Senegambien apostolische Vicare ernannt wurden; überdieß bewog er die französische Regierung, für ihre Colonien drei Bischofssitze zu dotiren, wodurch der schädlichen Einmischung der weltlichen Behörden in die kirchliche Verwaltung ein Ende gemacht ward. Libermann befand sich bei seinen Novizen im Hause du Gard, als ihn im Anfange des Jahres 1852 seine letzte Krankheit befiel. Man brachte ihn nach Paris. Dort erbaute er seine Mitbrüder durch seine vollkommene Ergebung und sein demüthiges Gottvertrauen in den heftigsten Schmerzen, bis er am 2. Februar 1852 seine Seele in die Hände seines Gottes in demselben Augenblick zurückgab, als die Gemeinde im Chor der Kirche die Worte betete: Et exaltavit humiles. Seinem Wunsche gemäß fand Libermann seine letzte Ruhestätte in der Kirche des Noviciathauses du Gard. Der Seligsprechungsprozeß wurde in Paris 1868 eröffnet; Pius IX. ertheilte am 27. März 1876 das Placet für den Beginn des Prozesses in Rom; hiermit ist dem Diener Gottes der Titel Venerabilis verliehen.

Das Arbeitsfeld der Congregation vom heiligen Geiste und vom unbefleckten Herzen Mariä ist ein sehr umfassendes. a. Missionen unter den Heiden. In Afrika sind jetzt sechs Missionsbezirke errichtet, welche beinahe das ganze westliche Ufer von der Sahara an bis zum Cap der guten Hoffnung einnehmen, nämlich: die apostolische Präfectur Senegal, das apostolische Vicariat Senegambien, das apostolische Vicariat Sierra Leone, das apostolische Vicariat der beiden Guinea, die apostolische Präfectur Congo und die apostolische Präfectur Cunene und Cimbebasien in Südafrika, und endlich eine Mission in Zanguebar in Ostafrika. Obgleich diese Missionsstationen neuere Gründungen sind, so besitzen sie doch schon an den Küsten und im Innern Schulen und Waisenhäuser, Seminare für Heranbildung eines einheimischen Clerus, Hospitäler, Werkstätten und landwirthschaftliche Schulen für die Eingebornen, so daß an mehreren derselben sich bereits christliche Ortschaften gebildet haben. — b. Missionen auf den Colonien. Die Congregation ist von der französischen Regierung beauftragt, den Weltclerus für ihre Colonien heranzubilden; die Ausführung dieses Auftrags liegt dem Seminar vom heiligen Geiste in Paris ob. Zugleich sendet die Congregation auch eigene Mitglieder in diese Missionen. Außer dem Senegal versieht sie mit Priestern die afrikanischen Inseln Mayotte und Nossi-Be, die apostolische Präfectur Pondichery in Indien und das französische Gebiet von Cayenne in Südamerika. — Ebenso bildet die Congregation den Clerus für mehrere von Bischöfen verwaltete Colonien, nämlich für die Inseln Martinique, Guadeloupe und Bourbon, sowie für Saint-Pierre und Miquelon. Die Mitglieder der Genossenschaft leisten daselbst dem Weltclerus Beistand bei der Leitung von Erziehungshäusern und anderen wohlthätigen Anstalten. In ähnlicher Weise wirkt die Congregation auf den englischen Colonien S. Mauritius und Trinidad und endlich in der Republik Haiti auf S. Domingo und in den Vereinigten Staaten in Pennsylvanien und Arkansas. Im letztern Staat

leitet sie eine bedeutende Colonie von Emigranten. — c. Anstalten der Congregation in Europa. Neben den Häusern zur Heranbildung ihrer Mitglieder (kleines Seminar, großes Seminar und Noviciat) besitzt die Congregation Niederlassungen zu Paris, in der Bretagne und der Auvergne u. s. w., deren Mitglieder Aushilfe in der Seelsorge leisten oder ein ihrem Beruf entsprechendes Liebeswerk leiten. In Beauvais ist die Congregation mit der Direction der Erzbruderschaft vom heiligen Joseph beauftragt. Aehnliche Niederlassungen besitzt sie in Irland und Portugal, während einige in Deutschland begonnene Häuser ein Opfer des Culturkampfes geworden sind. In Rom, dem Sitz des Generalprocurators, hat die Congregation unter dem Namen „französisches Seminar" ein Institut für junge Geistliche gegründet, welche den Wunsch hegen, in der ewigen Stadt ihre Studien zu machen.

5. Die Hospitaliterinnen vom heiligen Geiste und die Töchter des heiligen Geistes s. im Art. Hospitaliterinnen.

[Hugues C. SS. R.]

Geisterseher, s. Spiritismus.

Geistesgaben, s. Charismen.

Geistliche, s. Clerus.

Geistliche Sachen (res ecclesiasticae) sind alle Gegenstände, zu deren Regelung die Kirche sich competent erklärt. Damit der Kreis derselben nicht zu sehr erweitert werde und nicht mittels des forum internum beinahe alle Beziehungen und Verhältnisse der Christen als „geistliche" erscheinen, ist es nothwendig, den Begriff der geistlichen Sachen dahin zu beschränken, daß darunter nur solche Gegenstände fallen, deren Normirung im Wege Rechtens die Kirche als ihr Recht ansieht, so daß sie über die in Rede stehenden Verhältnisse ebenso Rechtsgesetze erläßt, wie sie im äußern Rechtsbereich durch ihre Gerichte über eben dieselben Verhältnisse in Form Rechtens entscheidet und urtheilt. Mit der Erstarkung des kirchlichen Lebens erweiterte sich naturgemäß der Umfang der von der Kirche innerhalb ihres Rechtsbereiches bezogenen Lebensverhältnisse; derselbe nahm stetig ab, seitdem die einzelnen christlich gewordenen Reiche aus den verschiedensten, nicht immer reinen Motiven die Sphäre ihrer Macht zu erweitern strebten. Die Geschichte zeigt demnach den Umfang der kirchlichen Gerichtsbarkeit (s. d. Art.) als einen schwankenden. Zwei Sätze sind aber zum Verständnisse der Geschichte wie des geltenden Rechts immer vor Augen zu halten: 1. Die Kirche läßt in der Theorie die Unterscheidung von wesentlich und rein historisch geistlichen Sachen zu, in der Art, daß z. B. zu den ersteren der Glaube, die Sacramente, der Cult, die Ausübung und Uebertragung der Kirchengewalt im engern Sinne, zu letzteren die Rechtsverhältnisse der Cleriker, Streitsachen über das Kirchenvermögen, über die bürgerlichen Folgen der Ehe, über das Patronat, über Kirchenabgaben u. a. gerechnet werden. In der Praxis dagegen hält die Kirche den thatsächlich gegebenen Umfang der geistlichen Sachen als ihr Recht (jus quaesitum) fest und erklärt jede Schmälerung desselben als ein ihr angethanes Unrecht. 2. Die Kirche normirt die geistlichen Sachen nur nach ihrem Recht und bringt also bei Entscheidung derselben nur ihr Recht zur Anwendung. [R. v. Scherer.]

Geistliche Verwandtschaft, s. Verwandtschaft.

Gelasius, Name zweier Päpste. Gelasius I., dessen Pontificat vom 1. März 492 bis 19. November 496 in die Periode des Ostgotenkönigs Theodorich und somit in die des Sieges der Arianer fiel, sah sich genöthigt, den Byzantinern gegenüber die Suprematie des römischen Stuhles, den Manichäern und Pelagianern gegenüber die Reinheit des apostolischen Glaubens, den Arianern gegenüber die Unabhängigkeit der Kirche, den Ueberbleibseln des Heidenthums gegenüber die moralische Unbeflecktheit christlicher Sitte mit aller Strenge zu behaupten. Er verwarf die Submission des Patriarchen Euphemius von Constantinopel, so lange dieselbe nicht eine vollständige, und der Name des Acacius aus den Diptychen nicht ausgestrichen war. Er ließ die Bücher der Manichäer verbrennen, und weil sie den Genuß des Weines überhaupt verboten und aus diesem Grund den Genuß des heiligen Abendmahls nur unter Einer Gestalt vorschrieben, ordnete er den Genuß des heiligen Abendmahls unter beiden Gestalten an; er schied auf der römischen Synode des Jahres 496 auf Grundlage des alten Decretes von Papst Damasus neuerdings die canonischen Bücher der heiligen Schrift von den Apocryphen aus, setzte an Stelle der Lupercalien das bedeutungsvolle Fest Mariä Reinigung (Baron. Notae ad Martyr. Rom.), bestimmte für die priesterliche Ordination die Zeit der Quatemberfasten, suchte durch das Gesetz über die vierfache Bestimmung der kirchlichen Einkünfte (s. d. Art. Quarta) der Habsucht zu wehren und die apostolische Einfachheit zu erhalten, ordnete den Meßcanon (Sacramentarium Gelasianum, s. d. Art. Liturgien), schrieb einen Commentar zu den paulinischen Briefen, dichtete Hymnen, hielt Synoden (495 u. 496), lehrte und mahnte, strafte und ordnete und hinterließ so das Beispiel eines frommen, gelehrten, eifrigen und tüchtigen Papstes und Priesters. (Vgl. Thiel, Epist. Rom. Pontif., Brunsb. 1868, I, 285 sq.; Jaffé, Regesta Pont. Rom., ed. alt., I, 83 sq.; Thoenes, De Gelasio I Papa, Wiesb. 1873; Thiel, De decretali Gelasii Papae de recip. et non recip. libris, Brunsb. 1866; Friedrich, Drei Concilien aus der Merovingerzeit. Mit einem Anhang über das Decretum Gelasii, Bamberg 1867.)

Gelasius II. wurde am 24. Januar 1118 zum Nachfolger Papst Paschalis' II. erwählt und starb bereits nach einem Jahr und fünf Tagen am 29. Januar 1119 zu Clugny. Er stammte

aus Gaëta (daher Johann von Gaëta genannt) von edler Familie (der Crescentier) und ward erst Mönch zu Monte Cassino. Paschalis II. ernannte ihn zu seinem Kanzler und verwendete ihn als Rathgeber in seinem Kampfe mit dem treulosen Kaiser Heinrich V. Seine Wahl galt als Beweis, daß das Cardinalscollegium bei den Grundsätzen seines Vorgängers zu verharren gedenke; so erklärt sich die Wuth, mit welcher auf die Kunde von der vollzogenen Wahl Cencius Frangipani sich auf das Cardinalscollegium warf, den Neugewählten mißhandelte, zu Boden riß und mit Sporenstreichen blutig schlug, endlich an den Haaren nach seiner Behausung schleppte und dort in den Kerker warf. Mit Mühe gelang es den kirchlich Gesinnten, den Verwundeten zu befreien und mit den zum Theil lebensgefährlich verwundeten Cardinälen zur Krönung nach dem Lateran zu bringen. Ehe er aber consecrirt worden war, mußte er bei dem plötzlichen Anzuge Kaiser Heinrichs in stürmischer Nacht, von den Pfeilen der Römer verfolgt, zu Schiffe sich aus Rom flüchten, und da die Wogen zu heftig gingen, als daß der Papst mit seinem Gefolge nach Gaëta hätte entkommen können, mußte er nach Ardea sich begeben, wohin ihn der Cardinal Hugo von Alatro vom Strande auf seinem Rücken trug. Endlich bot Gaëta eine Zufluchtsstätte dar, während Heinrich V. den Erzbischof von Braga, Burdinus, als Gregor VIII. zum Gegenpapste erhob. Zu Gaëta wurde Gelasius auch am 10. März consecrirt. Als Heinrich wieder abgezogen war, kehrte Gelasius heimlich nach Rom zurück, stellte der Kirche von Ravenna die ihr 1106 wegen Ungehorsams entrissenen Bisthümer zurück und begab sich über Pisa, das er mit Metropolitanrechten versah, nach Corsica, das sich bei dieser Gelegenheit dem römischen Stuhle unterwarf, von da nach Genua, endlich, durch den berühmten Abt Suger von Ludwig VI. in Frankreich auf das Freundlichste aufgenommen, nach Clugny. Er gedachte in Reims eine große Synode zu halten und daselbst den langen Streit des sacerdotium et regnum durch Abgesandte aller Länder entscheiden zu lassen. Allein die Mühseligkeiten seines Pontificates brachten seinen Tod herbei. Er starb in Clugny, nachdem er den Cardinälen aufgetragen, den Cardinal Cono von Präneste (Palestrina), einen Deutschen, als den, welcher der schweren Last des Pontificates am meisten gewachsen sei, zu seinem Nachfolger zu wählen, und mit der frohen Zuversicht, durch mannhafte Ausdauer und das Opfer des eigenen Lebens die Kirche vor der Unterjochung durch militärische Uebermacht gerettet zu haben. (Vgl. die vom Cardinal Pandulfus verfaßte Lebensbeschreibung bei Muratori, Rer. ital. Scr. III, 1, 367 sq.; Watterich, Pontif. Rom. vitae II, 91 sq.; Migne, PP. lat. CLXIII, 473 sq.; dann Jaffé, Reg. Rom. Pontif., ed. alt., I, 775 sq.) [v. Höfler.]

Gelasius von Cyzicum, ein griechischer Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts, stammte aus der Stadt Cyzicum, auf der Südseite der Insel Cyzicus in der Propontis. Sein Vater wurde nachmals Priester in Cyzicum, der Sohn aber verfaßte um die Zeit des byzantinischen Kaisers Basiliscus (475—477) eine griechisch geschriebene Geschichte des ersten allgemeinen Concils von Nicäa (Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων). Er will dabei ziemlich viele Urkunden, welche früher Dalmatius, Bischof von Cyzicum, besessen, benutzt haben; aber seine ganze Arbeit ist eigentlich nur eine Compilation aus Eusebius, Socrates, Sozomenus und Theodoret; und was er nicht aus diesen genommen, ist mindestens zweifelhaft, häufig sogar offenbar falsch, z. B. Buch 2, Kap. 11—24 die Disputationen über die Trinität und den heiligen Geist; bekanntlich ist auf dem Nicänum die Lehre vom heiligen Geiste gar nicht verhandelt worden. Das fragliche Werk besteht aus drei Büchern, von denen die zwei ersten die eigentliche Geschichte des Concils von Nicäa, das dritte drei dazu gehörige Briefe des Kaisers Constantin enthält. Es ist zuerst griechisch und lateinisch von dem Schotten Robert Balfour im J. 1599 zu Paris in Quart herausgegeben, darauf in alle größeren Conciliensammlungen (z. B. von Harduin I, 345 sq.; Mansi II, 753 sq.; darnach bei Migne, PP. gr. LXXXV, 1179 sq.) aufgenommen worden. (Vgl. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques IV, 280.) [v. Hefele.]

Gelboe (Gilboa, גִּלְבֹּעַ, LXX und Joseph. Γελβουέ, Γελβοέ), im A. T. Gebirg im Stamme Issaschar, der nordöstliche Ausläufer des Gebirges Ephraim, streicht, etwa zwei Stunden breit, nach Südosten zum Jordanthal hin. Es war früher stark bewaldet (Jos. 17, 15), so daß sich die Canaaniter lange daselbst halten konnten (Jos. 17, 11. Richt. 1, 27). Jetzt ist es kahl und führt den Namen Djebel Fakûa. Die alte Benennung hat sich nur in dem Namen des Dörfchens Djilbôn erhalten. Auf dem westlichen Theil dieses Gebirgszuges wurde zwischen den Israeliten und den Philistern eine Schlacht geliefert, worin Saul sein Leben verlor (1 Sam. 28, 4; 31, 1. 2 Sam. 1, 6. 21). David in seiner Klage über Sauls und Jonathans Tod verwünscht die Berge Gelboe's (2 Sam. 1, 21). (Vgl. Schubert, Reise in's Morgenl. 3, 163; Robinson, Paläst. III, 388.) [Kaulen.]

Geld und Gewicht in der heiligen Schrift sind flüssige Begriffe, weil während des langen Zeitraumes, über welchen die biblischen Mittheilungen sich erstrecken, das dadurch Bezeichnete mancherlei Veränderungen erlitten hat. Sie müssen hier zusammen behandelt werden, insofern bei den Völkern der Bibel ursprünglich der Werth des Geldes nach dem Gewichte bestimmt wurde und demnach nur ein einziges Maß für beide bestand. — Im Alten Testament reicht die Erwähnung des Geldes bis nahe an die Zeit hinauf, in welcher zuerst das Geld als Tauschmittel üblich wurde. Von

einem eigentlichen Tauschhandel findet sich in der heiligen Schrift keine Spur mehr; die ersten Handelsgeschäfte, welche erwähnt werden, stammen aus einer Zeit, in welcher die babylonische Cultur schon zum Gebrauch des Geldes fortgeschritten war, und sind von dieser Cultur beeinflußt (Gen. 23, 15; vgl. 20, 16). Schon zur Patriarchenzeit sind die Edelmetalle das gewöhnliche Verkehrsmittel beim Handel, und zwar erscheint das Silber (Gen. 17, 12 hebr.) früher im Gebrauch als das Gold, welches letztere in den ersten Perioden der Offenbarungsgeschichte als Tauschmittel wenigstens nicht ausdrücklich genannt wird. Daher kommt wohl כֶּסֶף, gleich argentum, als Silberstück (Gen. 42, 25 כְּסָפִים), aber nicht זָהָב als Goldmünze vor. In der ältesten Zeit hat das biblische Geld jedenfalls noch den ursprünglichen, im Namen pecunia bezeichneten Charakter gehabt, wonach es bloß aus Barren bestand, denen durch Aufprägung irgend eines Bildes der Werth von einzelnen Häuptern Vieh beigelegt wurde. Ein solches Werthstück scheint die alte קְשִׂיטָה gewesen zu sein (Gen. 33, 19. Jos. 24, 32. Job 42, 11), für welche die LXX ἀμνός oder ἀμνάς setzen: ein Barren mit Lammesstempel. Da nun beim Barrengeld nicht so genau, wie bei Münzen, das bestimmte Maß eingehalten werden kann, so ward das Geld zuerst immer dargewogen, nicht dargezählt (Gen. 23, 16 וַיִּשְׁקֹל; Ex. 22, 16), und der betreffende Ausdruck wurde auch in einer Zeit beibehalten, da er vielleicht seine eigentliche Bedeutung schon verloren hatte (Js. 55, 2). Es läßt sich nämlich nicht bestimmen, wie lange diese Art des Tauschverkehrs bei den Israeliten gedauert hat, da aus der Zeit vor dem Exil weder Münzen der Israeliten, noch irgendwelche Nachrichten über solche erhalten sind. Es ist wohl wahrscheinlich, daß man im täglichen Verkehr die kleineren Stücke auf Treu und Glauben angenommen hat, ohne sie jedesmal auf die Wage zu legen; allein bei größeren Summen hat gewiß die Wage immer ihre Rolle gespielt, wie dieß auch auf alten ägyptischen Darstellungen zu sehen ist (Layard, Discoveries 602). Die älteste Einheit, wonach der Werth des Geldes bestimmt wurde, ist der Sekel (שֶׁקֶל, σίκλος, also nicht „Säckel"), der schon durch seinen Namen (von שָׁקַל wägen) anzeigt, daß er eine Gewichtseinheit darstellt. Als solche erscheint er sehr deutlich Gen. 24, 22 und noch deutlicher Jos. 7, 21, wo eine Zunge, d. h. eine Barre Goldes von fünfzig Sekel Gewicht genannt wird. Als Theilwerthe werden genannt בֶּקַע Gen. 24, 22. Ex. 38, 26, der halbe Sekel (LXX δραχμή), רֶבַע 1 Sam. 9, 8, der Viertelsekel, und גֵּרָה, der zwanzigste Theil eines Sekels, letzterer seiner Etymologie nach („Korn") unserm Gran = granum zu vergleichen. Erst in sehr später Zeit wird auch nach Drittelsekeln gerechnet (2 Esdr. 10, 32). Um die Norm dieser Einheit festzuhalten, war zur Zeit der jüdischen Selbständigkeit ein richtiger Sekel beim Heiligthum hinterlegt; dieß ist der heilige Sekel, der siclus sanctuarii, welcher Ex. 30, 13. Lev. 27, 25 ausdrücklich als Normalgewicht angegeben wird. In Babylonien und Assyrien hieß diese Norm „königlicher Sekel"; diese Bezeichnung ist 2 Sam. 14, 26 entweder nachgeahmt oder aus einem analogen spätern Gebrauch der Israeliten geflossen. Nach allem diesem ist der Begriff des Sekels, ähnlich wie bei uns der eines Pfund Sterling, eine imaginäre Größe, welche aber durch Ausprägung auch concrete Gestalt annehmen kann. Gewogen ward ursprünglich mit Steinen, welche das bestimmte Gewicht hatten; doch kommen Zach. 4, 10; 5, 8 auch bleierne und zinnerne Gewichte vor. Eine Mehrheit von Sekeln als Gewichtseinheiten ist zunächst die Mine (מָנֶה, μνᾶ, 3 Kön. 10, 17), welche 60 Sekel schwer war, dann das Talent (כִּכָּר, 4 Kön. 15, 19), welches 60 Minen oder 3600 Sekel umfaßte. Bei der Geldwährung war es anders, insofern hier die Mine nur 50 Sekel, das Talent also auch zu 60 Minen gerechnet nur 3000 Sekel begriff; wo also von Gold- oder Silbertalenten die Rede ist, wird immer das letztere verstanden. Die frühere Meinung, als habe die Mine 100 Sekel betragen (2 Par. 9, 16; vgl. 3 Kön. 10, 17), ist durch die Correctur des Schreibfehlers מֵאוֹת statt מָנוֹת beseitigt. Dieser Geld- und Gewichtsfuß war seiner Abstammung aus Babylonien wegen allen morgenländischen Systemen gemeinsam und machte daher auch den internationalen Verkehr möglich. Für die absolute Bestimmung nun der verschiedenen Größen stehen zwei Wege offen. Erstens ist in den assyrischen Palästen und zu Abydos eine Reihe von Gewichtsteinen in Gestalt von Löwen oder Enten aus Bronce oder Marmor gefunden worden (Layard, Discoveries 601; Journ. of the Roy. As. Soc. of Great-Brit. XVI, 1856, 215), welche durch aramäische Aufschriften ihr Gewicht angeben. Zweitens vergleicht Josephus an mehreren Stellen die hebräischen Gewichte mit den aus griechischen Staaten und dem römischen Reiche bekannten und macht so die Bestimmung der ersteren möglich. Nach beiden Quellen übereinstimmend muß der Sekel auf 16,37 Gramm, die Gewichtsmine demnach auf 982 Gramm, das Gewichtstalent auf 58,932 Kilogramm bestimmt werden. Bei der Geldwährung betrug die Mine 818,5 Gramm, das Talent 49,11 Kilogramm. Als die Israeliten nach Babylonien deportirt wurden, erfuhr aus dem oben angegebenen Grunde ihr Geld- und Gewichtssystem keine Aenderung; dagegen war hier in dieser Periode schon gemünztes Geld in Uebung, so daß nunmehr auch bei den Israeliten von einem eigentlichen Münzfuß die Rede sein kann, insofern sie die babylonischen Münzen gebrauchten. Bei letzteren aber war der Silberfuß anders, als der Goldfuß; bei der Ausprägung nämlich hatte man nicht bloß das Werthverhältniß der beiden Edelmetalle zu einander, sondern auch das praktische Bedürfniß der Handlichkeit im Auge be-

halten. Demnach wog seit dem Exil der heilige Sekel, d. i. die normale Silbermünzeinheit (daher auch kurzweg ἀργύριος, ἀργύριον genannt, Richt. 17, 3. Jer. 32, 9 LXX. Matth. 26, 15) 14,55 Gramm, die Mine 727,5 Gramm, das Silbertalent 43,65 Kilogramm; für die Goldwährung aber galt das oben angegebene Gewicht. Auf unser Geld reducirt, betrug der heilige Sekel 2,50 Mark, der Goldsekel 45 Mark, das Silbertalent 7500, das babylonische Goldtalent 135 000 Mark. Nach dem Exil trat insofern eine Aenderung ein, als die Israeliten nunmehr zum persischen Reich gehörten und deßhalb die persische Reichsmünze ebenfalls gebrauchen mußten. Aus dieser Zeit werden daher Dareiken (דַּרְכְּמוֹן, אֲדַרְכֹּן) neben den Minen und Sekeln als Verkehrsmittel erwähnt (1 Esdr. 2, 69; 8, 27. 2 Esdr. 7, 70, von dem späten Schriftsteller auch auf eine frühere Zeit angewandt, 1 Par. 29, 7); dieß waren Goldmünzen, welche nach heutiger Währung 22 Mark an Werth hatten. Silberne Dareiken, welche in der heiligen Schrift nicht erwähnt werden, hatten genau den Werth eines hebräischen heiligen Sekels. Den Golddareiken kamen 20 Silbermünzen gleich, welche σίγλοι hießen (Xen. Anab. 1, 5, 6), und welche die Israeliten nach ihrer Art zu rechnen auch Sekel nannten. Diese sind 2 Esdr. 5, 15 gemeint; wenn die Israeliten eine derselben an den Tempel steuerten, so ist damit vielleicht der Drittelsekel 2 Esdr. 10, 32 gemeint. In der macedonischen Periode cursirten auch bei den Juden die von Alexander eingeführten Münzen. Die Goldmünze, der Alexandreos, war der Dareike an Werth gleich; Silbermünzen waren Drachmen, Doppeldrachmen und Vierdrachmenstücke nach dem attischen Münzfuße, also Münzen von 4,366, 8,73 und 17,46 Gramm Gewicht im Werthe von 0,76, 1,52 und 3,04 Mark. Theilmünzen der Drachme waren die λεπτά oder minuta, deren Werth auch nach Marc. 12, 42 nicht genau bestimmt werden kann, da hier der Ausdruck allgemein für kleine Kupfermünze gebraucht wird. Die Tetradrachme, auch Stater genannt, als die Hauptverkehrsmünze, wurde auch in den palästinensischen Städten ausgeprägt; das gothaische Münzcabinet besitzt zwei, welche in Bethsean oder Scythopolis geschlagen sind. So blieb es auch unter der Herrschaft der Lagiden und Seleuciden, unter den Asmonäern und der idumäischen Dynastie. Während aller dieser Zeit und noch später galt die Tetradrachme einem heiligen Sekel gleich, und auf diese Weise konnten die Juden ihre alte Münzrechnung mit der neueren in Einklang bringen. Die jährliche Tempelsteuer von einem halben Sekel ward nun mit der Doppeldrachme und für zwei Personen mit dem Stater entrichtet (2 Mach. 4, 19; 10, 20; 12, 43. Tob. 5, 15 gr. Matth. 17, 23. 26. Luc. 15, 8. Apg. 19, 19). Die nationale Erhebung unter den Asmonäern brachte auch hier eine Aenderung, insofern zuerst Simon von dem ihm durch Antiochus Sidetes förmlich zugestandenen Münzrecht (1 Mach. 15, 6) Gebrauch machte und Münzen mit nationalem Typus herstellen ließ. Von ihm sind noch Silbermünzen aus den Jahren 138—135 v. Chr. vorhanden. Es sind ganze, halbe und Viertel-Sekel. Erstere tragen auf dem Avers einen Kelch, darüber den Buchstaben א, d. h. Jahr eins, mit der Umschrift שקל ישראל, auf dem Revers eine dreiblütige Lilie mit der Umschrift ירושלם הקדש. Der halbe Sekel gleicht dem Ganzstück bis auf die Umschrift des Averses, welche חצי השקל, „halber Sekel“ heißt. Beide sind auch aus dem Jahr 2, 3 und 4, d. h. 137, 136, 135 v. Chr., vorhanden, aus letzterm Jahre auch in Kupfer ausgeprägt, dem, wie es scheint, aus Noth der Silberwerth im Zwangscurs beigelegt wurde. Die Viertelsekel sind nur aus dem Jahre 135 vorhanden; sie tragen neben verschiedenen Symbolen die Aufschriften שנת ארבע רביע, „im vierten Jahr, ein Viertel“, und לגאלת ציון, „der Befreiung Sions“. Aehnliche Münzen gibt es von Johannes Hyrkanus, von Aristobulus und von Alexander Jannäus. Sie haben sämmtlich den althebräischen Schriftzug beibehalten, der noch keine Aehnlichkeit mit der Quadratschrift zeigt. Das Gewicht des Silbersekels beträgt durchschnittlich 14,55 Gramm, so daß der alte Münzfuß wiederhergestellt erscheint. Aus der Regentschaft der Salome Alexandra sind Münzen mit griechischer und hebräischer Aufschrift vorhanden, ebenso aus der Zeit Alexanders II. Der Bruder des letztern, Antigonus, hat Münzen mit den Aufschriften ΒΑCΙΛΕΩC ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ, „Königs Antigonus“, und מתתיה הכה(ן הגדל וחבר ה)יהדי(ם), „Mathathias, der Hohepriester, und die Genossenschaft der Juden“, hinterlassen. Von Herodes I. gibt es nur Münzen mit symbolischer Prägung und der Aufschrift ΗΡΩΔΟΥ ΒΑCΙΛΕΩC. Die Münzen seiner Söhne tragen die Bezeichnung ΗΡΩΔΟΥ ΕΘΝΑΡΧΟΥ. Auch Herodes Agrippa I. hat bloß die griechische Legende ΒΑCΙΛΕΩC ΑΓΡΙΠΠΑ neben symbolischen Typen anbringen lassen. Inzwischen war aber Palästina in die Gewalt der Römer gekommen, und so cursirte bald auch allenthalben römisches Geld auf dem Schauplatz der Offenbarung. Dieses wird daher vorzugsweise im Neuen Testament genannt. Die Einheit war hier das As (Matth. 10, 29), dessen Werth zu damaliger Zeit äußerst herabgesunken war, so daß es im griechischen Text nur unter der Diminutivbezeichnung ἀσσάριον vorkommt (Matth. 10, 29. Luc. 12, 6). Es war damals eine Kupfermünze von 4,5 Pfennig Werth nach unserm Gelde. Das As zerfiel in Theilstücke, wovon in der heiligen Schrift nur der quadrans (κοδράντης), das Viertelas (Matth. 5, 26. Marc. 12, 42), genannt wird. Mehrheiten desselben waren der dipondius, der in der Vulgata Luc. 12, 6 für δύο ἀσσάρια gesetzt ist, und der denarius, eine Silbermünze, welche ursprünglich zehn, damals aber sechszehn As repräsentirte. Der Münzwerth der letzteren war

seit 217 v. Chr. bei einem Gewicht von 3,90 Gramm 70 Pfennig unserer Währung. Seitdem die Römer in Griechenland Eroberungen gemacht hatten, ward der Denar officiell der Drachme gleichgesetzt und bildete nun eine internationale Münze für den Weltverkehr. Hiermit war den Juden in Palästina ein Mittel geboten, die beiden bei ihnen schon vorhandenen Münzwährungen mit der römischen auszugleichen, und auch die römische Obrigkeit ließ die vorhandenen Münzen ruhig cursiren. Hiervon gibt das Neue Testament ein deutliches Bild. Die Abgaben an den Tempel, welche schon vor der römischen Occupation eingeführt waren, und die Opfer im Tempel geschehen in griechischer Münze (Matth. 17, 23. Marc. 12, 42. Luc. 21, 2), die Steuern an die römische Obrigkeit aber in römischem Gelde (Matth. 22, 19. Marc. 12, 15. Luc. 20, 24). Eine Bezahlung aus dem Tempelschatz geschieht nach Sekeln (Matth. 26, 15). Im Geschäft, im Handel, im Taglohn wird römisches Geld verwendet (Matth. 10, 29; 20, 2. Marc. 14, 5. Luc. 12, 6. Joh. 6, 7; 12, 5). In seinen Gleichnissen braucht der Herr noch die volksmäßigen Anschauungen von Talent (Matth. 18, 24; 25, 15) und Mine (Luc. 19, 13), die wohl kaum je in concreter Rechnung vorgekommen sind, obwohl die Römer den Werth des Talents auf 6000 Drachmen oder Denare bestimmt hatten. In nachbiblischer Zeit lebte noch einmal ein älteres Münzsystem wieder auf, indem die Aufrührer Eleasar, Simon und Bar-Cochba wieder Silber- und Kupfermünzen in Gestalt der machabäischen Sekel, auch mit symbolischem Gepräge und althebräischer Legende anfertigen ließen. Die Gewichtssysteme der verschiedenen Mächte, unter welchen die Juden seit der Perserherrschaft standen, finden in der heiligen Schrift nur noch selten Erwähnung. Die Joh. 12, 3; 19, 39 vorkommende λίτρα oder libra ist das römische Pfund, das 327,45 Gramm unseres Gewichtes enthielt. (Vgl. Levy, Geschichte der jüdischen Münzen, Breslau 1862; Brandis, Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien, Berlin 1866; Hager, Die Münzen der Bibel, Stuttgart 1868; Erman, Kurze Uebersicht der Münzgesch. Palästina's, in der Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins II, 1879, 75; Schrader, Die Keilinschr. u. das A. T. 142, und Artt. Gold, Mine, Sekel in Riehms Handwörterb. des bibl. Alterth., Bielef. u. Leipzig 1884.) [Kaulen.]

Geldstrafen sind nicht auf kirchlichem Boden erwachsen; die Kirche nahm aber keinen Anstand, einerseits die staatliche Anwendung von Geldstrafen in besonders schweren Fällen der Störung der kirchlichen Ordnung, insbesondere Idololatrie und Häresie, schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kaiserzeit lebendig zu erhalten, andererseits im eigenen Forum Geldstrafen zu verhängen. Letzteres geschah zunächst in der Form der Redemtionen. Darunter versteht man die Ablösung der verdienten canonischen Buße durch Geld und Geldeswerth. Es läßt sich nicht läugnen, daß dieser Gebrauch an die germanische Sitte des Wehr- und Bußgeldes anknüpfte; er findet sich zuerst in angelsächsischen Pönitentialien (Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1883, 145 ff.). Mißbrauch lag nirgends näher als hier. Den Gedanken, daß durch Zahlung von Geld die Sünde juristisch möglich gemacht würde, wies die Kirche immer entschieden ab. — Die für gewisse Verbrechen, besonders Sacrileg, zu zahlenden Strafgelder hießen Composition (s. d. Art.). — Eine andere Form von Geldstrafen sind die Gerichtsbußen, welche mit anderen Sporteln ein Einkommen des Richters bilden, sie sind eine Reception des weltlichen Institutes der Banngelder. In dieser Form wurden Geldstrafen besonders in den Sendgerichten verhängt, wobei mancher Unfug geschah. — Eine innere rechtliche Begründung eignet den Geldstrafen im Gebiete des canonischen Rechts nur, um positiven Ungehorsam gegen eine richterliche Verfügung zu strafen, also vorzüglich als Contumacialstrafe, und überall dort, wo in der Verwaltung kirchlichen Gutes ein Unrecht begangen wurde; deßhalb vertritt aber die Geldstrafe noch nicht die immer nothwendige Restitution. Ebenso ist die Bestimmung, daß die Beneficialfrüchte wegen Vernachlässigung der Residenzpflicht und des Breviergebetes ganz oder theilweise nicht verdient werden, mit einer Geldstrafe nicht zu verwechseln. Wahrhaft reformatorisch sind auch hier die Beschlüsse von Trient. Der schnöde Unfug, daß Zahlung der Buße weitere Straflosigkeit verbürgte und nur den Eigennutz ungerechter Richter nährte (Gravamina Nat. germ., 1521, a. 67. 75), ward gründlich beseitigt durch die Bestimmung, daß insbesondere die Concubinariern auferlegten Geldstrafen nicht dem Richter zufallen, sondern zu frommen Zwecken verwendet werden müssen (Sess. XXV, De ref. c. 14). Dieß hat analog bei allen Geldstrafen Platz gegriffen, und die Synode von Benevent verordnete 1693, tit. 53 (Coll. Lac. I, 88) sehr passend, daß die eingehenden Strafgelder ordentlich zu verrechnen und vorzüglich für fromme Zwecke in der Heimat der Bestraften zu verwenden seien. Der arbiträren Anwendung von Geldstrafen als Ordnungsstrafen steht auch heute nichts entgegen (Trid. l. c. c. 3). — Die neueren deutschen Staatsgesetze beschränken die Auflage von Geldstrafen dadurch, daß sie allein Kirchendienern gegenüber gestattet werden, sowie durch Festsetzung einer Maximalgrenze (30 Thaler, preuß. Ges. 12. Mai 1873 § 4, hess. Ges. 23. April 1875 a. 6; 40 Gulden, württemb. Ges. 30. Jan. 1862 a. 6), oder verlangen die Intimation einer jeden bedeutenden Geldstrafe an die Staatsregierung (über 20 Thaler cit. preuß. Ges. § 7, hess. Ges. a. 8; über 15 Gulden ang. würtemb. Ges.), oder erklären die Verhängung von Geldstrafen als nur durch die Staatsbehörden nach gepflogener Prüfung des Vorganges exequirbar (bad. Ges. 9. Oct. 1860 § 16), oder schließen endlich

dieselben völlig aus (sächs. Ges. 23. Aug. 1876 § 7). — Die vom Tridentinum (Sess. IV, De ed. et usu s. libr.) erneuerte Verfügung der fünften Lateransynode Sess. X, wonach der Druck nicht censurirter Bücher mit 100 Ducaten bestraft wird, ist antiquirt. — Was Eingangs von der Geldstrafe bemerkt worden, gilt in erhöhtem Maße von der Confiscation. Sie konnte nur in einer Zeit verhängt werden, da Staat und Kirche nur zwei Seiten Einer Gesellschaft waren. In Folge Assassinats (c. 1 in VI, 5, 4) und Duells (Trid. Sess. XXV, De ref. c. 19) sollte sie von selbst eintreten. Diese Strafe gehört der Geschichte an. (Vgl. Kober, Die Geldstrafen im Kirchenrecht, in der Tübinger Theol. Quartalschr. LXIII, 1881, 3—76.) [R. v. Scherer.]

Gelegenheit zur Sünde gehört als theologischer Begriff zu den äußeren Quellen der Sünde. Dem Wortlaute nach wäre darunter jeder äußere Umstand (Person oder Sache) zu verstehen, welcher die Sünde dem Menschen gleichsam in den Weg legt, ihm also Anlaß werden kann, zu sündigen. Für sein sittliches Verhalten kann sie nur dann in Betracht kommen, wenn sie eine wirkliche Gefahr zur Sünde mit sich führt. Deßhalb wird sie gewöhnlich definirt als ein äußerer Umstand (oder Zusammenfluß von äußeren Umständen), welcher den Menschen in Gefahr bringt, zu sündigen. — Aus der Pflicht, die Sünde überhaupt zu meiden, entspringt die Pflicht, alle ernstlichen Sündengefahren zu meiden oder doch wirksam zu paralysiren. Die betreffenden Grundsätze lauten: 1. Einer großen Gefahr zu sündigen sich ohne genügenden Grund auszusetzen, ist unerlaubt; mit genügendem Grunde ist es unter der Bedingung erlaubt, daß und solange dabei wirksame Mittel zur Verhütung der Sünde angewendet werden. 2. Einer geringen, aber immerhin noch wirklichen Gefahr sich auszusetzen, ist erlaubt, wenn irgend ein Grund dazu vorliegt oder geeignete Mittel zur Verhütung der Sünde angewendet werden. 3. Ist die Gefahr so gering, daß sie der bloßen Möglichkeit zu sündigen gleichsteht, so bedarf es weder jenes Grundes, noch dieser Mittel. — Das sittliche Verhalten bezüglich der Gelegenheit zur Sünde muß nach diesen Grundsätzen bestimmt werden. Zur genauern Anwendung derselben theilt man die Gelegenheit ein 1. je nachdem die mit ihr verbundene Gefahr zu sündigen groß oder gering ist, mit anderen Worten, je nachdem die wirkliche Begehung der Sünde sehr wahrscheinlich (vielleicht gar moralisch gewiß) oder unwahrscheinlich ist, in die nächste und die entfernte Gelegenheit (occasio proxima und remota). Die hohe Wahrscheinlichkeit (oder moralische Gewißheit) der Sünde kann in der Gelegenheit selbst ihren Grund haben, so daß diese ihrer Natur nach und darum durchweg alle Menschen in große Gefahr bringt (z. B. das Betrachten sehr obscöner Bilder), oder in der persönlichen Schwäche einzelner Menschen, so daß die aus ihr entspringende Gefahr nur für diese groß ist (z. B. für Trunksüchtige das lange Verweilen im Wirthshause); daher die Unterscheidung der nächsten Gelegenheit in natürliche und persönliche (proxima per se, absolute, und per accidens, relative). Es ist einleuchtend, daß eine ihrer Natur nach nächste Gelegenheit für einen sittlich starken und vorsichtigen Menschen nur eine entfernte, und umgekehrt eine an sich ferne Gelegenheit für einen schwachen und leichtsinnigen Menschen eine nächste sein kann. Das Urtheil, ob eine bestimmte Gelegenheit für einen bestimmten Menschen als nächste Gelegenheit anzusehen sei, gewinnt man a. am sichersten a posteriori aus dem Vorleben dieser Person; es ist affirmativ zu fällen, wenn dieselbe früher in der gleichen Gelegenheit meistens (so die eine Ansicht) oder doch häufig (so die andere Ansicht) zum Falle kam; oder b. a priori aus der Stärke des im Gegenstande selbst liegenden Reizes einer- und der Reizbarkeit, Schwäche &c. der betreffenden Person andererseits. Weiter unterscheidet man 2. die gegenwärtige und die abwesende Gelegenheit (praesens, in esse und absens, non in esse), je nachdem der Mensch sich actuell in derselben befindet oder nicht; endlich 3. die freiwillige und die unfreiwillige Gelegenheit (libera, voluntaria und necessaria, involuntaria), je nachdem es dem Betreffenden freisteht, die Gelegenheit aufzugeben, bezw. zu meiden oder nicht. Unfreiwillig nennt man die Gelegenheit nicht bloß dann, wenn das Aufgeben bezw. Meiden derselben absolut unmöglich ist (physice necessaria), sondern auch dann, wenn es nicht ohne Pflichtverletzung (Sünde) oder bedeutende Schädigung (der Ehre, der Gesundheit, des Vermögens) zu ermöglichen wäre (moraliter necessaria). — Die Anwendung der angeführten Grundsätze auf die verschiedenen Arten der Gelegenheit ist folgende. 1. Das freiwillige Aufsuchen oder Festhalten einer (natürlich oder persönlich) nächsten Gelegenheit ist unerlaubt, denn es bekundet, wenn nicht den Willen zu sündigen, so doch ein vermessenes Vertrauen auf die Gnade Gottes und die eigene Kraft. 2. Das unfreiwillige Aufsuchen oder Festhalten einer nächsten Gelegenheit ist erlaubt, auch wenn es absolut nicht unmöglich wäre, dieß zu unterlassen, verpflichtet dann aber, die zur Verhütung der Sünde geeigneten Mittel in wirksame Anwendung zu bringen (die nächste Gelegenheit in die entfernte umzuwandeln, wie die Schule sich ausdrückt). Denn wer einen positiven, der Größe der Gefahr entsprechenden Grund hat, die Gelegenheit nicht zu fliehen, der darf mit ganzer Zuversicht vertrauen, daß Gott ihn vor der Sünde bewahren werde, wenn er die Mittel mit Ernst und Ausdauer gebraucht. Dieß ist nach 1 Cor. 10, 13 gewiß; wenn daher jemand ungeachtet dieser Mittel es nicht dahin bringt, die Gelegenheitssünde zu meiden, so wird man urtheilen müssen, daß entweder diese Gelegenheit für ihn in Wirklichkeit nicht moralisch nothwendig, also nicht

unfreiwillig sei, oder daß er die für ihn geeigneten bezw. nothwendigen Mittel nicht oder nicht in der richtigen Weise oder nicht mit Ausdauer angewendet habe. Als geeignet und darum bezw. nothwendig müssen diejenigen Mittel gelten, welche a. das Aufsuchen oder Festhalten der Gelegenheit möglichst beschränken; welche b. die durch die Gelegenheit gereizte Leidenschaft abschwächen (Abtödtung, Uebung der entgegenstehenden Tugend); welche c. die geistigen Kräfte zur Ueberwindung der Versuchung stärken (Gebet in der Gelegenheit, Betrachtung der ewigen Wahrheiten, Anschluß an einen erfahrenen und frommen Beichtvater, fleißiger Empfang der heiligen Sacramente). 3. Das Aufsuchen oder Festhalten einer entfernten Gelegenheit ist erlaubt, wenn dazu ein bestimmter Grund vorliegt und der Betreffende die dabei etwa auftauchenden Versuchungen zurückzuweisen entschlossen ist. Diese Regel ergibt sich, gleich den vorhergehenden, aus der allgemeinen Pflicht, die Sünde zu meiden, gilt darum auch für die Gelegenheit zur läßlichen Sünde. Wenn manche Auctoren das Aufsuchen und Festhalten der entfernten Gelegenheit ohne alle Einschränkung und Bedingung gestatten, so setzen sie das Vorhandensein eines angemessenen Grundes voraus (bei der läßlichen Sünde genügt die Nützlichkeit und Ehrenhaftigkeit der Sache selbst), oder sie haben eine sehr geringe Gefahr im Auge, die sich von der bloßen Möglichkeit zu sündigen kaum unterscheidet. 4. Diese Regeln verpflichten, wenn es sich um die nächste Gelegenheit zur Todsünde handelt, sub gravi. Denn wer sub gravi zu einem Zwecke, der ist auch sub gravi zu den für diesen Zweck nothwendigen Mitteln verpflichtet. In allen übrigen Fällen kann nur von einer Verpflichtung sub levi Rede sein. (Vgl. außer den Moralisten [Casuisten] und Pastoralisten: Pickert, Das dreifache Pastoralkreuz, Paderborn 1870; Berardi, De recidivis et occasionariis, ed. 2, Faventiae 1877; Aertnys, Fasciculus theologiae moralis tractans de occasionariis et recidivis etc., ed. 2, Tornaci 1883.) [Funcke.]

Gelobt sei Jesus Christus (Laudetur Jesus Christus) ist eine Formel, mit der sich viele Christen zu grüßen pflegen, wenn sie einander auf der Straße begegnen oder in ein Haus eintreten, oder ein Haus verlassen. Der Gegrüßte erwiedert hierauf: In Ewigkeit (In aeternum, In saecula, Amen, Semper). Um diese Grußweise zu verbreiten, verlieh Papst Sixtus V. (Redditurí) jedem Gläubigen, so oft er in solcher Weise andächtig grüßt oder begrüßt antwortet, Ablaß von 50 Tagen. Wer diese Grußweise sich zur Gewohnheit macht, ist sogar durch dieselbe päpstliche Constitution in der Sterbstunde mit vollkommenem Ablasse begnadigt, wenn er den Namen Jesu andächtig und reumüthig mündlich oder (so er es mündlich nicht mehr thun kann) wenigstens im Herzen anruft. Auch sind Predigern, welche hierzu aufmuntern, dieselben Ablässe verliehen. — Offenbar liegt dieser frommen Sitte die Ueberzeugung zu Grund, daß Jesus der Eckstein unseres Glaubens ist und uns daher auch in allem Thun und Lassen vorschweben soll. Es verräth wahrlich keine Bildung, wenn in unseren Tagen diese schöne Sitte unter den sogen. gebildeten Ständen als gemein gemieden wird. — Das christliche Alterthum hatte ähnliche Formeln. So kommt bei Augustin der Ruf vor: Christo laudes (Serm. 323, al. 32 De div.). Chrysostomus begann seine Predigten öfters mit dem Spruche: Gott sei gepriesen (Hom. 13 ad pop. Antioch.). [F. X. Schmid.]

Gelübde ist nach der kurzen aber treffenden Definition des hl. Thomas ein Gott gemachtes Versprechen (promissio Deo facta, 2, 2, q. 88, a. 1. 2), oder, weitläufiger erklärt, ein Act der Gottesverehrung (cultus latriae), welcher darin besteht, daß jemand Gott gegenüber eine Verpflichtung selbst sich auferlegt. In der Regel werden zwar bei der Begriffsbestimmung des Gelübdes noch verschiedene Zusätze gemacht, allein diese sind überflüssig, zum Theil sogar unrichtig. Ueberflüssig ist es insbesondere, hervorzuheben, daß jedes Gott gemachte Versprechen de bono meliori, d. h. besser als sein contradictorischer Gegensatz sein muß. Denn soll in dem Gelübde ein besonderer Act der Gottesverehrung enthalten sein, so versteht es sich von selbst, daß Gott durch das abgelegte Versprechen mehr geehrt werden muß, als wäre ein solches Versprechen nicht gemacht worden. Unrichtig aber ist es, wenn als Gegenstand des Gelübdes nur freiwillige, d. h. durch kein Gebot vorgeschriebene, bezw. durch kein Verbot bereits verbotenen Werke zugelassen werden. Denn auch die gesetzmäßige That bezw. Unterlassung erhält dadurch, daß sie zum Gegenstande eines Gelübdes gemacht wird, zu der ihr eigenthümlichen sittlichen Qualität noch den Charakter eines religiösen Actes (actus virtutis religionis), speciell des cultus latriae (Linzer Theol. Quart.-Schr. 1886, 110). Zum Wesen des Gelübdes gehört somit streng genommen nur, daß es ein wirklich bindendes Versprechen ist, und daß dieses Versprechen Gott gemacht wird. Ein bindendes Versprechen hat auf Seiten des Versprechenden zur nothwendigen Voraussetzung die genügende Erkenntniß dessen, was versprochen wird, sowie andererseits die freiwillige Zustimmung zu dem Versprochenen. Unzurechnungsfähigkeit, wesentlicher Irrthum und ungerechter äußerer Zwang lassen daher zweifellos ein Gelübde nicht zu Stande kommen. Im Uebrigen wird das erforderliche Maß der Erkenntniß und Freiwilligkeit nach der größern oder geringern Tragweite eines Gelübdes zu bemessen sein. Von diesem Gesichtspunkte aus hat die Kirche für die besonders weittragenden sogen. feierlichen Gelübde auch besondere Cautelen getroffen (s. u.). Auf Seiten desjenigen, dem ein Versprechen gemacht wird, ist zur bindenden Gültigkeit des Versprechungsvertrages die Annahme des Versprechens

erforderlich (Lehmkuhl, Theol. moral. I, n. 1081); jedoch läßt sich dieß auf das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht übertragen. Uebrigens liegt eine generelle Acceptation aller Gelübde, bei denen die erforderlichen Bedingungen vorhanden sind, in den Stellen der heiligen Schrift ausgesprochen, an welchen die Verbindlichkeit des Gelübdes ausdrücklich erklärt wird (Num. 30, 3 ff. Deut. 23, 21. 23. Eccl. 5, 3 f. Spr. 20, 25), sowie in der kirchlichen Lehre von der Verbindlichkeit der Gelübde. Jedes Gelübde als Act der Gottesverehrung muß direct Gott selbst dargebracht werden. Daher ist ein der Mutter Gottes oder einem Engel oder Heiligen gemachtes Versprechen streng genommen kein Gelübde, es sei denn, daß die Absicht des Gelobenden trotz des abweichenden Wortlautes seines Versprechens doch eigentlich auf Gott selbst gerichtet ist.

Von den mannigfaltigen Eintheilungen der Gelübde seien als die wichtigsten hervorgehoben: 1. votum personale, reale und mixtum, je nachdem eine persönliche Leistung (z. B. Fasten) oder eine darzubringende Gabe (z. B. Almosen) oder beides zugleich versprochen wird; 2. votum poenale, welches im Gegensatz zu dem votum morale vorwiegend darauf abzielt, durch das Versprechen einer bestimmten Buße für den Fall, daß man irgend eine Sünde begangen haben wird, vor Sünden abzuschrecken (Pruner, Moraltheol., 1. Aufl., 293); 3. votum absolutum und conditionatum, von denen letzteres von dem Eintritt einer Bedingung abhängig gemacht wird; 4. votum simplex und solemne. Als letzteres gilt unbestritten die eigentliche Profeß in einem vom heiligen Stuhle approbirten Orden im engern Sinne. Auf gleicher Linie steht aber nach der bei weitem allgemeinern Ansicht das in dem Empfange der Subdiaconatsweihe als stillschweigend eingeschlossen zu betrachtende Gelübde der Keuschheit (Gury-Ballerini, Comp. theol. moral., ed. 2, II, n. 41; Pruner 292; Lehmkuhl II, 619). Alle übrigen Gelübde sind vota simplicia, die man jedoch wieder in vota publica und privata unterscheiden kann, sofern sie nämlich entweder von Mitgliedern einer religiösen Genossenschaft als solchen oder nur privatim abgelegt werden. Dieser letztere Unterschied ist deßhalb von Bedeutung, weil nach der besser begründeten Ansicht nur die bez. vota simplicia publica darin mit den vota solemnia übereinkommen, daß sie den Gelobenden zu einer persona sacra machen, deren Violation ein Sacrileg begründet, was bezüglich des votum castitatis privatum nach der allgemeinern Ansicht nicht der Fall ist (Gury-Ballerini I, 286 u. Note; Lehmkuhl I, 385).

Die moralische Wirkung eines gültigen Gelübdes besteht darin, daß der Gelobende nach Maßgabe des Gelübdes im Gewissen verpflichtet wird, während der einfache Vorsatz (propositum) keine moralische Verbindlichkeit erzeugt. Für die nähere Bestimmung der aus einem Gelübde hervorgehenden Verbindlichkeit ist zunächst die Intention des Gelobenden entscheidend, da dieser hinsichtlich des Gelübdes als sein eigener Gesetzgeber dasteht. Jedoch hat die Intention des Gelobenden selbstverständlich ihre Norm in dem allgemeinen Sittengesetz. So wäre es z. B. gestattet, in wichtiger, jedoch nicht pflichtmäßiger Sache durch Gelübde sich nur unter läßlicher Sünde zu verpflichten; hingegen würde es dem allgemeinen Sittengesetz widersprechen und daher ungültig sein, daß jemand sich zu einer nur geringfügigen Sache unter schwerer Sünde verpflichten wollte. Im Zweifel ist der Inhalt eines Gelübdes nach den allgemeinen sittlichen Vorschriften bezw. nach dem in der Kirche herrschenden Gebrauch zu interpretiren. Die Verletzung eines Gelübdes ist zunächst, unabhängig von dem Objecte des Gelübdes, eine Sünde gegen die Tugend der Gottesverehrung, nämlich ein Treubruch gegen Gott (Lehmkuhl I, 455 u. Note). War aber der Inhalt des Gelübdes schon an und für sich pflichtmäßig, so liegt in der Uebertretung des Gelübdes zugleich eine Versündigung gegen das betreffende Gebot bezw. Verbot. Der Gelobende ist direct nur persönlich verpflichtet (vgl. Wirthmüller, Die Tugend der Religion, Freiburg 1881, 543). Nur das votum reale als eine dem Vermögen auferlegte dingliche Last bindet indirect auch die Erben des Gelobenden, natürlich jedoch nur soweit das ererbte Vermögen reicht. — Außer den moralischen Wirkungen der Gelübde im Allgemeinen sind noch die kirchenrechtlichen Wirkungen zu erwähnen, welche einzelne Gelübde zur Folge haben. Hierhin gehört vor Allem, daß die in die Hände des Obern eines Ordens im strengen Sinne erfolgte feierliche Ablegung der drei üblichen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams (zu welchen in einigen Orden noch ein viertes hinzutritt) den Gelobenden in den Stand der Religiosen mit allen seinen sittlichen Pflichten und kirchenrechtlichen Folgen versetzt. Die wichtigsten der letzteren sind, daß der Religiose, abgesehen von besonderer päpstlicher Dispens (die mit Rücksicht auf die heutigen staatlichen Gesetze mitunter gegeben wird, vgl. Lehmkuhl I, 524), unfähig ist, Eigenthum zu haben oder zu erwerben; ferner daß der Religiose keine gültige Ehe und selbstverständlich auch kein gültiges Verlöbniß eingehen kann (impedimentum religionis); endlich daß die professio religiosa ein matrimonium ratum tantum, d. h. non consummatum auflöst (über den status religiosus siehe den ausgezeichneten Tractat bei Lehmkuhl I, 483—542, über das bezügliche kirchenrechtliche Detail die Canonisten, von Neueren besonders Feije, De impedim. et dispensat. matrimonial., Lovanii 1874, c. 22). Die einfachen Gelübde, welche in den eigentlichen Orden vor Ablegung der feierlichen Profeß abgelegt werden, in den sog. Congregationen (s. d. Art.) dagegen das einzige verpflichtende Band bilden, haben so weitgehende Folgen

nicht. Man könnte jedoch sagen, sie begründeten einen status quasi religiosus. Was das Eigenthum betrifft, so macht das votum simplex paupertatis zwar nicht unfähig, Eigenthum zu besitzen und zu erwerben (dominium radicale), beschränkt aber das Benutzungs- und Verfügungsrecht (dominium actuale) auf die Erlaubniß der Obern. Das votum simplex castitatis, welches im Jesuitenorden nach Ablauf des zweijährigen Noviciates abgelegt wird, begründet allerdings nach der Bulle Gregors XIII. Ascendente Domino, 1584, § 22 (welche Bestimmung mit der Restitution der Gesellschaft Jesu durch Pius VII. stillschweigend wieder auflebte, Feije 387) ein impedimentum dirimens matrimonii. Im Uebrigen bildet aber das votum simplex castitatis nur ein impedimentum impediens, läßt jedoch ein gültiges Verlöbniß nicht zu Stande kommen, es sei denn, daß das Gelübde nur für bestimmte Frist abgelegt und die Heirat für die Zeit nach Ablauf dieser Frist versprochen würde. Impedimenta impedientia sind ebenfalls die privatim abgelegten Gelübde, welche mit dem Eintritt in die Ehe in Widerspruch stehen. Solcher Gelübde werden in der Regel vier angeführt: votum castitatis, ingrediendi Religionem, suscipiendi Ordines und non nubendi s. coelibatus (Lehmkuhl II, 719 fügt noch das votum virginitatis hinzu, welches sich jedoch nur unbedeutend von dem letzterwähnten Gelübde unterscheidet). Ein nach geschlossenem Verlöbniß abgelegtes votum solemne wie das im Einverständniß mit dem andern Theile abgelegte votum simplex oder privatum hebt die sponsalia zweifellos auf. Ueber das eigenmächtig abgelegte votum simplex hingegen wird verschieden geurtheilt (vgl. Lehmkuhl II, 669, der, gestützt auf die Auctorität des hl. Alphons, auch in diesem Falle das Verlöbniß als aufgelöst betrachtet, und Feije n. 563, der an der Verbindlichkeit der Sponsalien festhält). Das nach Eingehung der Ehe abgelegte votum simplex castitatis begründet einen Verzicht auf das jus petendi debitum, entbindet aber von der Pflicht, das debitum zu gewähren, wenn das votum, sei es von beiden Eheleuten, sei es wenigstens unter Consens des andern Theiles, abgelegt wurde. — Wegen der weitgreifenden Folgen der vota solemnia war es von jeher in den religiösen Orden Gebrauch, daß der feierlichen Profeß nicht bloß gemäß Trid. Sess. XXV, c. 15 De ref. reg. ein nicht vor vollendetem 16. Lebensjahre zu beginnendes, wenigstens einjähriges Noviciat voraufging, sondern auch daß vorher zu noch vollständigerer Erprobung des Ordenscandidaten für eine bestimmte oder unbestimmte Frist vota simplicia abgelegt wurden. In neuerer Zeit hat jedoch Pius IX. in dieser Hinsicht eine Reihe ausdrücklicher Vorschriften erlassen, welche für alle männlichen Orden, in denen vota solemnia abgelegt werden, mit alleiniger Ausnahme des Jesuitenordens, verbindlich sind. Nach diesen Bestimmungen, durch welche jedoch allenfallsige strengere Statuten einzelner Orden nicht aufgehoben werden, ist für die Mannsorden vorgeschrieben, daß die Candidaten, bei Strafe der Nichtigkeit der Profeß, nach zurückgelegtem Noviciat zunächst vota simplicia ablegen und in denselben mindestens drei volle Jahre verbleiben sollen. Auch dann noch kann die professio solemnis durch die Obern, jedoch nicht über das vollendete 25. Lebensjahr hinaus, aufgeschoben werden. Auch erklärt Pius IX., daß die früher unter gewissen Bedingungen als gültig angesehene professio tacita in Zukunft keine Kraft mehr haben solle. Die erwähnten vota simplicia werden ähnlich wie die vota simplicia im Jesuitenorden als perpetua abgelegt, cessiren jedoch ebenso wie diese ipso facto mit der Entlassung durch die Ordensobern (vgl. den Wortlaut jener Bestimmungen Pius' IX. bei Lucidi, De visitat. sacrorum liminum, Romae 1878, II, I, 63 ad 98; vgl. ferner Lehmkuhl I, 504, welcher jedoch die letztergangene Constitution Pius' IX. Ad universalis, 7. Februar 1861, die allerdings nur eine feierliche Bekräftigung der frühern enthält, unerwähnt läßt).

Abgesehen von dem Wegfalle der wesentlichen Voraussetzungen, worauf ein Gelübde basirte (Lehmkuhl I, 457; Wirthmüller 575 ff.), kann ein gültiges Gelübde entkräftigt werden entweder a. durch Irritation, oder b. durch Dispensation, bezw. Commutation. Das Recht, ein Gelübde zu irritiren, fließt her aus der Gewalt (potestas dominativa), welche jemand, sei es über die Person des Gelobenden, sei es über das Object des Gelübdes besitzt. Zufolge ersterer (irritatio directa) kann unbestritten der Inhaber der patria potestas die von den Kindern vor erreichter Mündigkeit (pubertas) abgelegten und nachher nicht bestätigten Gelübde, ebenso der Ordensobere, resp. der Papst als höchster Oberer (und wohl analog der Bischof als Oberer localer ihm untergebener Congregationen mit vota simplicia), die privaten Gelübde wirklicher Ordensmitglieder (ausgenommen das Gelübde, in einen strengern Orden einzutreten) irritiren. Bestritten ist hingegen das directe Irritationsrecht des Ehemannes gegenüber den Gelübden der Ehefrau (s. Lehmkuhl I, 458, der sich für die Probabilität dieses Rechtes auf St. Thomas, St. Alfons und Sanchez beruft, ferner Wirthmüller 582, der für die entgegengesetzte Ansicht Bouquillon anführt). Unzweifelhaft besitzen aber beide Eheleute die Gewalt, Gelübde des andern Theiles, die ihren Rechten präjudiciren, indirect zu irritiren, indem sie auf der Erfüllung ihres Rechtes bestehen dürfen (irritatio indirecta). Dasselbe gilt in ähnlichen Fällen, wenn jemand etwas gelobt hat, was er nur unter Einwilligung eines Dritten gewähren kann. Insbesondere kommen hier in Betracht die Gelübde der mündigen Kinder, der Novizen und der Untergebenen. Versagt der Dritte seine Zustimmung, so wird dadurch das Gelübde zwar nicht selbst aufgehoben,

wie bei der irritatio directa, jedoch die Erfüllung desselben für so lange unmöglich, bis entweder jener zustimmt oder der Gelobende selbständiges Verfügungsrecht erlangt (daher die irritatio indirecta auch suspensio voti genannt). Um von dem Irritationsrechte gültig Gebrauch zu machen, ist niemals, zum erlaubten Gebrauch in den wenigsten Fällen eine justa causa streng erforderlich (Lehmkuhl l. c.). Anders bei der dispensatio, denn die Gewalt, im Namen Gottes von dem Gelübde zu entbinden, setzt als potestas delegata schon zur gültigen Anwendung eine justa causa voraus. Daß aber die Kirche die Gewalt wirklich besitzt, auch von Gelübden aus gerechten Gründen zu entbinden, ergibt sich sowohl aus der ihr allgemein verliehenen Vollmacht zu lösen, wie aus der allgemeinen Tradition der Kirche. Oberster Träger dieser Dispensationsgewalt ist der Papst, und es unterliegt seine Vollmacht an und für sich keiner Beschränkung weder pro foro interno, noch pro foro externo, sofern nur eine justa causa dispensandi vorliegt. Accidental cessirt jedoch selbst die Dispensationsbefugniß des Papstes, wenn ein durch Acceptation eines ganz oder vorwiegend in favorem tertii gemachten Gelübdes entstandenes jus acquisitum tertii in Frage kommt. In manchen Fällen wird aber der Papst über dieses letztere selbst ein directes Dispositionsrecht haben (vgl. Gury-Ballerini I, n. 333, q. 2, not. b; Lehmkuhl I, 474). In Unterordnung unter die Primatialgewalt des Papstes haben auch die Bischöfe für ihre Diöcese jure divino dieselbe Gewalt, so zwar, daß sie von dem Papste in Ausübung dieses Rechtes eingeschränkt werden können, im Uebrigen aber einer besondern Delegation durch den Papst nicht bedürfen. In der That haben sich die Päpste außer den in einer religiösen Genossenschaft abgelegten feierlichen Gelübden, denen in dieser Hinsicht die von Pius IX. vorgeschriebenen, oben erwähnten vota simplicia gleichstehen (s. Lehmkuhl I, 505, n. 2), folgende fünf reservirt: 1. das Gelübde ewiger und vollkommener Keuschheit, 2. das Gelübde, in einen kirchlich approbirten Orden (nicht Congregation) einzutreten, 3. das Gelübde, zum Grabe des Erlösers nach Jerusalem, 4. zu den Gräbern der Apostelfürsten nach Rom, 5. zum Grabe des heiligen Apostels Jacobus des Aeltern nach Compostela zu wallfahrten. Jedoch ist diese Reservation stricte zu interpretiren und fällt weg, wenn entweder der Inhalt des Gelübdes nicht vollständig mit einem der erwähnten fünf Gelübde coincidirt, oder wenn der Wille des Gelobenden beeinträchtigt oder wenigstens nicht ausschließlich durch die Hingabe an eines der genannten Gelübde, sondern noch durch ein anderes Motiv bestimmt wurde. Auch fallen die Nebenumstände der Gelübde nicht unter die Reservation (Pruner 301). Außer dem Papste und den Bischöfen, welchen allein jure divino eine jurisdictio externa zusteht, hat niemand in der Kirche jure ordinario das Recht, von den Gelübden zu dispensiren. Die Prälaten aber, denen eine quasiepiscopale jurisdictio delegirt ist, haben damit zugleich die Dispensationsgewalt über die Gelübde gleich den Bischöfen. Pfarrer und Beichtväter bedürfen ebenfalls, um von den Gelübden dispensiren zu können, besonderer päpstlicher resp. bischöflicher Delegation. Die Commutation der Gelübde, falls ein Gelübde nicht etwa in ein offenbar besseres Werk umgewandelt werden soll, was ohne höhere Erlaubniß dem Gelobenden selbst jederzeit freisteht, sondern durch ein nur gleich gutes oder gar minder gutes Werk ersetzt werden will, ist nichts Anderes, als eine theilweise Dispensation und richtet sich, abgesehen davon, daß zur commutatio ein geringerer Grund genügend ist, nach den Grundsätzen über die Dispensation (s. noch d. Art. Eidesentbindung). [Kreutzwald.]

Gelübde (נְדָרִים) bei den Israeliten waren freiwillige Selbstverpflichtungen entweder zu gewissen Leistungen, oder zu gewissen Enthaltungen. Erstere sind die Gelübde im engern Sinne, letztere die sogen. Enthaltungsgelübde oder Ablobungen. Jene bestanden der Regel nach in dem Versprechen, für irgend eine gewünschte Hilfe, Rettung oder Segnung &c. ein Opfer zu bringen, oder irgend einen Theil des irdischen Besitzes oder auch sich selbst und die Seinigen dem Herrn zu weihen, d. h. dem Heiligthum zu übergeben. Opfer waren jedoch das gewöhnlichere, und eine besondere Art der sogen. Dankopfer erhielt geradezu den Namen Gelübdeopfer (זֶבַח נֶדֶר). Die Opferthiere mußten männlich und fehlerfrei sein, konnten aber sowohl aus den Rindern (בָּקָר) als vom Kleinvieh (צֹאן) genommen werden (Lev. 22, 18 ff.). Die Darbringungsweise war die bei den Dankopfern gewöhnliche (s. d. Art. Opfer); es mußten dabei auch Opfermahlzeiten gehalten und namentlich die Leviten eingeladen werden (Deut. 12, 18). Was von dem Opferthiere nicht auf dem Altar verbrannt wurde, mußte am Tage des Opfers selbst und am darauffolgenden Tage gegessen werden; was aber am dritten Tage noch übrig war, wurde verbrannt (Lev. 7, 16 ff.). Alle zu solchen Opfern tauglichen Thiere, welche Gegenstand der Gelübde waren, mußten wirklich geopfert und konnten nicht losgekauft werden; dagegen konnte alles Andere, wie unreine Thiere, Häuser, Aecker, Menschen, ausgelöst werden. Das Lösegeld für Menschen war nach dem Geschlecht und Alter verschieden, aber gesetzlich bestimmt (Lev. 27, 3—8); für Thiere und Häuser dagegen wurde es von den Priestern bestimmt, und bei der Auslösung mußte dann noch der fünfte Theil darüber bezahlt werden (Lev. 27, 11—15). Ebenso wurde der Werth der Aecker von den Priestern geschätzt, wobei sich aber die Schätzung nach der Aussaat zu richten hatte, und wenn sie ausgelöst werden sollten, mußte man den muthmaßlichen Werth der Ernte bis zum Jubeljahr und den fünften Theil darüber bezahlen (a. a. O. V. 16—19). Wenn jemand

einen dem Heiligthum gelobten Erbacker nicht auslöste, so konnte er veräußert werden, fiel aber dann im Jubeljahr nicht dem frühern Eigenthümer, sondern dem Heiligthum zu (V. 20. 21); war dagegen der Acker nicht Erbacker, sondern ein gekauftes Grundstück, so fiel es im Jubeljahr an seinen ersten Eigenthümer zurück (V. 22—24). Sachen, welche ohnehin Gott dem Herrn heilig waren und an das Heiligthum abgegeben werden mußten, z. B. die Erstgeburten, konnten nicht mehr Gegenstand eines Gelübdes werden (V. 26. 27), ebenso wenig auch der Lohn, der mit Unzucht gewonnen war (Deut. 23, 18). Gelübde zu machen war bei den Hebräern schon im patriarchalischen Zeitalter Sitte (Gen. 28, 20—22), und die mosaische Gesetzgebung ließ dieselbe in ihrem Bestande, ohne jedoch auf ihre Förderung hinzuwirken. Nur auf genaue Erfüllung einmal gemachter Gelübde bringt das Gesetz nachdrücklich (Num. 30, 3. Deut. 23, 22—23), weßhalb dieselbe auch in späterer Zeit immer als unverbrüchliche Religionspflicht erscheint (Richt. 11, 30—39. 1 Sam. 1, 11. 21. Ps. 65, 13 f.; 75, 12; 115, 18. Pred. 5, 3 f.). Ebendarum warnt die Schrift vor übereiltem Gelübdemachen (Spr. 20, 25), weil es besser sei, kein Gelübde zu machen, als das gemachte nicht zu halten (Pred. 5, 4). Uebrigens mußte ein Gelübde, um bindend zu sein, nicht bloß in Gedanken gemacht, sondern in Worten förmlich ausgesprochen werden (Deut. 23, 23; vgl. Richt. 11, 35 f. Ps. 65, 14). Die Gelübde abhängiger Personen, wie Töchter, Frauen, Sklaven, wurden erst bindend durch die Genehmigung ihrer Gebieter. Diese aber wurde präsumirt, wenn sie, nachdem ihnen das Gelübde zur Kenntniß gekommen war, dazu schwiegen und es nicht alsbald für ungültig erklärten (Num. 30, 4 ff.). Nach dem Talmud (Nedarim 10, 8) mußte die Ungültigkeitserklärung noch an demselben Tage erfolgen, an dem sie von dem Gelübde Kenntniß erhielten. Von Söhnen schweigt zwar das Gesetz, aber der sonstige Umfang der väterlichen Gewalt macht es wahrscheinlich, daß auch ihre Gelübde von der Zustimmung des Vaters abhängig waren. Eine besondere Art von Gelübden war noch der Bann, der aber in späterer Zeit den Charakter eines Gelübdes ziemlich verloren hat und fast nur noch als theokratische Strafe erscheint (s. d. Art. Bann).

Von Enthaltungsgelübden oder Ablobungen tritt in den späteren biblischen Schriften bloß das Nasiräat als besonders bedeutsam hervor. Es bestand in Enthaltung vom Weine, von allem, was vom Weinstocke kommt (Trauben, Rosinen rc.), und überhaupt von jedem berauschenden Getränke; dabei mußte man sich die Haare wachsen lassen und jede Verunreinigung, namentlich durch Todtenberührung, sorgfältig vermeiden (Num. 6, 1—21). Es hieß אִסָּר oder אֱסָר (Enthaltungsgelübde) oder נֵזֶר (Talm. נְזִירוּת, Nasiräat), bei Philo (Opp. I, 357) εὐχὴ μεγάλη, und wer es übernahm, war נָזִיר und נְזִירָה. Es wurde von Personen beiderlei Geschlechtes übernommen, theils auf bestimmte Zeit, theils lebenslänglich, weßhalb im Talmud נזירי ימים und נזירי עולם unterschieden werden, hinderte aber die Verehelichung nicht. Eltern konnten ihre Kinder auch ohne deren Wissen und Willen schon im Voraus zum lebenslänglichen Nasiräat bestimmen (vgl. Richt. 13, 4 f. 1 Sam. 1, 11), wiewohl solche Bestimmungen und überhaupt das lebenslängliche Nasiräat selten waren. Das nicht lebenslängliche dauerte in späterer Zeit regelmäßig dreißig Tage (Mischna, Nasir 1, 3). — Man hat das Nasiräat oft mit dem christlichen Mönchsthum parallelisirt (vgl. Winer, Realw. II, 139), jedoch sicher mit Unrecht; denn bei jenem handelt es sich nicht um eigentliche Ascese und einsame, von der Welt abgeschiedene, beschauliche Lebensweise, sondern um völlige Vermeidung alles Unreinen; damit diese um so sicherer erzielt werde, ist dem Nasiräer, wie dem Priester während seiner Dienstzeit (Lev. 10, 8 f.), alles berauschende Getränk und was damit in naher Beziehung steht, untersagt. Das Nasiräat erscheint daher mehr als eine Parallele zum mosaischen Priesterthum, als zum christlichen Mönchsthum; das langwachsende Haar ist Symbol der Weihe und des Geweihtseins für Gott; die Nasiräer sollten in besonders hohem Grade dem Dienste des Herrn und der Befolgung seines Gesetzes sich befleißigen und Andern zum guten Vorbilde dienen (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 430 ff.), weßhalb sie auch als eine besondere Wohlthat Gottes für sein Volk, ähnlich der Sendung der Propheten, bezeichnet werden (Amos 2, 11 f.). Wenn ein Nasiräer sich durch eine Leiche verunreinigt hatte, so mußte er am dritten und siebenten Tage (Num. 19, 11 ff.) die vorgeschriebene Reinigung vornehmen; am siebenten mußte er sein Haar abschneiden und am achten zwei Turteltauben oder junge Tauben zum Sünd- und Brandopfer und ein jähriges Lamm zum Schuldopfer darbringen; dann mußte er sein Nasiräat von Neuem anfangen, denn durch die Verunreinigung war die bisherige Nasiräatszeit ungültig geworden (Num. 6, 9—12). War die Zeit des Nasiräats zu Ende, so mußte er ein Lamm zum Brandopfer, ein Schaf zum Sündopfer und einen Widder zum Dankopfer bringen und damit die entsprechenden unblutigen Opfer verbinden; das langgewachsene Haar aber mußte er abscheeren lassen und in's Feuer des Dankopfers werfen, und damit war er seines Gelübdes entbunden (Num. 6, 13—20). Obwohl das Nasiräat sehr beschwerlich war, wurde es doch, zumal in der nachexilischen Zeit, sehr häufig übernommen, so daß die Worte: „ich will Nasiräer werden, wenn rc." zu einer sprichwörtlichen Versicherungsformel wurden (Mischna, Nasir 5, 5—7). Da waren dann Fälle, in welchen arme Nasiräer die Unkosten für die Opfer nur schwer oder gar nicht bestreiten konnten, wohl nicht selten, und es galt als besonders lobenswerth und verdienstlich, wenn

reiche Personen das zu den Opfern erforderliche Geld hergaben (Jos. Antt. 19, 6, 1; Mischna, Nasir 2, 5, 6). (Vgl. Winer, Realw. II, 138 ff.; Riehm, Handw. 1059.) [Welte.]

Gemara, s. Talmud.

Gemblours (Gembloux, Gemblacum), altes Benedictinerstift, jetzt ein Flecken in Brabant, unweit von Namur am Orne-Flusse, mit ungefähr 3000 Einwohnern und bekannter Messerfabrikation. Der Ort soll mit dem Geminiacum der Römer, welches eine Militärstation in dieser Gegend war, identisch sein. Das Kloster wurde 922 von dem hl. Guibert oder Wicbert, einem Prinzen von Austrasien, gegründet, welcher daselbst eintrat und unter dem ersten Abte Erluin, seinem innigsten Freunde, 962 starb. Die Bestätigungsurkunde des Kaisers Otto I. d. Gr. wurde im J. 948 ausgestellt; gleichzeitig bestellte der Kaiser von Frankfurt aus den Grafen Lambertus von Löwen zum Schutzherrn des Stiftes. Derselbe sollte stets nur Einen Subadvocatus haben dürfen, und letzterer in villis ad Abbatiam pertinentibus nihil aliud juris habebit, nisi per singulos annos de unaquaque domo denarium unum, gallinam unam, avenae sextarium unum. Gemblours wurde namentlich von der Familie des Stifters reichlich bedacht, 954 vom Papste bestätigt. Es kann in keiner Hinsicht mit Corvey, Fulda, Hirsau oder gar mit Reichenau, Sanct Gallen u. s. f. verglichen werden; unter den Klöstern des Benedictinerordens war es ein Stern zweiter oder dritter Größe, obwohl die Prälaten große Freiheiten gewannen und politisch in Brabant den ersten Rang einnahmen. Der erste Abt, Erluin, war ein vortrefflicher Mann, den sein Eifer für Recht, Sitte und Zucht in dem Kloster Lobbes, welches er reformiren sollte, zeitlich unglücklich machte. Im J. 958 nämlich überfielen ihn drei Mönche dieses Klosters, quibus nobilitatis vanitas et juventutis robur, mißhandelten ihn unmenschlich und beraubten ihn nicht nur seiner Augen, sondern schnitten ihm auch einen Theil seiner Zunge ab — einer der vielen traurigen Belege für die Roheit des 10. Jahrhunderts (vgl. Libellus de gestis abbatum Gemblacensium; Gesta abbatum Lobiensium c. 26, in d'Achery, Spic. II, 739). Nach Gemblours zurückgekehrt, erfuhr Erluin I. noch weiter re ipsa . . . per multas tribulationes regnum Dei parari fidelibus . . ., aber nec multum dolendum esse sibi videbatur, quod illis oculis carendum erat, quibus etiam culices et cyniphes gloriantur, cum interior suus oculus illis oculis perfecte delectaretur, quibus mundi corde Deum contemplantur. Nach seinem Tode 987 wurde auf die Vorstellungen des Bischofs von Lüttich sein Bruder Heriward zum Abte gewählt, doch starb auch dieser bald. Nichts war geeigneter, die Frömmigkeit des ersten Erluin frisch im Andenken zu erhalten, als die Schwäche des dritten Abtes, Erluin II. Nachdem dieser keineswegs zum Frommen der Abtei 23 Jahre Abt gewesen, folgte einer der ausgezeichnetsten von allen, Olbertus, von dessen Gelehrsamkeit, praktischem Verstande, Frömmigkeit und wohlthätigem Sinn der Chronist nicht genug zu erzählen weiß. Unter ihm bekamen es die Mönche besser als früher, obwohl sie caeci et stulti Olbertus als einen aufgedrungenen Abt anfangs durchaus nicht anerkennen wollten; das Kloster wurde durch Schenkungen reich, ward mit Bauten geschmückt und war im Hungerjahr 1043 eine Vorrathskammer der Nothleidenden. Olbertus war 1012 Abt geworden und starb 1048, nachdem er im Auftrage des Bischofs Balderich, der dem Stifte die Immunität verliehen, ein neues Kloster erbaut und 29 Jahre geleitet hatte. Olbertus' Verwandter und Nachfolger Mascellinus setzte das Werk fort und starb nach 28jähriger Regierung, excoctus in camino tribulationis, da er sehr an den Füßen litt und doch niemals einen Arzt annahm. Unter Abt Tietmar, einem vir columbinae simplicitatis, der 23 Jahre herrschte, lebte im Kloster der Prior Guerin, monachorum doctor Gemblacus, sowie der Chronist Sigebert (s. d. Art.), und Gemblours wurde immer reicher und schöner. Abt Lietardus, ein Schüler Olberts, bekleidete seine Würde nicht lange. Der achte Abt, Anselmus, soll Sigeberts Jahrbücher fortgesetzt und zugleich berichtigt haben; jedenfalls war er bibliothecae assiduus scrutator, der aber auch die Besitzungen des Stiftes zu mehren verstand, und tunc temporis multi fratrum nostrorum non solum in Francia, sed in aliis provinciis magistrati et quasi secundi abbates erant in multis coenobiis, eo quod in scripturis humanis et divinis exercitati multum fructum sapientiae relinquebant, quibuscunque locis fuissent adhibiti. Noch mehr gedieh Gemblours durch die Gunst der Herzoge Gottfried I. und Gottfried III. von Brabant, welche dem Stift unter Anderm das Münzrecht und den Aebten den Grafentitel verliehen. Großer Reichthum ist für ein Kloster so selten wie für die einzelne Familie ein Segen, doch scheint Gemblours weit weniger durch innere Zerrüttung als durch äußere Unglücksfälle herabgekommen zu sein. Nach dem Hingange des Abtes Anselm, der 1136 erfolgt sein soll, entstanden arge Streitigkeiten zwischen den Klosterleuten und den Bewohnern des Städtchens. In Folge einer Fehde zwischen dem Herzog von Löwen und dem Grafen von Namur ging das Städtchen in Flammen auf; das Kloster jedoch wurde wie durch ein Wunder bewahrt. Als im J. 1146 Bernhard von Clairvaux in's Land kam, da nahmen die Mönche von Gemblours seine Ideen mit Begeisterung auf, wie es in benachbarten Klöstern keineswegs der Fall war. Nachdem Abt Arnulf Stadt und Kloster 1153 mit Graben und Mauern umgeben, kam im J. 1186 durch die Feinde des Herzogs Heinrich I. von Brabant eine solche Verwüstung über Gemblours, daß sich wenigstens die Stadt niemals

wieder erholte; im Jahre 1526 standen nur 140 Häuser. Um Neujahr 1578 war Gemblours zum Hauptquartier der Calvinisten geworden. Diese erlitten aber am letzten Tage des Januar durch die Spanier unter Don Juan d'Austria eine folgenschwere Niederlage. Im J. 1678 und wiederum 1712 zerstörten Feuersbrünste Gemblours zum größten Theile, wobei auch die treffliche Bibliothek zu Grunde ging. Durch die Franzosen wurde Anfangs der neunziger Jahre das Stift aufgehoben. Nachdem im J. 1811 die Pfarrkirche des Fleckens bis auf den Thurm abgebrochen worden war, wurde der Gottesdienst in die nach dem Brande von 1712 neu aufgebaute ehemalige Klosterkirche verlegt. (Vgl. Vita Wicberti et gesta abbatum Gemblacensium in Mon. Germ. SS. VIII, 504 sq.; Catal. abbatum Gembl. ib. XIII, 291; Notae Gembl. ib. XIV, 593 sq.; Hugo Grotius, Annales et historiae de rebus belgicis, Amstelod. 1658; Desroches, Hist. des Pays-Bas, Brux. 1787; La Belgique monumentale, Brux. 1844; Les délices de la Belgique, Bruxelles et Leipsic 1845.) [Hägele.]

Gemeinschaft der Frauen und Güter, s. Communismus; Gemeinschaft der Heiligen, s. Heilige.

Gemischte Ehe, s. Ehe.

Gemüth nennt die deutsche Sprache das unmittelbare Princip jener inneren Vorgänge, welche unter allen Erscheinungen des psychischen Lebens die vornehmsten sind. Tropische Ausdrücke für denselben Begriff sind: Herz, Brust, Busen, Eingeweide, — der letztere ausschließlich poetisch. Es ist auffallend, daß allein die germanischen Sprachen für diesen Begriff einen „eigentlichen" Ausdruck zu besitzen scheinen, während die anderen für denselben ausschließlich tropische Namen haben: die zwei classischen cor und καρδία (ἦτορ), pectus und στῆθος, praecordia und φρένες oder φρήν, viscera und σπλάγχνα oder ἔγκατα, — die orientalischen aber und außer denjenigen, die den eben angeführten entsprechen, noch jene, welche in der heiligen Schrift durch renes und νεφροί, venter und κοιλία, jecur und ἧπαρ, μήτρα (3 Kön. 3, 26 nach den LXX) wiedergegeben sind.

Eine Gemüthsbewegung ist, wie sich durch Induction beweisen läßt, eine gleichzeitige und übereinstimmende Thätigkeit beider Strebevermögen, des höhern und des niedern, gegenüber der übersinnlichen Güte oder Schlechtheit eines Dinges. Dementsprechend ist das Gemüth die gesammte strebende Kraft des Menschen, insofern sie naturgemäß der übersinnlichen Güte (oder Schlechtheit) der Dinge gegenüber in Thätigkeit treten kann. Uebersinnliche Güte und Schlechtheit wird einzig durch das höhere Erkenntnißvermögen, die Vernunft, erfaßt: es muß mithin die intellectuelle Erkenntniß nicht allein auf das höhere, sondern auch auf das niedere Streben dynamisch wirken und es zur Thätigkeit anregen können. Dieser dynamische Einfluß der Vernunft auf das niedere Streben wurde von Alters her anerkannt (vgl. Arist. Ethic. Nicom. 1, c. 13; Nemes. Em. [4. Jahrhundert n. Chr.], De natura hominis c. 16; Joann. Damasc. De fide orthod. 2, c. 12). Die Frage aber, in welcher Weise sich derselbe psychologisch vollziehe, beantworten eingehend Thomas von Aquin (De verit. q. 25, a. 4; q. 26, a. 7. 10; Summa 1, q. 81, a. 3; 2, 1, q. 30, a. 1 ad 1) und Suarez (De anima l. 5, c. 6, n. 2. 7). Aus dem Wesen des Gemüths und anderseits aus der wissenschaftlichen Erklärung der Freiheit des höhern Strebevermögens (vgl. Thom. S. 1, q. 82, a. 2; q. 83, a. 1; 2, 1, q. 10, a. 2; De verit. q. 22, a. 6) ergibt sich, daß das Gemüth sowohl als freies Vermögen thätig sein kann, wie als natürliche, nach nothwendigen Gesetzen sich regende Kraft. Aeußerungen des Gemüths, insofern es natürliche Kraft ist (darum unfrei und nicht zurechenbar), sind alle Regungen desselben, welche sich unabhängig von der Ueberlegung der Vernunft erzeugen, d. h. unabhängig von dem durch die Vernunft zu bildenden Urtheile, daß das Gut, welches sich ihr augenblicklich darstellt, zu dem nothwendig gewollten letzten Ziele alles Strebens nicht in nothwendiger Beziehung stehe. Insofern dagegen dieses Urtheil von der Vernunft gebildet wird, und in dem Maße, als es das Gemüth leitend beeinflussen kann, ist die Regung des letztern frei und zurechenbar (vgl. Aul. Gell. Noct. Attic. 19, c. 1; Senec. De ira ad Novat. 2, c. 3. 4; Conc. Araus. II, can. 20 et ante fin.; Ripalda, De ente supernat. 5, disp. 112, sect. 1, n. 4). Die freien Acte des Gemüths kann man „Gemüthsthätigkeiten" nennen, die unfreien, nach natürlichen Gesetzen mit Nothwendigkeit sich erzeugenden „Gemüthsbewegungen". Die letzteren, die unfreien Regungen des Gemüths, sind es zunächst, welche sehr gewöhnlich mit dem Namen Gefühle bezeichnet werden: wobei indeß nicht zu übersehen ist, daß das Wort Gefühl in unserer Sprache außer dieser noch elf andere Bedeutungen hat. Theils diese Vieldeutigkeit des Wortes, theils der Umstand, daß man in dem höhern Strebevermögen oder dem Willen einzig ein freies Vermögen, nicht aber zugleich eine in nicht wenigen ihrer Aeußerungen nothwendig wirkende, natürliche Kraft sehen zu müssen glaubte, hat zu der in älterer Zeit vollständig unbekannten Unterscheidung von drei psychischen Vermögen den Anlaß gegeben. Johann Nicolaus Tetens in Kiel ist der erste, welcher „drei Grundvermögen der Seele zählt: das Gefühl, den Verstand und die Thätigkeitskraft oder den Willen" (Tetens, Philosoph. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig 1777, I, 619 f. 625 f.). Kant adoptirte die neue Lehre (Werke, Leipzig 1839, VII, 15. 39; X, 121. 248. 276), und ihm verdankt sie ihre rasche Aufnahme und weite Verbreitung. Ihre Vertreter gingen sofort nach zwei Richtungen aus einander, die sich gegenseitig bekämpften. Sie hat in sämmtlichen Wissenschaf-

ten, welche der Psychologie bedürfen, viel Unklarheit und Verwirrung angerichtet und ist wissenschaftlich entschieden unzulässig. In der vorher gegebenen Definition erscheint als das eine der zwei Elemente, aus denen sich das Gemüth zusammensetzt, das niedere Strebevermögen. Als das Organ dieses letztern wird mit Recht derjenige Theil des Nervensystems betrachtet, welchen die Physiologie eben darum das sympathische System oder den Sympathicus (πάθος, passio, die sinnliche Strebung) nennt. Dieses nämliche System, auch das „Ganglien-System" oder das „splanchnische", das „organische", das „vegetative" Nervensystem genannt, bildet aber, wie besonders der letzte Name andeutet, zugleich das Centralorgan des vegetativen Lebens und beherrscht in dieser Eigenschaft sämmtliche Organe des letztern, d. h. alle diejenigen, welche den Functionen der Blutbewegung, der Respiration, der Ernährung, der Ausscheidung, der Fortpflanzung dienen. Hieraus erklärt sich der bedeutende Einfluß, welchen die Beschaffenheit und der augenblickliche Zustand des gesammten Nervenapparats, namentlich aber seines vegetativen Theiles, und durch diesen der Zustand der Organe des vegetativen Lebens, sowohl auf die Bildung der einzelnen Gefühle als auf die habituelle Gestaltung des individuellen Gemüths übt; hieraus begreifen sich anderseits die nicht minder augenfälligen Wirkungen des Gemüthslebens und seiner Erscheinungen auf die Organe des vegetativen Lebens (vgl. Thom. S. 2, 1, q. 17, a. 7; q. 63, a. 1 c. et ad 3; 2, 2, q. 156, a. 1 ad 1; Bichat, Recherches physiol. sur la vie et la mort, p. 1, art. 6, § 2). In diesem thatsächlichen Zusammenhange des Gemüthslebens und seiner Erscheinungen mit dem vegetativen Leben und den Organen desselben liegt offenbar der Grund für das Entstehen der im Anfange angeführten tropischen Namen, mit welchen die verschiedenen Sprachen das Gemüth bezeichnen; denn diese Namen sind ausnahmslos solche, die in ihrer ersten und eigentlichen Bedeutung Organen des vegetativen Lebens angehören. Das vornehmste unter ihnen und das zu symbolischer Darstellung am leichtesten brauchbare ist das Herz: daher die Thatsache, daß der Name gerade dieses Leibesorgans als tropischer Ausdruck für das Gemüth die größte Allgemeinheit und Popularität erlangt hat. Der Gebrauch aller Sprachen faßt das Gemüth als den Träger des ethischen Lebens: „Im Herzen hat der Glaube seinen Sitz, der uns rechtfertigt", — „du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen", — „aus dem Herzen gehen hervor die bösen Anschläge" . . . Dieser Sprachgebrauch steht mit der Wahrheit in vollster Uebereinstimmung. Das Princip der Freiheit, und darum des ethischen Werthes oder Unwerthes alles menschlichen Thuns, ist freilich allein das höhere Strebevermögen, der Wille; als der Träger (subjectum) dagegen jener Erscheinungen, welche den eigentlichen Zweck des Menschen und seines Daseins bilden, und aus denen sich das „innere Leben" zusammensetzt, muß nothwendig, dem aus Geist und Stoff zu natürlicher Einheit zusammengesetzten Wesen des Menschen entsprechend, jene strebende Kraft gelten, in welcher sich, der übersinnlichen Güte gegenüber, das geistige Streben mit dem leiblichen zur Einheit verbindet, das heißt eben das Gemüth. Diese Lehre ist zwar von der Moral und der Ascetik, seit Cartesius das Menschenwesen in zwei je für sich selbständige Hälften auseinanderriß, vielfach übersehen worden, ist aber nichts weniger als neu (vgl. Thom. S. 2, 1, q. 56, a. 4. 5 ad 1. 6; q. 24, a. 3. 7 ad 2 et 7; q. 74, a. 1 sqq.; De verit. q. 26, a. 7; De malo q. 12, a. 1). Wer dieselbe unberücksichtigt läßt, der beurtheilt leicht das Thun der Menschen zu strenge; denn die Abhängigkeit des Strebens von dem materiellen Element beeinträchtigt wesentlich die ethische Freiheit. Bei alledem ist keineswegs die Apathie der späteren Stoa und Kants das Ziel, nach welchem der Mensch zu ringen hat: vielmehr „dürfen wir überzeugt sein, daß wir nicht leben wie wir sollen, wenn wir gar keine Gefühle haben" (Aug. De civ. Dei 14, 9, 3). (Vgl. J. Jungmann, Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neuern Psychologie, 2. Aufl., Freiburg 1885; Morgott, Theorie der Gefühle nach dem Systeme des hl. Thomas, Eichstätter Programm 1864.) [Joseph Jungmann S. J.]

Genebrard, Gilbert, O. S. Ben., einer der größten Gelehrten der Sorbonne, wurde in der Auvergne um das Jahr 1537 geboren, studirte unter Adrian Turneb und Claudius Sanctes zu Paris, wurde 1563 zum Doctor der Theologie ernannt und erhielt die königliche Professur der hebräischen Sprache und Exegese an der Pariser Universität. Der hl. Franz von Sales rühmte sich, ihn als Lehrer gehabt zu haben. Unter Sixtus V. kam er nach Rom, wo er sich wegen seiner Gelehrsamkeit der Liebe und Hochschätzung des Papstes und der Cardinäle erfreute. Gregor XIV. ernannte ihn 1591 zum Erzbischof von Aix; allein als Anhänger Heinrichs IV. wurde er 1596 durch einen Senatsbeschluß des Parlaments aus seinem Erzbisthum verdrängt. Ein Jahr später, am 16. Februar 1597, starb er. Sein Grab erhielt die Inschrift: Urna capit cineres, nomen non orbe tenetur. Dreizehn Jahre hindurch, so wird erzählt, widmete er täglich vierzehn Stunden den Studien. Die hervorragendsten Gelehrten zählte er zu seinen Freunden. Seine Hauptwerke sind folgende: Joël propheta cum chaldaea paraphrasi et commentariis Salomonis Jarhii, Abrahami Aben-Ezra et Davidis Kimhi, latine, Paris. 1563; Rabbi Josephi Albonis, Davidis Kimhi et anonymi judaei argumenta contra christianos ex hebraeo latine, cum refutatione eorundem argumentorum adversus recens trinitariorum dogma, Paris. 1566; De S. Trinitate ll. 3 contra hujus aevi trinitarios et

antitheanos, Paris. 1569. 1585; Symbolum fidei judaeorum e R. Mose aegyptio. Precationes eorundem pro defunctis. Commemoratio divorum et ritus nuptiarum e l. Mazhor, ib. 1569; Chronologia sacra, Lovanii 1570, Colon. 1571; Trium Rabbinorum Salom. Jarhii, Abrah. Ben-Esrae et anonymi commentaria in canticum canticorum in latin. ling. conversa a G. Genebr. cum ejus commentariis, Paris. 1570; Seder Olam Zuta sive hebraeorum chronicon de mundi ordine et temporibus ab orbe condito usque ad a. Dom. 1112. Capita R. Mose Ben-Majemon de rebus Christi regis. Collectanea Eliae Levitae et R. Jac. Salomonis filii de eodem, quibus summatim explicatur, quidquid judaei de Christo sapiunt, ib. 1573 (diese Uebersetzungen rabbinischer Schriften sind nach dem Urtheil Huets treu, aber zu wortreich); Origenis Adamantii opera, ib. 1574. 1604. 1619, Basileae 1620 (er bemüht sich, Origenes wider die gegen ihn erhobenen Anklagen zu vertheidigen); Psalmi Davidici vulg. edit., calendario hebraeo, syro, graeco, latino, hymnis, argumentis et commentariis genuinum et primaevum sensum hebraismosve breviter aperientibus instructi, Paris. 1577. 1582. 1587. 1588 (dieser Commentar wird zu den vorzüglichern über die Psalmen gerechnet); Chronographiae ll. 4, Paris. 1580. 1585 (wohl sein Hauptwerk, das eine ausgebreitete Gelehrsamkeit verräth; es verfolgt zugleich apologetische Zwecke, nämlich die Wahrheit der christlichen Religion gegen ihre Gegner darzuthun); Notae chronicae s. ad chronologiam et historiam universam methodus, ib. 1584; De sacrarum electionum jure et necessitate ad ecclesiae gallicanae redintegrationem, ib. 1593 (in diesem Werke, das vom Parlament zu Aix im J. 1593 zum Feuer verurtheilt wurde, behauptet er gegenüber den Anmaßungen der Könige, daß das Recht, die Bischöfe zu wählen, dem Clerus und Volke zukomme); Traité de la liturgie ou sainte Messe selon l'usage et forme des Apôtres et de s. Denys, Lyon 1597, Paris. 1602 u. s. w. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei liter. O. S. Ben. III, c. 3, § 43; Hurter, Nomenclator I, 195 sqq.) [Kolb S. J.]

Genehmigung, landesherrliche, s. Placet und Jura circa sacra.

General in Klöstern, s. Ordensgeneral.

Generalabsolution nennt man einen vollkommenen Ablaß, welcher von einem dazu bevollmächtigten Priester unter gewissen Umständen ertheilt werden kann. Von anderen vollkommenen Ablässen unterscheidet sich die Generalabsolution dadurch, daß bei jenen der Papst die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen unmittelbar, d. h. ohne Dazwischenkunft eines Andern gewährt, sobald nur von Seiten des Empfängers alle Bedingungen gesetzt worden sind (indulgentia lata), während bei der Generalabsolution erst durch die auctoritative Erklärung eines hierzu bevollmächtigten Priesters die Nachlassung stattfindet (indulgentia ferenda; vgl. Mindener, De indulg., conf. 4, prael. n. 237 sq. conf. 8, n. 498). Da nun der Spender dieses Ablasses zur Ertheilung desselben die erforderliche Jurisdictionsgewalt besitzen und die freisprechende Formel anwenden muß, ähnlich wie dieses zur Absolution von Sünden und Censuren erforderlich ist, so wird die Verleihung dieses Ablasses füglich Absolution genannt. Ueber den Ursprung des Namens „Generalabsolution" sind die Meinungen getheilt. Sehr wahrscheinscheinlich stammt diese Benennung aus der Zeit Sixtus' IV., welcher durch die Bulle Sacri Praedicatorum (17. Jul. 1479) die Dominicaner und die Franciscaner, sowie auch deren Tertiarier ermächtigte, mit Erlaubniß ihres betreffenden Obern sich einen Beichtvater zu wählen, welcher sie einmal im Leben und in der Todesstunde von allen, auch von den reservirten Sünden und Censuren, sowie von den zeitlichen Sündenstrafen lossprechen, ihnen also eine absolutio plenaria oder generalis ertheilen könnte. Ein ähnliches Privileg verlieh Leo X. durch die Bullen Dum praecelsa und Salvatoris (19. Jun. und 19. Jul. 1515) einigen anderen Orden für mehrere Feste des Jahres, und durch die Bulle Dudum per nos (10. Dec. 1519) dehnte er dasselbe auf alle Mendicantenorden aus. Da indessen die Privilegien der Regularen, Weltleute von den reservirten Sünden und Censuren zu absolviren, durch das Concil von Trient und durch mehrere päpstliche Constitutionen erst beschränkt und dann aufgehoben wurden, so blieb die Bezeichnung „Generalabsolution" für diejenige auctoritative Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen bestehen, welche den Sterbenden und an gewissen Tagen den Mitgliedern mehrerer Orden und deren Tertiariern ertheilt werden kann, wenn diese die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen.

1. Generalabsolution für die Sterbenden. Wahrscheinlich wurde schon seit den apostolischen Zeiten von den Päpsten und Bischöfen, bald in eigener Person, bald durch Delegirte, den Sterbenden vollkommener Ablaß in Form einer Absolution gewährt. Benedict XIV. erwähnt in der Bulle Pia mater, daß der hl. Cyprian zu Gunsten der in der decischen Verfolgung vom Glauben abgefallenen Christen verordnete, dieselben sollten in Todesgefahr, wenn sie mit Empfehlungsbriefen von Martyrern versehen seien, in seiner Verhinderung von jedem Priester oder selbst von einem Diacon wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Diese Wiederaufnahme schloß aber die Nachlassung der wegen Abfall vom Glauben verhängten Bußstrafen in sich, war also nach damaliger Praxis ein vollkommener Ablaß in der Todesstunde (Amort, De orig. etc. indulg., Diss. prael. § 3). Als aber seit dem 11. Jahrhundert die jetzt übliche Praxis der Ablaßverleihung sich ausbildete, ertheilten mitunter die Päpste ihren

Legaten die Vollmacht, den Sterbenden vollkommenen Ablaß oder die Generalabsolution zu ertheilen (Bened. XIV. l. c.). Später erhielten auch, wie oben schon erwähnt, die Oberen mehrerer Orden die gleiche Vollmacht rücksichtlich ihrer Untergebenen und manche Bischöfe für ihre Diöcesen. Doch erhielten die Bischöfe bis zur Zeit Benedicts XIV. diese Vollmacht meistens nur auf drei Jahre und mit großen Einschränkungen rücksichtlich der Subdelegation (Bened. XIV. l. c.). Benedict XIV. aber, welcher sich als Bischof von Ancona und als Erzbischof von Bologna überzeugt hatte, daß die meisten Gläubigen der Wohlthat der Generalabsolution in der Todesstunde entbehren müßten, wenn die Vollmacht der Bischöfe in der bisherigen Weise beschränkt bliebe, erließ am 5. April 1747 die Bulle Pia mater, in welcher er für die Zukunft folgende Bestimmungen traf: a. die Bischöfe erhalten diese Vollmacht für die ganze Zeit ihrer Wirksamkeit in ihrer betreffenden Diöcese; b. sie können sowohl an ihrem Wohnorte als auch in der ganzen Diöcese so viele Welt- oder Ordenspriester dazu subdelegiren, als sie für nothwendig erachten, und diese können zu jeder Zeit von ihrer Vollmacht Gebrauch machen; c. da diese Vollmacht zur jurisdictio gratiosa gehört, so erlischt sie für die Bischöfe nicht mit dem Tode des Papstes und für die subdelegirten Priester nicht mit dem Tode oder der Amtsniederlegung des Bischofs, sondern verbleibt denselben bis zum förmlichen Widerruf, welcher jedoch nach dem Gutdünken des Bischofs erfolgen kann. Diese Vollmacht, den Sterbenden die Generalabsolution zu ertheilen, besitzen die Bischöfe und die von ihnen subdelegirten Welt- und Ordenspriester nur für den Umfang der betreffenden Diöcese; über die Grenzen derselben hinaus können sie dieselbe nicht ertheilen, nicht einmal im Nothfalle. Innerhalb der Diöcese erstreckt sich aber ihre Vollmacht auf Alle ohne Unterschied, mögen die Sterbenden auch einer fremden Diöcese oder einem exemten Orden angehören. Für die Ordensfrauen mit feierlichen Gelübden kann der Bischof jedoch nur den Confessarius ordinarius subdelegiren (S. Ind. Congr. 23. Sept. 1775; Decr. auth. n. 237). Das Gleiche gilt auch für diejenigen Frauencongregationen mit einfachen Gelübden, welche die Clausur beobachten und nach Art der Moniales einen Confessarius ordinarius haben (S. Ind. Congr. 2. Dec. 1868; Rescr. auth. n. 408). Die Ordensobern und die von ihnen subdelegirten Priester können aber auf Grund ihrer Privilegien nur den Mitgliedern der betreffenden Orden und den dazu gehörenden Tertiariern oder den Mitgliedern einer von einem solchen Orden abhängigen Bruderschaft die Generalabsolution ertheilen, sofern ein solches Privileg auch für diese letzteren verliehen worden ist. Den Genannten können sie dieselbe aber an allen Orten ertheilen.

Die Generalabsolution können alle schwer Erkrankten empfangen, „welche sie begehren, oder durch ihr bisheriges Leben die Vermuthung begründen, daß sie dieselbe wahrscheinlich würden begehrt haben, oder welche Zeichen der Reue gegeben, wenngleich sie nachher des Gebrauches der Sprache und der übrigen Sinne beraubt oder in Wahnsinn oder Delirium verfallen sind. Den Excommunicirten aber, den Unbußfertigen und denjenigen, welche in offenbarer Todsünde dahinsterben, ist dieselbe zu verweigern". So das römische Rituale. Den Kindern, welche schon sündigen und daher die sacramentale Lossprechung und die heilige Oelung empfangen können, kann sie ertheilt werden, auch wenn ihnen wegen Mangel an Erkenntnißreife die heilige Communion noch nicht kann gespendet werden (S. R. C. 16. Dec. 1826). Selbst den zum Tode Verurtheilten, welche sich bußfertig auf den Tod vorbereiten, kann die Generalabsolution ertheilt werden, obschon diese die heilige Oelung nicht empfangen können, weil sie nicht krank sind. Wenngleich nun die Generalabsolution ertheilt werden kann, sobald die Todesgefahr des schwer Erkrankten wahrscheinlich ist (solet impertiri post sacramenta Poenitentiae, Eucharistiae et extremae Unctionis, sagt das römische Rituale, ebenso S. Ind. Congr. 19. Dec. 1885), so wird der Ablaß doch erst in vero articulo mortis gewonnen, d. h. in dem Zeitmoment, in welchem die Trennung der Seele vom Leibe vor sich geht (S. Ind. Congr. 23. Apr. 1675; Decr. auth. n. 9). Wenn also der Kranke nach Empfang der Generalabsolution wieder gesund wird, so empfängt er den Ablaß nicht. Die übrigen Bedingungen zur Gewinnung dieses Ablasses von Seiten des Empfängers sind dieselben, welche überhaupt zur Gewinnung eines Ablasses in articulo mortis gefordert werden (vgl. d. Art. Ablaß 6). Der Spender der Generalabsolution muß aber die von Benedict XIV. vorgeschriebene Formel anwenden, wie dieselbe im Rituale Romanum und im römischen Breviere sich findet. Diese Formel ist wesentlich, so daß heutzutage die Anwendung jeder andern Formel die Spendung nicht bloß unerlaubt, sondern ungültig macht. Rücksichtlich der Bischöfe und der von ihnen delegirten Priester hat dieses die Ablaßcongregation schon am 5. Februar 1841 erklärt (Decr. auth. n. 286). Papst Leo XIII. aber hat durch das Breve Quo universi (7. Jul. 1882) diese Formel für Alle ohne Ausnahme sub poena nullitatis vorgeschrieben, weßhalb in der neuen Editio typica des Rituale Romanum alle jene besonderen Formeln weggefallen sind, welche früher für verschiedene Orden und Bruderschaften approbirt waren und im Appendix des Rituale Romanum Aufnahme gefunden hatten. — Die Generalabsolution kann und soll wiederholt werden, wenn jemand in eine neue von der frühern wesentlich verschiedene Todesgefahr geräth. In der nämlichen Todesgefahr darf dieselbe aber nicht wiederholt werden, weder von demselben, noch von verschiedenen Priestern, auch wenn diese die Vollmacht, sie zu spenden, aus ver-

schiedenen Titeln besitzen (S. Ind. Congr. 22. Sept. 1775, 5. Febr. 1841, 12. Febr. 1842, 12. Mart. 1855; Decr. auth. n. 237. 286. 300. 362). Die gegentheilige Ansicht mancher Auctoren beruhte auf einem jüngst aufgedeckten, sehr sinnstörenden Fehler in der Sammlung der Decr. S. Ind. Congr. von Prinzivalli rücksichtlich der Entscheidung von 1855. Die Generalabsolution darf nicht wiederholt werden, auch nicht, wenn der Kranke sie im Zustande der Todsünde empfangen hat, oder nach dem Empfange in eine schwere Sünde zurückgefallen ist, oder wenn er wegen der langen Dauer der Krankheit die heilige Oelung von Neuem empfangen hat (S. Ind. Congr. 20. Jun. 1836; Decr. auth. 257). Der Grund hierfür ist, daß der Ablaß nur einmal, und zwar im Augenblicke des Todes, empfangen wird, wenn alsdann alle von Seite des Empfängers geforderten Bedingungen vorhanden sind.

2. Die Generalabsolution, welche den Mitgliedern verschiedener Orden und den Tertiariern derselben mehrmals im Jahre an bestimmten Tagen ertheilt werden kann, datirt, wie oben erwähnt wurde, aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und ist ihrem Wesen nach nicht verschieden von derjenigen, welche den Sterbenden gespendet wird. Sie ist ein durch Vermittlung eines bevollmächtigten Priesters ertheilter vollkommener Ablaß. Die eigentlichen Regularen werden auch jetzt noch bei der Ertheilung der Generalabsolution zugleich von den Censuren losgesprochen, wenn solches nöthig wäre, wie dieses aus der anzuwendenden Formel erhellt. Denn die Vollmachten der Obern rücksichtlich ihrer Untergebenen sind im Laufe der Zeit nicht wesentlich verändert, wie dieses rücksichtlich der Tertiarier der Fall gewesen ist. Die Empfänger müssen würdig beichten und communiciren und sodann eine Zeitlang nach der Meinung des Papstes zu Gott beten. Von Seiten des Spenders ist die Anwendung der vorgeschriebenen Formel wesentlich. Wenn es in älteren Formeln, womit diese Generalabsolution ertheilt wurde, hieß, die Empfänger derselben würden in den Zustand der Unschuld zurückversetzt, in welchem sie waren, als sie getauft wurden u. dgl., so wurde dadurch nur die Wirkung beschrieben, welche jeder vollkommene Ablaß hervorbringt, wenn er in seiner ganzen Fülle gewonnen wird. Weil aber solche Ausdrücke die weniger gebildeten Gläubigen leicht in Irrthum führen konnten, da die wenigsten Christen von der Schuld der läßlichen Sünden und von der Anhänglichkeit daran so rein sind, daß sie einen vollkommenen Ablaß in seiner ganzen Fülle gewinnen, und weil andere Formeln sogar Unrichtiges enthielten, so hat Leo XIII. durch das Breve Quo universi (7. Jul. 1882) alle diese Formeln verboten und verordnet, bei Spendung dieser Generalabsolution nur die von ihm aufgestellten Formeln zu gebrauchen. Diese finden sich in der neuen Editio typica des Rituale Romanum. An welchen Tagen in den einzelnen Orden die Generalabsolution ertheilt werden kann, ist in den betreffenden Orden bekannt. Rücksichtlich der Tertiarier des Ordens vom hl. Franciscus hat Papst Leo XIII. in der Constitution Misericors (29. Maii 1883) bestimmt, daß denselben zweimal im Jahre bei ihren Versammlungen der päpstliche Segen ertheilt, und daß sie an neun bestimmten Festen die Generalabsolution vom Beichtvater empfangen können, zu deren Ertheilung der Pater General der Franciscaner (1880) alle Beichtväter ermächtigt hat (Rescr. auth. sum. 73 und die neuesten Handbücher für die Mitglieder des dritten Ordens). Die Tage, an welchen die Tertiarier des Servitenordens die Generalabsolution empfangen können, sind im Rescript der S. Ind. Congr. vom 15. December 1883 bestimmt worden (Rescr. auth. sum. 79). — Literatur: Seb. Minderer, De indulg. et jubilaeo, Venet. 1769; Ludewig, Die kirchl. Lehre von der Generalabsolution, Düren 1879; Decreta authent. S. C. Indulg. edita jussu Leonis XIII., Ratisb. 1883; Rescripta auth. S. C. Ind. etc., quae colleg. Jos. Schneider, Ratisb. 1885; die Handbücher der Pastoral-Theol. und des dritten Ordens und die unter Art. Ablaß angeführte Literatur. [Vierhaus C. SS. R.]

Generalbeichte heißt eine Beichte, welche mit Wiederholung und etwaiger Vervollständigung früherer Beichten sich über das ganze Leben oder einen beträchtlichen Theil desselben erstreckt. Eine solche Beichte verhilft dem Beichtkinde zu einer gründlichen Selbstkenntniß und verschafft dem Beichtvater einen tiefern Einblick in den Seelenzustand desselben, als es die Einzelbeichten vermochten; der Ueberblick über die ungeachtet der göttlichen Barmherzigkeit und Langmuth während langer Zeit wiederholten und fortgesetzten Beleidigungen Gottes führt zu lebhafterem Reueschmerz und entschiedenerem Vorsatz der Besserung; ferner werden durch eine mit entsprechender Disposition abgelegte Generalbeichte die Mängel, welche etwa den früheren Beichten anhaften mögen, gut gemacht, und es wird, zufolge der nochmaligen Unterwerfung der Sünden unter die kirchliche Schlüsselgewalt, eine umfassendere Reinigung und festere Beruhigung des Gewissens bewirkt. Demgemäß ist im Allgemeinen die Generalbeichte sehr nützlich und mit Recht von allen Geisteslehrern, besonders vom hl. Karl Borromäus und vom hl. Franz von Sales, wie auch von mehreren Päpsten, deren Aussprüche hierüber Benedict XIV. (Encyclica Apostolica vom 26. Juni 1749; Bull. XII, 88) zustimmend anführt, empfohlen; namentlich ist sie durch den hl. Ignatius und den hl. Vincenz von Paul bei den Exercitien und Missionen in Uebung gekommen. Nothwendig ist eine Generalbeichte, wenn die früheren Beichten ungültig waren. Es ist unbedingte Pflicht, die ungültigen Beichten zu wiederholen, beziehentlich bei Ungültigkeit derselben wegen mangelnder Integrität zu vervollständigen. Von einer speciellen Anklage kann abgesehen werden bezüglich der bereits richtig ge-

beichteten Sünden, wenn der Beichtvater sich ihrer, wenigstens im Allgemeinen, noch erinnert, jedoch nicht, wenn die Beichte bei einem andern als dem frühern Beichtvater stattfindet. Waren die Beichten gültig, aber unvollständig, so brauchen nur die ausgelassenen Sünden in der nächsten Beichte, sobald man den Mangel erkannt, nachgeholt zu werden. Waren eine oder mehrere Beichten ungültig und befand sich der Pönitent bei den folgenden hinsichtlich des Mangels und der Wiederholungspflicht in bona fide, so brauchen die letzteren, wenn ihnen nicht selbst ein wesentliches Erforderniß abgeht, nicht, sondern es müssen nur die ungültigen wiederholt werden. Beim Zweifel über die Gültigkeit früherer Beichten gilt der Satz: Standum est pro valore actus; doch ist in diesem Falle eine Generalbeichte selbstverständlich sehr anzurathen. Vorzüglich empfehlenswerth ist dieselbe überdieß nach Beendigung eines Lebensabschnittes, beim Antritt eines neuen Standes, bei lebensgefährlicher Krankheit, vor einer gefährlichen Reise und in ähnlichen Fällen. Außer in dem Falle unbedingter Nothwendigkeit ist die Generalbeichte denen zu widerrathen, welchen sie statt Beruhigung bei ihrer ängstlichen Gemüthsart voraussichtlich nur Anlaß zu Scrupeln bieten würde, besonders wenn sie schon ein- oder mehrmals eine Generalbeichte abgelegt haben und dennoch immer wieder auf die gebeichteten Sünden zurückkommen; ebenso ist die specielle Anklage schon gebeichteter Sünden denen zu verbieten, welchen die Wiederholung neue und heftige Versuchungen bereiten würde. Ein seeleneifriger Beichtvater wird es sich angelegen sein lassen, die Generalbeichten im Allgemeinen zu fördern, seine Pönitenten dazu anzuleiten und ihnen die Ablegung derselben durch seine Hilfe zu erleichtern; im Einzelnen jedoch muß bezüglich Anrathung und Zulassung derselben mit Umsicht und Klugheit verfahren werden. Anleitungen zur Generalbeichte s. unter d. Art. Beichtspiegel; dazu noch (für Priester) Roder, Considerationes pro reformatione vitae in usum sacerdotum, Friburgi Brisgoviae 1884. [Wildt.]

Generalcapitel heißen in religiösen Orden die Versammlungen, in welchen die bevollmächtigten Vertreter der einzelnen Klöster zur Wahl der Generalvorstände oder zur Beschlußfassung über Angelegenheiten des Gesammtordens zusammenkommen. Die Carta caritatis des Cistercienserordens vom Jahre 1119 führte zuerst die Abhaltung jährlicher Generalcapitel in das Ordensleben ein. Nachdem diese Institution sich bewährt hatte, verordnete Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil 1213 (c. 7, X 3, 35), daß die übrigen Orden einschließlich der Regularcanoniker nach dem Muster der Cistercienser alle drei Jahre ein gemeinschaftliches Capitel für die betreffende Provinz feiern sollten. Diese doppelte Institution der General- und der Provinzialcapitel wurde dann von den Mendicantenorden acceptirt und ausgebildet. (Vgl. d. Art. Definitoren und die Artt. über die einzelnen Orden.) [Streber.]

Generalcongregationen, s. Congregationen auf Concilien.

Generalien (generalia mandata) heißen vorzüglich in Süddeutschland die von den Behörden innerhalb ihres Wirkungskreises erlassenen Verfügungen allgemeiner Natur. Die Generalien der bischöflichen Ordinariate sind, da dem Kirchenrecht der Unterschied von Gesetz und Verordnung in der vom Staatsrecht festgehaltenen und entwickelten Schärfe fremd ist, Kirchengesetze, soweit überhaupt ihr Inhalt dem Rechtsgebiete angehört. Sammlungen solcher Generalien existiren für München-Freising, 3 Bde., 1847 f.; für Passau von Rottmayr, 1852, fortgesetzt von Geßl, 1864. Sachlich fallen damit die unter anderm Titel in anderen Diöcesen erschienenen Sammlungen bischöflicher Verordnungen zusammen: so die für Bamberg, 1856; für Regensburg von Lipf, 1853; für Rottenburg von Vogt, N. A. 1876; für Köln von Podesta, 1851, von Dumont, 1874; für Trier 888—1802 von Blattau u. d. T. Statuta synodalia, ordinationes et mandata, 6 voll., 1844—1847. [R. v. Scherer.]

Generalseminarien hießen die am Ende des vorigen Jahrhunderts von Joseph II. für die österreichischen Lande errichteten und später in Bayern nachgeahmten Bildungsanstalten des katholischen Clerus, welche bestimmt waren, die Erziehung der künftigen Priester der Kirche zu entwinden und auf den Staat zu übertragen. Der eigentliche Zweck bei Gründung derselben war die Verbreitung einer sogen. „aufgeklärten Gottesverehrung“, welche in „reiner Moral“ nach der „reinen Lehre Jesu“ bestehen sollte und den unbedingten Gehorsam gegen die Staatsgewalt in sich schloß. Hiermit sollten die Grundsätze des damaligen seichten Rationalismus in das Innerste der Kirche selbst verpflanzt und Priester wie Bischöfe erzogen werden, welche sich als gefügige Werkzeuge der vom Geist der Encyklopädisten erfüllten Staatsgewalt beweisen würden. Leider gab es damals katholische Männer weltlichen und geistlichen Standes genug in Oesterreich, welche hierin den Absichten Josephs II. entgegenkamen, sich als Werkzeuge bei den von ihm geplanten „Reformen“ gebrauchen ließen und den Widerstand solcher edeln Kirchenfürsten, wie des Cardinals Migazzi, Erzbischofs von Wien, Grafen Esterhazy, Bischofs von Agram, Grafen von Edlig, Erzbischofs von Görz, und Cardinals Frankenberg, Erzbischofs von Mecheln, unwirksam zu machen wußten. Durch kaiserliche Verordnung wurden im J. 1783 vier große Generalseminarien zu Wien, Pesth, Pavia und Löwen, daneben kleinere zu Prag, Olmütz, Graz, Innsbruck und Luxemburg errichtet, deren Lehrer lediglich von der Regierung ausgewählt und ernannt waren. Alle anderen theologischen Bildungsanstalten, auch die Scholasticate in den Klöstern und Stiften, wurden im November 1783 für geschlossen erklärt, und die Ordens-

noviçen wurden ebenso, wie die Aspiranten zum Weltpriesterstande, in die staatlichen Anstalten einzutreten genöthigt. Die Kosten zur Unterhaltung derselben wurden theils aus kirchlichen Stiftungen, welche hiermit ihrem Zweck gewaltsam entfremdet waren, theils aus Steuern, welche staatlicherseits dem Weltclerus auferlegt wurden, bestritten. Den Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien lieferte der Abt Rautenstrauch (s. d. Art.) in einer 100 Seiten starken Druckschrift. In demselben ist von katholischem Leben nur noch der Empfang der heiligen Sacramente als gestattet, nicht geboten, beibehalten. Außerdem ist nur von der literarischen und sittlichen Bildung des Clerus die Rede. In den Vordergrund ist die sittliche Bildung gestellt; dieselbe sollte „auf Reinheit der Sitten und der Nächstenliebe gegründet werden, wozu wir das vortreffliche Muster in dem erhabensten Volkslehrer und Universalerzieher der Menschheit, Jesu Christo, haben, dessen Sitten ebenso rein, als der wärmsten Nächstenliebe voll waren". Die Tendenz und die Tragweite dieses Entwurfes finden ihre treffendste Beleuchtung in folgenden Worten der von Wittola redigirten Kirchenzeitung, Jahrg. 1784: „Und wenn der Gott Josephs zu einem so philosophisch ohne Aberwitz und so christlich ohne Heuchelei entworfenen Institute seinen Segen gibt, was wirst du dann alles sehen, du glückliche Nachwelt! Du wirst erleben, was uns unsere Sünden und derselben schrecklichste Geißeln, unsere Jasone, unsere Menelausse, unsere Alkime nicht haben erleben lassen. Du wirst Priester sehen, welche eben, weil sie sich der Jüngerschaft Jesu rühmen werden, alle ihm so theuren Menschen lieben werden. Du wirst Prediger hören, die nicht sich selbst, sondern das Wort Gottes predigen. Du wirst die göttliche Religion in ihrer ganzen himmlischen Schönheit prangen und ihre Kleinen auf ihrem Schooße die Philosophie küssen sehen." In welchem Sinne diese schmeichelhaften Erwartungen zu verstehen sind, kann dem Kenner der damaligen Zeit und ihrer Bestrebungen nicht zweifelhaft sein (s. d. Art. Aufklärung). Ebenso unzweifelhaft ließ sich aber auch voraussehen, daß von diesen Einrichtungen edle Früchte nicht einmal im Geist der damaligen Zeit zu erwarten waren. Ueber der Ausbildung des Unterthanenverstandes wurde die wissenschaftliche und sittliche Bildung der Zöglinge so sehr verflacht und hintangesetzt, daß die Unsittlichkeit in den Generalseminarien und bei den in ihnen gebildeten Priestern zum öffentlichen Anstoß ward. So konnte die Reaction nicht ausbleiben. Dieselbe führte in den Niederlanden zu den weitgehendsten politischen Folgen (s. d. Art. Belgien); gleichwohl beharrte Joseph II. unter dem Einfluß seiner freimaurerischen Umgebung auf der Beibehaltung der Generalseminarien in den übrigen Erblanden. Seinen Tod aber überlebten die neuen Schöpfungen nicht lange. Josephs II. Nachfolger, Kaiser Leopold II., fand bei seiner Thronbesteigung die österreichische Monarchie in einem solchen Zustande innerer Zerrissenheit, daß die schleunigste Umkehr von den Grundsätzen, welche solche Folgen nach sich gezogen hatten, geboten erschien. Am 4. Juli 1790 erging der kaiserliche Befehl, die Generalseminarien mit Ablauf des Studienjahres zu schließen. Den Bischöfen wurden die gewaltsam entfremdeten Stiftungsgelder für ihre Diöcesanseminare wieder erstattet. Leider war aber der angerichtete Schaden nicht so bald wieder zu heben, wie er herbeigeführt war. Bis 1848 blieb noch auf allen österreichischen Lehranstalten und Universitäten die „Erziehungskunde" von Milde (zuerst 1811 erschienen) als Handbuch im Gebrauch, ein Buch, welches mit völliger Ignorirung der Kirche und ihres erziehlichen Einflusses die rationalistischen Grundsätze, welche den Generalseminarien den Ursprung gegeben, zu verbreiten bestimmt war, und noch bis 1844 läßt sich eine Reihe bischöflicher Erlasse zusammenstellen, welche als Consequenzen lediglich dieser Grundsätze betrachtet werden müssen.

In Verfolgung der nämlichen Grundsätze wiederholte die aufgeklärte Regierung Bayerns das Experiment der Generalseminarien noch zu einer Zeit, da sie in Oesterreich schon unmöglich geworden waren. Im J. 1806 wurden die bischöflichen Seminarien aufgehoben und deren Stiftungscapitalien an das Generalseminar zu Landshut übertragen. Eine königliche Verordnung verfügte, daß alle Inländer, welche den geistlichen Stand wählten, gehalten seien, wenigstens für ein Jahr in das Seminar zu Landshut einzutreten, falls sie in der Folge auf den königlichen Tischtitel oder auf königliche Präbenden Anspruch machen wollten. An die Universität zu Landshut wurden deßwegen „aufgeklärte" Lehrer wie Socher, Rainer, Salat berufen, welche die Theologen in josephinischem Geiste heranbilden sollten; Director des Generalseminars wurde der geistliche Rath Fingerlos. Alle diese Männer bemühten sich, die Wirksamkeit der katholischen Professoren Sailer, Zimmer, Magold möglichst zu paralysiren. Es kann als ein Beweis für die göttliche Gründung der Kirche angesehen werden, daß diese Gewaltmaßregeln des Staates den Bestand der Kirche in Deutschland nicht zu unterdrücken vermochten, daß vielmehr gerade in Bayern der Geist Sailers und Zimmers nachhaltig fortlebte und im Jahre 1837 in Görres' Athanasius einen Ausdruck fand, der als Weckruf eine Auferstehung des katholischen Bewußtseins in den weitesten Kreisen herbeiführte. (Vgl. Theiner, Gesch. der geistl. Bildungsanstalten, Mainz 1835; Concordat und Constitutionseid der Katholiken in Bayern, Augsb. 1847; Brunner, Mysterien der Aufklärung in Oesterreich, Mainz 1869; Ders., Die theolog. Dienerschaft am Hofe Josephs II., Wien 1868; Ders., Joseph II., 2. Aufl., Freiburg 1885.) [Brunner.]

Generalvicar, bischöflicher (Vicarius in spiritualibus generalis), heißt der allgemeine

Stellvertreter des Bischofs in der geistlichen Regierung der Diöcese. I. Ursprung des Amtes. Früher war es vorzüglich der Archidiacon (s. d. Art.), welcher den Bischof bei den Regierungsgeschäften unterstützte. Als aber die Stellung dieses lange Zeit abhängigen und widerruflichen bischöflichen Gehilfen sich allmälig zu einem völlig unabhängigen Amte mit Inamovibilität und einer eigenen Jurisdiction über fast alle Zweige der Diöcesanverwaltung entwickelt hatte, wurde eine Aenderung der Verhältnisse dringend nothwendig. Die Archidiaconen, deren es schließlich in vielen Gegenden und besonders in Deutschland für jede Diöcese mehrere mit besonderen Archidiaconatssprengeln gab, unterstützten nicht mehr die ordentliche bischöfliche Verwaltung, sondern hemmten und beeinträchtigten dieselbe. Deßhalb begannen die Synoden des 12. und 13. Jahrhunderts, in welcher Zeit die Uebelstände ihren Höhepunkt erreicht hatten, die Macht der Archidiaconen zu beschränken und ihnen gegenüber die Rechte des Bischofs wieder zur Geltung zu bringen. Die wirksamste Abhilfe schafften aber die Bischöfe selbst, indem sie zur Wahrnehmung ihrer Rechte eigene Vicare und besonders am Orte ihres Amtssitzes einen Generalvicar aufstellten, welchem sie, als ihrem Stellvertreter, ihre ganze eigene Jurisdiction übertrugen, welchen sie dabei nach freiem Ermessen ernennen und abberufen konnten, welcher also, seiner ganzen Stellung nach, ein von ihnen abhängiger Beamter war. So ist das Amt des Generalvicars entstanden; die Hauptursache war die Nothwendigkeit, der unnatürlich angewachsenen Macht der Archidiaconen gegenüber ein Gegengewicht zu schaffen; und diese Zeit ist das 13. Jahrhundert. Den Zeitpunkt genau zu bestimmen, wo das Institut allgemein geworden, ist nicht möglich. Jedenfalls war dieses bis auf Gregor IX. nicht der Fall, denn weder im Decrete Gratians noch in der Decretalensammlung des genannten Papstes wird der Generalvicar erwähnt. Ein Decretale Innocenz' IV. vom Jahre 1250 (vgl. c. 1 De off. Vic. in VI) setzt aber das Amt als bereits verbreitet voraus, und am Ende des 13. Jahrhunderts war dasselbe so allgemein, daß im Liber VI ein ganzer Titel De officio Vicarii vom Generalvicar handelt. Da diese Entwicklung unmöglich in der kurzen Zeit zwischen Gregor IX. und Innocenz IV. vollständig hat erfolgen können, ist anzunehmen, daß in manchen Diöcesen bereits vor Gregor IX. Generalvicare aufgestellt wurden (vgl. Thomassinus, Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios P. 1, lib. 2, c. 8). Gemeinrechtlich ist die Bezeichnung Generalvicar und Official (officialis principalis) gleichbedeutend. Im Liber VI (De officio Vic. in VI; c. 3 De Temp. Ord. in VI) und deßgleichen vom Concil von Trient (Sess. XXIV, c. 16 et 18 De ref.) werden beide Namen für dasselbe Amt gebraucht. In vielen Gegenden ist jedoch durch besondern Gebrauch eine Unterscheidung eingeführt worden. In manchen Diöcesen, wo dem Amte nach mehrere Generalvicare bestellt werden, heißt der eine, welcher die eigentliche Verwaltung führt, Generalvicar, der andere, welchem die Ausübung der streitigen Gerichtsbarkeit zugewiesen ist, Official. Anderwärts trägt den Namen Official ein kirchlicher Beamter, welcher nur für eine bestimmte Klasse jurisdictioneller Handlungen bestellt ist, z. B. in manchen deutschen Diöcesen der Vorsitzende des Ehegerichts, in anderen der Präsident des ganzen Gerichtswesens in der Diöcese (vgl. für die Erzdiöcese Köln das erzbischöfl. Decret vom 26. Dec. 1848 in Dumonts Sammlung kirchl. Erlasse u. s. w. S. 267, für andere deutsche Diöcesen die Zusammenstellung bei Hinschius, Kirchenrecht II, 1, 224 ff.). Zu einer allgemeinen Entwicklung ist es jedoch in diesem Punkte nicht gekommen, so daß jedesmal aus den Diöcesaneinrichtungen ersehen werden muß, welche Bedeutung das Amt des besondern Officials hat. Gemeinrechtlich sind noch heute die Namen Generalvicar und Official gleichbedeutend; nur wird nach der constanten Praxis der Datarie und der apostolischen Kanzlei der allgemeine Stellvertreter des Bischofs in den Schreiben, welche für Italien, Ungarn, Dalmatien, Albanien, Cypern, Creta, Sicilien, Sardinien, Corsica und den Orient bestimmt sind, Vicarius generalis genannt, dagegen in den Schreiben für Spanien, Frankreich, Deutschland, England, Polen, Afrika als Officialis bezeichnet (vgl. Barbosa, De officio et potestate Episcopi P. 3, alleg. 54, n. 53).

II. Bestellung des Generalvicars. Der Bischof ist zur Ernennung des Generalvicars ohne Weiteres berechtigt. An und für sich könnte zwar kein Bischof ohne päpstliche Genehmigung seine ganze Jurisdiction in der Weise auf einen Andern übertragen, wie dieses bei der Bestellung des Generalvicars geschieht, die Ermächtigung ist aber jetzt allgemein durch das Gesetz ertheilt (Tit. De off. Vic. in VI, 1, 13). Die Einholung eines consilium des Capitels ist ebenso wenig nothwendig, als der Consens desselben. Allerdings gehört die Bestellung des Generalvicars zu den wichtigeren Acten der Verwaltung, zu welcher nach der allgemeinen Regel die Einholung des consilium des Capitels erforderlich ist, allein der Bischof ist heute in diesem Punkte sicher in Folge einer allgemeinen Gewohnheit frei. Es ist auch in das Ermessen des Bischofs gestellt, mehrere Generalvicare zu bestellen. Die Annahme, es sei dazu ein päpstliches Indult oder das Vorhandensein einer besondern Gewohnheit erforderlich, ist nicht begründet. Zu einem Verbote der Pluralität, wie ein solches hinsichtlich des Capitularvicars besteht, ist es bei der Fixirung der Normen über den Generalvicar durch das jus commune nicht gekommen, offenbar weil dazu kein Grund vorlag. Daß sede vacante nur Ein Capitularvicar bestellt werde, ist nothwendig zur Sicherung der Einheit in der Verwaltung; sede

plena bürgt dafür hinlänglich die Person des Bischofs, welche über den Generalvicaren steht. Werden mehrere Generalvicare ernannt, so muß die Vollmacht, welche jedem derselben ertheilt wird, eine generelle sein, wenigstens im weitern Sinne dieses Wortes, wovon später noch die Rede sein wird. — Entspricht der Berechtigung des Bischofs auch eine Verpflichtung zur Bestellung eines Generalvicars? Darüber herrscht große Meinungsverschiedenheit. Beim vollständigen Fehlen einer gesetzlichen Vorschrift ist sicher für Bischöfe, welche allen Pflichten ihres Amtes allein genügen können, kein Zwang vorhanden. Für den gegentheiligen Fall, wo ein Bischof wegen Ausdehnung der Diöcese, Kränklichkeit, längerer Abwesenheit oder aus anderen Gründen nicht im Stande ist, die Verwaltung selbst in genügender Weise zu führen, wird von vielen Canonisten unter Berufung auf Entscheidungen der S. C. Ep. et Reg. und der S. C. Conc. das Vorhandensein einer stricten Verpflichtung behauptet. Nach Anderen liegt eine solche nur vor, wenn der Bischof nicht in der Diöcese residirt. Praktisch hat die ganze Controverse wenig Bedeutung, weil in den Fällen, wo der Bischof aus irgend einem Grunde die Verwaltung allein nicht genügend besorgen kann, der apostolische Stuhl die Bestellung eines Generalvicars vorschreibt, bezw. wenn der Bischof der Aufforderung nicht nachkommt, selbst einen solchen oder auch einen apostolischen Vicar ernennt. Mit Rücksicht auf diese constante Praxis des apostolischen Stuhles ist aber wohl die Ansicht, welche von den meisten Canonisten getheilt wird, als die richtige anzusehen, daß nämlich der Bischof, welcher nicht allein in ausreichender Weise die Leitung der Diöcese besorgen kann, zur Aufstellung eines Generalvicars verpflichtet ist, nicht in Folge einer gesetzlichen Bestimmung, sondern um der Natur der Sache willen, weil nur so eine ordnungsmäßige Verwaltung sicher gestellt werden kann. Kommt der Bischof seiner Verpflichtung nicht nach, so steht es nur dem apostolischen Stuhle zu, Abhilfe zu schaffen; der Metropolit ist in keinem Falle berechtigt, für die Diöcese seines Suffragans einen Generalvicar zu bestellen. Für Diöcesen, in welchen mehrere Sprachen und mehrere Riten vertreten sind, enthält c. 14, X De off. jud. Ord. 1, 31 besondere Anweisungen. Der Bischof soll für die einer fremden Sprache und einem fremden Ritus angehörigen Diöcesanen durch Aufstellung eines besondern Vicars Sorge tragen. Den apostolischen Vicaren, besonders in außereuropäischen Ländern, sowie den Bischöfen, welche keine Capitel und keine Pfarrer haben, schreibt Benedict XIV. in den Constitutionen Ex sublimi vom 26. Januar 1753 und Quam ex sublimi vom 8. August 1755 (Bull. IV, Const. 10, 49) die Bestellung von Generalvicaren mit besonderen Vollmachten vor. Die Frage, ob auch die apostolischen Vicare, welche unter besonderen Verhältnissen für vacante Diöcesen und bisweilen auch bei besetztem Bischofsstuhle vom Papste bestellt werden, einen Generalvicar ernennen können, beantwortet Leuren hinsichtlich der ersteren bejahend, während er die Berechtigung der letzteren für wahrscheinlich hält (Leurenius, Vicarius-Episcopalis, Coloniae 1707, q. 24). Thatsächlich hängt die Vollmacht solcher Administratoren nach allen Richtungen hin von dem ihnen gewordenen Auftrage ab. Der Bischof, für dessen Diöcese ein solcher apostolischer Vicar deputirt worden ist, kann selbst keinen Generalvicar mehr halten. Die Ausübung des Bestellungsrechtes steht dem Bischofe zu, sobald er die päpstliche Provisionsbulle dem Capitel präsentirt und von seinem Stuhle Besitz ergriffen hat, auch schon vor der Consecration. Eine bestimmte Form ist nicht vorgeschrieben. Zur Gültigkeit genügt also eine mündliche Erklärung. Damit der Bestellte sich aber nöthigenfalls legitimiren könne, und damit seine Handlungen nicht wegen Unsicherheit der Vollmacht anfechtbar seien, ist es angemessen, daß die Bestellung schriftlich durch eine Bestellungsurkunde erfolge. Ebenso bedingt die Natur der Sache, daß die Ernennung in der Diöcese amtlich publicirt werde.

III. Nothwendige Eigenschaften des zu Bestellenden. Der Generalvicar muß sein: 1. Cleriker, also wenigstens tonsurirt, weil Laien keine kirchliche Jurisdiction üben können (c. 2, X 2, 1), dabei weder verheiratet, noch bigamus; 2. legitimer Geburt; die erlangte Dispens zum Empfange der heiligen Weihen reicht nicht hin (c. 1, X 1, 17); 3. frei von Censuren, weil die Censurirten keine kirchliche Jurisdiction üben dürfen; 4. fünfundzwanzig Jahre alt, weil mit seinem Amte cura animarum verbunden ist (c. 7, X 1, 6); 5. nach der Ansicht vieler Canonisten Doctor der Theologie oder des canonischen Rechts, nach Anderen nothwendig des canonischen Rechts. Eine gesetzliche Vorschrift, welche diese Bedingung aufstellt, ist jedoch nicht vorhanden. Das Concil von Trient (Sess. XXIV, c. 16 De ref.) fordert nur für den Capitularvicar die Doctor- oder Licentiatenwürde wenigstens des canonischen Rechts. In Entscheidungen der S. C. Ep. et Reg. wird allerdings vielfach ein akademischer Grad auch für den Generalvicar verlangt. Da diese Entscheidungen aber nur für besondere Fälle ergangen sind und weder den Sinn einer tridentinischen Bestimmung, noch eines andern Gesetzes interpretiren, läßt sich daraus eine allgemein verpflichtende, rechtliche Vorschrift nicht ableiten. Die meisten Auctoren, welche einen Grad fordern, fügen auch hinzu: nisi aliunde viri peritia manifesto constet (vgl. Devoti, Instr. jur. can. lib. 1, tit. 3, § 81). 6. Vielfach wird behauptet, der Generalvicar dürfe kein Bruder oder Neffe, überhaupt kein Verwandter des Bischofs sein. Ein rechtliches Verbot ist auch dafür nicht vorhanden. Daß es aber trotzdem angemessen ist, von der Ernennung eines nahen Verwandten des Bischofs Abstand zu nehmen, damit auch der Schein des Nepotismus ver-

mieden werde, liegt auf der Hand. 7. Nach einer in der Theorie wenigstens sehr verbreiteten Annahme kann auch kein Bürger der bischöflichen Stadt, überhaupt kein Cleriker der Diöcese zum Generalvicar ernannt werden. Ein gesetzlicher Ausschließungsgrund liegt nicht vor. Von den Entscheidungen der S. C. Ep. et Reg., welche hier besonders zahlreich angeführt werden, gilt dasselbe, was bereits oben bemerkt worden ist. Es sind Entscheidungen für besondere Fälle, welche anscheinend grundsätzlich seitens der Congregation für kleine Diöcesen erlassen werden, um eine gerechte Verwaltung und den Ruf der Unparteilichkeit zu sichern. Originarius civitatis vel dioecesis non potest esse Vicarius, nam propter consanguinitates, affinitates, familiaritates et alias attinentias potest deviare a recto tramite justitiae, vel certe se reddere partibus suspectum, so heißt es nach Pignatelli in mehreren Entscheidungen der S. C. Ep. et Reg. (vgl. Pign. Consult. can. IX, cons. 162). Eine allgemeine rechtliche Verpflichtung, keinen Diöcesanen zu bestellen, kann folglich auch daraus nicht abgeleitet werden; treffen aber in einem speciellen Falle die genannten Gründe der Entscheidungen zu und würde durch Aufstellung eines originarius civitatis oder auch eines Diöcesanen wegen Verwandtschaften u. s. w. die Gerechtigkeit der Verwaltung in Gefahr kommen, so müßte eine solche Ernennung gewiß unterbleiben. 8. Für den Pönitentiar, die Pfarrer, überhaupt für Inhaber von Curatpfründen, welche vielfach als absolut ausgeschlossen bezeichnet werden, existirt zwar kein directes Verbot, aber es ist doch durchaus angemessen, daß keiner der Bezeichneten gleichzeitig zum Generalvicar ernannt werde, weil beide Stellungen aus vielen Gründen als incompatibel anzusehen sind (vgl. die Entscheidungen der S. C. Ep. et Reg. bei Ferraris, Prompta bibl. s. v. Vic. gen. Art. 1, n. 26). Für den Pfarrer, dessen Pfarrei außerhalb der bischöflichen Stadt gelegen ist, kommt noch hinzu, daß er durch die Residenzpflicht ausgeschlossen ist. 9. Ob auch Regularen zum Generalvicar bestellt werden können, ist eine sehr streitige Frage. Viele Canonisten verneinen dieselbe schlechthin, bezw. fordern in allen Fällen eine besondere Erlaubniß des apostolischen Stuhles. Direct durch gesetzliche Bestimmungen ausgeschlossen sind jedoch nur die minderen Brüder des hl. Franciscus und diejenigen, welche von einem Mendicantenorden zu einem anderen übergetreten sind, welcher kein Mendicantenorden ist (Clem. I. De verb. sign. 5, 11; Clem. I. De regular. 3, 9). Soll ein Regulare, welcher zu einer dieser beiden Klassen gehört, Generalvicar werden, so ist dazu stets die Erlaubniß des apostolischen Stuhles erforderlich. Für die übrigen Regularen besteht ein directes Verbot nicht. Wenn aber der Religiose als Generalvicar außerhalb des Klosters leben soll, so ist zu dessen Ernennung, gleichviel welchem Orden er angehört, die Ermächtigung seitens des Papstes nothwendig wegen der Verordnung Clemens' VIII. in der Constitution Nullus: Nemo religiosorum audeat egredi e conventu, nisi ex causa et cum socio et de licentia singulis vicibus impetrata a superiore, qui non aliter eam concedat, nisi causa probata, sociumque exituro adjungat, non petentis rogatu, neque eundem saepius: licentiae vero generales non concedantur. Fährt der Regulare als Generalvicar fort, im Kloster zu wohnen, so ist beim Fehlen eines allgemeinen Verbotes nicht ersichtlich, was dessen Ernennung rechtlich im Wege stände, vorausgesetzt, daß er die Erlaubniß seines Ordensobern erlangt hat, welche in allen Fällen, wo ein Religiose Generalvicar werden soll, nothwendig ist.

IV. Befugnisse des Generalvicars. Der Generalvicar ist der allgemeine Stellvertreter des Bischofs in der Jurisdiction. Er vertritt den letztern nicht in bestimmten einzelnen Geschäften oder für einen abgegrenzten Theil der Diöcese, sondern generell. Dieß liegt im Namen und im Begriffe des Amtes, wie dasselbe durch das jus commune bestätigt und fixirt worden ist. Die Allgemeinheit braucht aber keine absolute zu sein. Durch die Rechtsgrundsätze wird vielmehr nur eine solche im weitern Sinne des Wortes gefordert, welche Ausnahmen und Vorbehalte zuläßt. Der Generalvicar soll nämlich — das gehört auch zum Begriffe des Amtes — ein dem Bischofe unterstehender, von dessen Willen abhängiger Beamter sein. Einzelne wichtigere Geschäfte hat schon das jus commune selbst ausgenommen, so daß dieselben dem Generalvicar entweder gar nicht oder doch nur durch besonderes Mandat übertragen werden können. Außerdem ist auch der Bischof berechtigt, noch andere Sachen, welche das Recht nicht ausgenommen hat, von den Befugnissen seines Vicars auszuschließen. Wie weit aber diese Ausschließungen gehen dürfen, darüber besteht keine volle Uebereinstimmung. Einzelne Auctoren behaupten, daß ein bischöflicher Vicar, von dessen Vollmachten entweder die jurisdictio contentiosa oder die voluntaria ausgeschlossen ist, so daß er keine dazu gehörigen Acte gültigerweise vornehmen kann, kein wirklicher Generalvicar, sondern ein Delegat sei, auf welchen nicht die Bestimmungen des jus commune über den Generalvicar, sondern diejenigen, welche sich auf Delegate beziehen, anzuwenden seien (vgl. Bouix, De judiciis eccl., Paris. 1855, I, 352 sq.). In einem Rescripte der Pönitentiarie vom 17. Juni 1852 findet sich jedoch die Erklärung, daß päpstliche Dispensmandate, welche dem eigenen Ordinarius der Petenten übertragen sind, exequirt werden können tum ab episcopo, tum a vicario generali, tum etiam ab officiali, quatenus idem officialis sit vicarius generalis in matrimonialibus (bei Caillaud, Manuel des dispenses, éd. 4, Bourges 1873, n. 297). Danach ist die vorbezeichnete Ansicht wohl als zu weit gehend anzusehen, und es scheint rechtlich möglich, daß der Bischof von den Vollmachten seines Generalvicars die strei=

tige Gerichtsbarkeit ausschließe, oder daß er auch zwei Generalvicare bestelle und dem einen ausschließlich die freiwillige, dem andern die streitige Jurisdiction übertrage, ohne daß die Ernannten deßhalb aufhören, wirkliche Generalvicare zu sein.

Dieses vorausgeschickt, können die Befugnisse des Generalvicars in folgender Weise näher bezeichnet werden. A. Im Allgemeinen. Der Generalvicar hat auf Grund seiner Bestellung in Folge des Generalmandats die ganze ordentliche Jurisdiction des Bischofs, mit Ausschluß dessen, was speciell ausgenommen ist (c. 2 in VI, 1, 13; c. 5 in VI, 1, 19). Als speciell ausgenommen gilt nicht nur alles, was der Bischof sich ausdrücklich reservirt hat, sondern auch alle Sachen, welche das Recht ausgenommen hat, so daß dieselben vom Bischofe dem Generalvicar entweder gar nicht, oder doch nur durch ein Specialmandat übertragen werden können (c. ult. in VI, 1, 13).

B. Im Einzelnen ergibt sich daraus: 1. Da der Generalvicar nur der Stellvertreter des Bischofs in der geistlichen Regierung ist, so hat er auf Grund seines Amtes keine Berechtigung zur Verwaltung der Temporalien, der Güter der bischöflichen mensa. Dazu wäre eine besondere Bestellung erforderlich. 2. Ebenso wenig steht dem Generalvicar die Ausübung der bischöflichen Weihegewalt zu. Wenn er nicht Bischof ist, versteht sich dieses von selbst. Ist er Bischof und nicht gleichzeitig zum Vicarius in Pontificalibus bestellt, so ist ein Specialmandat erforderlich. Kirchliche Functionen, welche nicht Ausfluß des bischöflichen Ordo, aber dem Bischofe reservirt sind und in seiner Abwesenheit einer Dignität im Capitel zustehen, z. B. die Abhaltung der Conventualmesse an bestimmten Festtagen, kann der Bischof dem Generalvicar nicht übertragen. Ohne Specialmandat ist der Vicar auch nicht befugt, einen andern Bischof mit der Ausübung der Pontificalien in der Diöcese zu beauftragen, ebenso wenig Dimissorialien zum Empfange der heiligen Weihen auszustellen, wenn nicht der Bischof in remotis weilt, also für längere Zeit abwesend ist (c. 3 in VI, 1, 9). 3. Zur Ausübung der bischöflichen Disciplinar- und Strafgewalt, „zur Untersuchung und Bestrafung von Excessen, zur Entfernung von Beneficien, Officien und Verwaltungen", ist ein Specialmandat erforderlich (c. 2 in VI, 2, 13). Es steht aber dem Generalvicar zu, gegen renitente Untergebene Censuren oder andere Strafen zu verhängen, nicht um dieselben für ein Vergehen zu strafen, sondern um seinen Anordnungen Gehorsam zu verschaffen. 4. Ohne Specialmandat sind auch die Beneficialsachen von der Gewalt des Generalvicars ausgeschlossen. Er kann ohne ein solches keine Beneficien verleihen (c. 3 in VI, 1, 13), keine Präsentation vornehmen für eine dem Patronatsrechte des Bischofs unterworfene Pfründe, weder Resignationen zulassen, noch Permutationen genehmigen. Ebenso wenig steht es ihm zu, Beneficien zu unterdrücken, zu vereinigen oder zu theilen, ein Beneficium mit einer Pension zu belasten, wo dieses für den Bischof zulässig ist, eine Stiftung zu genehmigen, welche dem Patronatrechte unterworfen sein soll, neue Beneficien und Pfarreien zu errichten. Dagegen ist es ihm wohl gestattet, Präsentirte zu instituiren und Gewählte zu bestätigen (vgl. Bened. XIV., De syn. dioec. lib. 2, c. 8). 5. In Ehesachen hat der Generalvicar nach der gewöhnlichen Annahme die ordentliche Gewalt des Bischofs. Er kann also selbst den Ehen der Diöcesanen assistiren und Anderen, die Priester sind, die Vollmacht dazu geben (S. C. C. 4. Julii 1602, libro 20 decretorum folio 47; vgl. Monacellus, Formularium leg. pract., Venet. 1772, P. 2, tit. 16, form. 2, n. 34). Deßgleichen steht ihm das Recht zu, von den Proclamationen zu dispensiren, welches das Concil von Trient den Ordinarien verliehen hat (vgl. Feije, De imped. et disp. matrim., ed. 3, Lovanii 1885, 162). Die Vollmachten in Ehesachen, welche vom apostolischen Stuhle dem Bischof mit Rücksicht auf seine Person und seine Würde durch Delegation ertheilt werden, beispielsweise die sogen. Quinquennalfacultäten, können dem Generalvicar nur mitgetheilt werden, wenn dazu, wie dieses bei den letztgenannten regelmäßig der Fall ist, die Erlaubniß verliehen ist. Andere päpstliche Vollmachten, welche nicht mit Rücksicht auf die Person des Bischofs ertheilt sind, kann der letztere dem Generalvicar subdelegiren. Zur Ausübung derjenigen Befugnisse in Ehesachen, welche nach der gewöhnlichen Ansicht unter bestimmten Verhältnissen, z. B. in Fällen der dringendsten Nothwendigkeit, dem Bischofe potestate quasi ordinaria zustehen, ist für den Generalvicar ein Specialmandat erforderlich (vgl. Feije l. c. 563 sqq.). 6. Die Vollmacht zur Ertheilung der Dispensen von Irregularitäten und der Absolution von Suspensionen u. s. w., welche dem Bischof unter bestimmten Bedingungen nach Concil. Trid. Sess. XXIV, c. 6 De ref. und nach der Bestätigung der tridentinischen Bestimmungen durch die Constitution Apost. Sedis vom 12. October 1869 potestate quasi ordinaria zustehen, hat der Generalvicar nur dann, wenn er dazu speciell deputirt ist. Nach der Ansicht vieler Auctoren ist es aber nicht nothwendig, daß die Deputation jedesmal für den einzelnen Fall geschehe, es genügt vielmehr eine generelle Delegation ad hoc. 7. Außerdem gilt die allgemeine Regel, daß ein Specialmandat nothwendig ist zu allen Geschäften von hervorragender Wichtigkeit, z. B. zur Visitation der Diöcese, zur Berufung der Diöcesansynode, zur Ertheilung von Ablässen, zur Dispensation von Gelübden und von der Beobachtung kirchlicher Fest- und Fasttage, wenn nicht der Bischof für längere Zeit abwesend ist, zur canonischen Errichtung von Bruderschaften (vgl. Acta ex eis decerpta, quae apud S. Sedem geruntur IV, 103 sqq.). 8. Von der Gewalt des Generalvicars ist endlich auch allgemein alles

ausgenommen, was dem Bischof in Folge besonderer oder gesetzlicher Delegation nur als Delegat des apostolischen Stuhles zusteht. Einzelne dieser Vollmachten können dem Generalvicar nicht übertragen werden; für die anderen ist ein Specialmandat erforderlich. Für bestimmte Geschäfte ist aber dem Bischofe namentlich durch das Tridentinum die Befugniß ertheilt, auch als apostolischer Delegat (etiam tamquam Sedis Apostolicae delegatus) zu handeln; es sind dieß Sachen, deren Vornahme ihm schon auf Grund seiner ordentlichen Jurisdiction zusteht. Zu diesen Acten bedarf der Generalvicar keines Specialmandates, wenn ein solches nicht aus anderen Gründen (vgl. oben Nr. 3 ff.) nothwendig ist. Von einzelnen Auctoren wird allerdings diese Unterscheidung angefochten, aber offenbar ohne Grund (vgl. eine Entscheidung der S. C. C. und besonders die Ausführungen des Secretärs der Congregation im Thesaur. resol. III, 138). Von den päpstlichen Schreiben und Commissorien kann der Generalvicar außer den ihm selbst (vicario generali) zukommenden nur die an den ordinarius, nicht aber die an den episcopus gerichteten exequiren. Die Ausführung der letzteren kann ihm nur übertragen werden, wenn der Bischof die Erlaubniß zum Subdelegiren erhalten hat (S. Poenit. 6. Mart. 1835; S. C. C. 2. Aug. 1631; S. C. Ep. et Reg. in Motulen. 17. Dec. 1577; vgl. Bizzarri, Collectanea in usum Secr. S. C. Ep. et Reg. 668 sqq.).

Soviel über den Umfang der Befugnisse, welche dem Generalvicar auf Grund seines Amtes zustehen, und über die Geschäfte, für welche ein Specialmandat nothwendig ist. Ausführlicheres über die letzteren findet sich bei Leuren l. c. c. 3. 4; Ventriglia, Praxis rer. notab. II, annot. 14; Bouix, De judiciis eccl. 415 sqq.). Eine ganz vollständige Aufzählung ist kaum möglich, weil es keineswegs allgemein feststeht, was zu den Sachen von hervorragender Wichtigkeit, welche ein Specialmandat erfordern, zu rechnen ist. Entstehen in einem bestimmten Falle Zweifel, ob ein Geschäft, für welches der Generalvicar kein Specialmandat empfangen hat, als causa gravior von seinen Befugnissen ausgenommen ist, so ist, außer den allgemeinen, rechtlichen Bestimmungen und den in der Diöcese bestehenden Gewohnheiten, die opinio communior der Auctoren zu beachten, wie Devoti bemerkt: Non quod his tantus honos tribuendus videatur, ut jus constituant homines, quos non omnes ejus valde peritos fuisse constat, sed quod Episcopus ad Curiae consuetudines, receptasque sententias suam voluntatem, ac mandatum accommodasse videtur. Itaque si aut jure scripto, aut Pragmaticorum opinione certum aliquod negotium inter graviora, ac peculiari digna mentione referatur, id quidem generali mandato comprehensum haberi non potest, cum nemo a jure scripto, receptaque sententia et consuetudine recessisse videatur, nisi aliud expresse constiterit (Jus can. ad tit. de offic. Vic. § 6). Wie weit thatsächlich die Befugnisse eines bestimmten Generalvicars gehen, hängt nach dem Gesagten zum großen Theile vom Willen und Auftrage des Bischofs ab; hiervon hängt auch ganz ab, inwieweit der Vicar zur Vornahme der Geschäfte befugt ist, welche ein Specialmandat erfordern. Seine Vollmachten hinsichtlich der letzteren sind größer oder geringer je nach dem Auftrage, welcher ihm zu Theil geworden ist. Weil aber nach der regula juris 81 in VI bei der Ertheilung von Specialmandaten eine bestimmte, jeden Zweifel ausschließende Willenserklärung nothwendig ist, sind bei der Interpretation, bezw. bei der Abfassung des Anstellungsdecretes folgende Regeln zu beachten. 1. Um dem Generalvicar die Vollmachten zu übertragen, welche ein Specialmandat erfordern, ist es nicht genügend, daß der Bischof erklärt, er übertrage demselben alle seine Befugnisse, auch diejenigen, zu welchen ein Specialmandat nothwendig sei, weil dieses ein Generalmandat wäre, rechtlich aber ein Specialmandat erforderlich ist (c. 4 in VI, 1, 19). 2. Werden im Anstellungsdecrete einzelne Geschäfte, welche ein Specialmandat erfordern, ohne weitere Bemerkung übertragen, so ist der Generalvicar auch nur zur Vornahme dieser bezeichneten und keiner anderen berechtigt. 3. Folgt auf die Bezeichnung bestimmter einzelner Sachen die allgemeine Erklärung des Bischofs, er übertrage auch alle anderen, ein Specialmandat erfordernden Vollmachten, so ist der Generalvicar zur Vornahme aller ein Specialmandat verlangenden Geschäfte berechtigt, welche an Wichtigkeit den speciell bezeichneten gleichstehen (c. 4 in VI, 1, 19); Acte von größerer Bedeutung als die bezeichneten sind aber als ausgeschlossen anzusehen (Clem. II. De Procur. 1, 10). Hätte z. B. der Bischof unter den speciell bezeichneten Sachen die Vollmacht genannt, von bischöflichen Reservatfällen zu absolviren, so wären in der folgenden allgemeinen Clausel die päpstlichen nicht mit einbegriffen; hätte er die Befugniß bezeichnet, alle Beneficien bischöflicher Collation zu verleihen, so wäre die Vergebung von Beneficien, welche dem Bischofe durch Privilegien, päpstliche Delegation, Devolution zusteht, ausgeschlossen u. s. w. 4. Völlig sicher und unzweideutig ist das Anstellungsdecret, wenn der Bischof zunächst einzelne, ein Specialmandat erfordernde Sachen bezeichnet, dann die allgemeine Clausel folgen läßt, er übertrage auch alles Andere, was ein Specialmandat verlangt, und schließlich diejenigen Geschäfte einzeln aufführt, welche er allein ausgenommen wissen will. Der Generalvicar ist in diesem Falle zur Vornahme aller Geschäfte, welche ein Specialmandat erfordern, bevollmächtigt, mit alleiniger Ausnahme der ausdrücklich ausgeschlossenen (vgl. Bouix, De jud. I, 420).

Hinsichtlich der Befugnisse des erzbischöflichen Generalvicars mag noch bemerkt sein, daß für

diesen gleichfalls der Grundsatz maßgebend ist, der Generalvicar habe die ganze ordentliche Jurisdiction des Bischofs mit Ausschluß des speciell Ausgenommenen. Der erzbischöfliche Generalvicar hat also damit, daß er vom Erzbischofe ohne Einschränkung zu dessen Generalvicar bestellt worden ist, die ganze ordentliche Gewalt des Erzbischofs nicht nur für die eigene Diöcese, sondern auch für die der Suffragane, soweit es sich nicht um Angelegenheiten handelt, welche speciell ausgenommen sind. Nur ist hier, wo es sich um die Metropolitanrechte handelt, Vieles mehr durch gesetzliche Bestimmungen und durch die Natur der Sache vom Generalmandat ausgeschlossen, so daß der Erzbischof den Generalvicar damit entweder gar nicht oder doch nur durch Specialmandat beauftragen kann. Für einzelne Metropolitanrechte sind schon durch das Gesetz die Personen bezeichnet, welche dieselben bei Verhinderung des Erzbischofs vorzunehmen haben (vgl. Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 2 De ref.). Alle Angelegenheiten, bei welchen die Suffragane persönlich interessirt sind (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 18 De ref.; Sess. VI, c. 1 De ref.), verlangen sicher wegen der Würde der Personen ein Specialmandat. Die Aemterbesetzungen, welche der Erzbischof jure devolutionis vorzunehmen hat, stehen schon an und für sich dem Generalvicar ohne Specialmandat nicht zu. Censuren kann er gegen die Suffragane selbst mit Specialmandat nur in Abwesenheit des Erzbischofs verhängen; in dessen Anwesenheit hat er höchstens das Recht, solche anzudrohen (vgl. Bouix, De jud. l. c. 516 sqq.; De Episcopo I, 463).

Der Generalvicar des Papstes für die Diöcese Rom nimmt eine ganz exceptionelle Stellung ein. Seine Befugnisse gehen über die der sonstigen bischöflichen Generalvicare weit hinaus, und besonders erlischt sein Amt mit dem Tode des Papstes nicht (vgl. Bened. XIV. De syn. dioec. lib. 2, c. 3).

V. Rechtliche Stellung des Generalvicars. Der Generalvicar hat auf Grund seines Amtes die ordentliche Gewalt des Bischofs. Er übt die Jurisdiction, welche der Bischof als seine eigene besitzt, als Stellvertreter, in Abhängigkeit von jenem und mit Beschränkungen. Beide haben also dieselbe Jurisdiction, Ein Tribunal (unum et idem consistorium, c. 3 in VI, 2, 15). Aus diesem Grundprincip ergeben sich, außer dem bereits oben Gesagten, eine Reihe von Folgerungen, welche für die rechtliche Stellung des Generalvicars charakteristisch sind. 1. Vom Generalvicar kann nicht an den Bischof appellirt werden, weder wenn es sich um gerichtliche, noch wenn es sich um außergerichtliche Acte handelt, ne ab eodem ad seipsum (cum sit idem auditorium utriusque) appellatio interposita videatur (c. 2 in VI, 1, 14). Das Gegentheil kann durch keine Gewohnheit und ebensowenig durch die Uebereinkunft der Parteien ermöglicht werden. 2. Die Jurisdiction und die ganze Stellung des Generalvicars ist durchweg abhängig von der ordentlichen Jurisdiction des Bischofs; sie wird folglich suspendirt, beschränkt, aufgehoben durch jede Eventualität, durch welche solches für die bischöfliche eintritt. Der Generalvicar kann beim Tode u. s. w. des Bischofs nicht einmal ein Geschäft, welches er auf Grund seiner Amtsgewalt vorher bereits begonnen hat, zu Ende führen. 3. Der Bischof kann den Generalvicar nach freiem Ermessen abberufen, seine Jurisdiction im Allgemeinen innerhalb der oben bezeichneten Grenzen beschränken und deßgleichen eine einzelne Sache, die sonst zur Competenz des Generalvicars gehört, demselben entziehen und selbst in die Hand nehmen. Daß es dem Bischofe auch freisteht, dem Vicar ein Collegium von Räthen, einen sogen. Generalvicariatsrath, beizugeben, wie dieses in vielen deutschen Diöcesen geschieht, unterliegt keinem Zweifel (vgl. für die Erzdiöcese Köln das erzbischöfliche Decret vom 1. Febr. 1850, bei Dumont a. a. O. 266 ff.). 4. Der Generalvicar kann sich keinen Substituten bestellen, d. h. er kann seine gesammte Gewalt nicht auf einen Andern übertragen. Um dieß zu können, hätte er eine besondere Bevollmächtigung seitens des Bischofs nöthig, und in diesem Falle hätte der Substitut eigentlich sein Amt nicht vom Generalvicar, sondern vom Bischofe. Weil aber der Generalvicar seine Jurisdiction nur als Stellvertreter des Bischofs übt, kann er auch ohne Specialmandat nicht delegiren ad universalitatem causarum. Dagegen ist er wohl berechtigt, einzelne Sachen einem Andern zu delegiren (vgl. Leuren l. c. q. 198. 199).

Ob die Jurisdiction des Generalvicars bei dieser Sachlage als eine ordentliche oder als eine delegirte anzusehen ist, darüber ist früher viel gestritten worden. Wie bei Festhalten an den Principien die Entscheidung lauten muß, ist nicht zweifelhaft. Die Jurisdiction des Generalvicars ist eine ordentliche, weil das Wesentliche der jurisdictio ordinaria, die rechtliche Verbindung der Jurisdiction mit dem Amte, vorhanden ist. Der Generalvicar wird vom Bischofe ernannt, aber mit dieser Ernennung hat er kraft seines Amtes die ordentliche bischöfliche Jurisdiction. So ist das Amt durch das jus commune bestätigt und festgestellt worden. Der Bischof könnte nicht einmal, wie bereits oben bemerkt worden, ohne Ermächtigung von Seiten des jus commune, durch persönliche Delegation einem Vertreter die Befugnisse einräumen, welche der Generalvicar hat, nach dem Grundsatze: kein Untergeordneter (nullus inferior principe) kann seine ganze Jurisdiction auf einen Andern übertragen. Allerdings geht dem Generalvicar verschiedenes ab, was in der Regel der Ordinarius hat; namentlich kann er vom Bischofe nach freiem Ermessen abberufen werden, und mit dem Tode desselben hört sein Amt von selbst auf. Aber wenn auch die Inamovibilität in der Regel mit der jurisdictio ordinaria verbunden ist, zum Wesen derselben gehört sie doch nicht. Das

Wesentliche ist die rechtliche Verbindung der Jurisdiction mit dem Amte, und dieses Wesentliche ist beim Generalvicar vorhanden trotz der Amovibilität und der allgemeinen Abhängigkeit vom Bischofe. Im Uebrigen ist die Controverse thatsächlich längst beseitigt, da der Generalvicar in zahlreichen Documenten des apostolischen Stuhles als Ordinarius bezeichnet wird (vgl. Bouix l. c. I, 366 sq.). Was die Vollmachten betrifft, welche der Generalvicar durch Specialmandat erhalten hat, so ist er hinsichtlich dieser gleichfalls als Ordinarius anzusehen, wenn sie ihm als Generalvicar ertheilt worden sind. Letzteres ist regelmäßig anzunehmen, wenn die Uebertragung im Anstellungsdecrete stattgefunden hat, später nur bei einer ausdrücklichen Erklärung des Bischofs, die Vollmacht werde dem Generalvicar als solchem verliehen. Hinsichtlich der Befugnisse, welche dem Generalvicar nicht als solchem ertheilt werden, bei deren Uebertragung er z. B. einfach bei seinem eigenen Namen genannt wird, ist er als Delegat anzusehen.

VI. Die Erledigung des General-vicar-Amtes tritt aus verschiedenen Gründen ein. Dieselben sind folgende. 1. Der Tod des Generalvicars. 2. Die ausdrückliche oder stillschweigende Verzichtleistung desselben. Letztere liegt z. B. vor, wenn er die Diöcese verläßt mit der Absicht, nicht wieder in dieselbe zurückzukehren. 3. Jedes Ereigniß, welches das Erlöschen der Gewalt des Bischofs herbeiführt, also dessen Tod, Absetzung, Translation auf einen andern Bischofssitz und die vom Papste angenommene Verzichtleistung. 4. Die Absetzung des Generalvicars durch den Bischof von dem Augenblicke an, da dieselbe dem Vicar amtlich mitgetheilt ist. Gültig ist die Absetzung wegen der Abhängigkeit des Generalvicars vom Bischofe stets, auch wenn dieselbe ohne Grund erfolgt. Hinsichtlich der Erlaubtheit der Abberufung ist jedoch die Bemerkung von Ferraris zu beachten: In tali remotione est semper habenda ratio honoris ipsius (Vicarii): unde facienda est cum magna circumspectione et cum gravi et justa causa: alias reintegrari potest per s. Congregationem Episcoporum. Sic declaravit eadem s. Congreg. in Spalatrensi 3. Julii 1601 et in Traguriensi 7. Sept. et 8. Oct. 1849 (Prompta bibl. s. v. Vicarius generalis, art. 4, n. 29). 5. Die Absetzung des Generalvicars durch den apostolischen Stuhl, welcher dazu selbstverständlich berechtigt ist und bisweilen auch von seinem Rechte Gebrauch macht (vgl. Analecta Juris Pont. 1858, 921). Tritt eines der bezeichneten Ereignisse, durch welches der Generalvicar sein Amt verliert, ein, so sind trotzdem seine Amtshandlungen auch nach diesem Zeitpunkte noch gültig, so lange das Factum in der Oeffentlichkeit unbekannt ist, weil bei error communis cum titulo colorato die Kirche die Jurisdiction supplirt. Hat also der Bischof seine Jurisdiction aus irgend einem Grunde, z. B. durch Translation, verloren, so bleiben die Acte des Generalvicars gültig, so lange diese Thatsache öffentlich nicht bekannt ist. Dasselbe ist der Fall, wenn der Generalvicar abberufen worden ist, so lange die Absetzung, auch wenn sie ihm selbst intimirt ist, in der Oeffentlichkeit unbekannt ist. Mit dem Aufhören seines Amtes verliert der Generalvicar alle Befugnisse, welche ihm als solchem zustanden, auch die Vollmachten, welche ihm durch Delegation des apostolischen Stuhles mit Rücksicht auf sein Amt als Generalvicar übertragen waren. Rein persönliche Delegationen, welche ihm nicht als Generalvicar verliehen waren, dauern auch nach Verlust des Amtes fort. Die Befugnisse, welche ihm von Amtswegen zustanden, kann er nach Verlust des Amtes nicht einmal mehr zur Vollendung eines angefangenen Geschäftes benutzen.

Suspendirt werden die Befugnisse des Generalvicars, so oft die Gewalt des Bischofs suspendirt wird, also durch Censuren, welche der letztere incurrirt, und deßgleichen in dem Falle, wo derselbe von Heiden oder Schismatikern in die Gefangenschaft fortgeführt worden ist und nicht einmal mehr schriftlich mit der Diöcese verkehren kann (c. 3 in VI, 1, 8; vgl. Hermes, De Capitulo Sede vac. et de Vic. Cap., Lovanii 1873, 50 sqq.). Die Annahme, daß durch eine Suspension der Jurisdiction des Bischofs die Befugnisse des Generalvicars nicht bloß suspendirt würden, sondern in sich zusammenfielen, so daß dadurch dessen Amt aufhöre (vgl. Hinschius, K.-R. 222), ist nicht stichhaltig, weil in dem bezeichneten Falle die Gewalt des Bischofs, mit der allerdings das Amt des Generalvicars steht und fällt, nicht erlischt, sondern nur zeitweilig behindert ist (c. 1 in VI, 1, 13).

VII. Stellung des Bischofs zu den Handlungen des Generalvicars. Weil der Generalvicar mit dem Bischofe dieselbe Jurisdiction, dasselbe Tribunal hat, ist es Grundsatz des Rechtes, daß die Handlungen des Vicars als Handlungen des Bischofs selbst angesehen werden. Daß dabei nur Amtshandlungen in Betracht kommen, ist selbstverständlich. Ebenso gewiß handelt es sich im Allgemeinen nur um die rechtlichen Folgen der Acte. Die Vergehen, welche der Generalvicar sich im Amte zu Schulden kommen läßt, die Verstöße gegen die Canones, welche er aus Unkenntniß begeht, werden dem Bischofe nur insoweit angerechnet, als er wissentlich oder durch große Nachlässigkeit einen Unwürdigen oder einen Unwissenden zum Generalvicar bestellt hat. Nur unter diesen Voraussetzungen ist der Bischof verpflichtet, den Schaden zu ersetzen, welcher aus den ungerechten Handlungen seines Vicars erwachsen ist. Die rechtlichen Folgen der Amtshandlungen des Generalvicars sind jedoch in allen Fällen dieselben, als wären sie vom Bischofe ausgegangen. Aus der Einheit der Jurisdiction ergibt sich auch der bereits oben verzeichnete Grundsatz, daß von den Acten des Generalvicars in keinem Falle an den Bischof appellirt werden kann, wenigstens nicht

in den Sachen, welche dem Vicar als solchem zustehen, für welche er eine jurisdictio ordinaria hat. Hinsichtlich der Geschäfte, welche er nur als Delegat besorgt, verhält sich die Sache anders; da kann an den Bischof appellirt werden. Ist es aber nicht doch zulässig, auch bei den Amtshandlungen des Generalvicars auf dem Wege der Beschwerde den Bischof um Abhilfe anzugehen? Hat der Generalvicar eine Strafe verhängt, deren Aufhebung nicht dem apostolischen Stuhl reservirt ist, so kann sicher der Bischof um Erlaß derselben ersucht werden. Handelt es sich aber um eine getroffene Entscheidung, eine Anordnung, sei es eine gerichtliche oder eine außergerichtliche, so hat eine Beschwerde beim Bischofe, bezw. ein Gesuch um Abänderung, nur in den Fällen einen Zweck, wo der Bischof auch seine eigenen Handlungen abändern kann. Nur in diesen Fällen kann er auch die des Generalvicars reformiren (vgl. Bouix l. c. 372 sq.). Daß der Bischof seinen Generalvicar für Vergehen, welche derselbe sich als Privatperson hat zu Schulden kommen lassen, strafen kann, ist selbstverständlich. Handelt es sich aber um Vergehen im Amte, so wird von vielen Auctoren dem Bischofe das Recht der Bestrafung zuerkannt, wenn er nicht selbst mitschuldig ist. Nach anderen ist in allen Fällen nur der Metropolit zur Bestrafung der im Amte begangenen Vergehen des Generalvicars competent (vgl. Bouix l. c. 448 sq.). Der neue Bischof ist nicht berechtigt, den Generalvicar seines Vorgängers wegen der unter letzterm geführten Verwaltung zur Rechenschaft zu ziehen und zu strafen.

VIII. Rang und Präcedenz des Generalvicars. Nach der gewöhnlichen Ansicht gehört der Generalvicar nicht zu den Prälaten, wohl aber zu den Dignitäten. Was die Präcedenz betrifft, so geht er den Capitularen und selbst den Dignitäten im Capitel vor. Für den Fall aber, daß der Generalvicar selbst Mitglied des Capitels ist, oder daß die Capitularen heilige Gewänder (nicht bloß die Chorkleidung) tragen, ist folgende Entscheidung der S. Congr. Rit. vom Jahre 1614 maßgebend: Non recedendum a decretis alias in similibus causis factis, nempe praecedentiam dandam esse Vicario generali super omnes dignitates et canonicatus, dummodo ipse vicarius non sit de numero ipsarum dignitatum et canonicorum, quia tunc deberet incedere et sedere in suo stallo, ut distributiones quotidianas lucrari possit, et dummodo canonici non sint sacris vestibus parati, quia tunc ratione paramentorum debet vicarius cedere locum digniorem canonicis paratis (Anal. jur. Pont. 1861, 1026). — Literatur. Außer den im Texte bereits angeführten Werken: Binterim, Denkw. I, 2, 415 ff.; Pellegrino, Praxis vicariorum et omnium in utroque foro jus dicentium, Romae 1666, P. 1; Sbrozzio, De vicario episcopi, Romae 1604. 1623; A. H. Andreucci, De triplici vicario, Hierarchia eccl. in var. partes suas distributa, Romae 1766, I, 272 sq.; Traité du vicaire général in Anal. jur. Pontif. 1867, 54 sqq.; Moy im Archiv für katholisches Kirchenrecht IV, 402 ff.; Friedle ebend. XV, 337 ff.; Kober, Ueber den Ursprung und die rechtliche Stellung der Generalvicare, in der Tübinger Theolog. Quartalschrift, Jahrg. 1853, 535 ff. [Hermes.]

Generatianismus, s. Creatianismus.

Genesareth (im A. T. יָם כִּנֶּרֶת oder יָם כִּנְּרוֹת, ὕδωρ Γεννησάρ 1 Mach. 11, 67, in den Targumin גִּנֵּסַר, גִּנֵּיסַר, גִּינוֹסַר, im N. T. λίμνη Γεννησαρέτ, bei Josephus und Strabo λίμνη Γεννησαρῖτις), auch galiläisches Meer (θάλασσα τῆς Γαλιλαίας Matth. 4, 18), oder Meer von Tiberias (θάλασσα τῆς Τιβεριάδος Joh. 21, 1) hieß ein Landsee im Norden Palästina's, südlich vom See Merom, nach Baba kama f. 81 b. im Gebiet des Stammes Nephtali, kaum sechs Stunden lang und drei Stunden breit (vgl. Robinson und Smith, Palästina III, 573), wiewohl Josephus die Länge auf 140, die Breite aber bloß auf 40 Stadien angibt (Bell. Jud. 3, 10, 7). Er hat ein süßes, kühles und trinkbares Wasser und ist sehr fischreich. Die Fischarten in demselben sind aber nach Josephus (l. c.) an Gestalt und Geschmack verschieden von denen, die man anderwärts findet. In der Mitte durchströmt den See der Jordan (Jos. l. c. und die bei Winer angeführten Reisebeschreibungen). Nach den in den letzten Jahrzehnten geführten Untersuchungen liegt der Spiegel des Sees in der großen Jordanspalte, welche einen trocken gelegten Meeresarm darstellt, gegen 191 Meter unter dem Niveau des mittelländischen Meeres. Die eigenthümliche Lage des Sees zwischen den umgebenden Bergen bringt es mit sich, daß auf demselben nicht selten plötzlich eintretende Stürme entstehen, die den Schiffern gefährlich werden, wie dieß schon durch die evangelische Geschichte angedeutet ist (Matth. 8, 23 ff. Marc. 4, 35 ff. Luc. 8, 22 ff.) und durch Reisende bestätigt wird (Winer, Realw. I, 408). Die Umgebung des Sees (γῆ Γεννησαρέτ Matth. 14, 34. Marc. 6, 53) ist sehr schön und fruchtbar (θαυμαστὴ φύσιν τε καὶ κάλλος Jos. l. c. § 8). Im Westen treten die Berge mehr zurück und lassen eine große Uferebene frei. Hier gedeihen in den tieferen Gegenden die edelsten Südfrüchte, wie Feigen, Citronen, Datteln, Indigo 2c. In der Nachbarschaft des Sees fanden sich die durch den häufigen Aufenthalt Christi merkwürdigen Orte Tiberias, Bethsaida, Chorozain, Capharnaum (s. d. Artt.); der See selbst war wiederholt Schauplatz seiner Wunder (Matth. 14, 22 ff. Marc. 6, 49. Luc. 5, 1 ff. Joh. 21, 1 ff.). [Welte.]

Genesius, der hl., Martyrer des 3. Jahrhunderts, ist merkwürdig durch die außerordentliche Art seiner Bekehrung zum Christenthume. Er war Schauspieler und sollte zu Rom auf dem Theater in Gegenwart des Kaisers Diocletian und des Volkes eine Scene zur Verhöhnung der christlichen Geheimnisse aufführen.

Da ließ er einen Priester mit seinem Exorcisten bringen und begehrte plötzlich aus Eingebung Gottes, nicht mehr im Scherze, sondern im vollen Ernste die Taufe, wurde wirklich getauft, mit dem weißen Taufkleid angethan und nun von den Soldaten, als ob Alles nur eine Komödie wäre, nach Art der Martyrer vor Gericht geschleppt und dem Kaiser dargestellt. Aber wie sehr erstaunte und ergrimmte der Kaiser, als Genesius von einem erhöhten Orte aus an Alle die Worte richtete: „Höre, Kaiser, und alles Kriegsheer und ihr Weisen und das ganze Volk dieser Stadt! Ich schauderte immer, wenn ich den christlichen Namen nur aussprechen hörte, und habe alle gelästert, die in dem Bekenntniß desselben verharrten. Ich habe auch meine Eltern und Verwandten um des Namens Christi wegen verabscheut und die Christen so lächerlich befunden, daß ich ihre Geheimnisse genau erforschte, um euch ihre Heiligthümer im Schauspiel zum Besten zu geben. Doch wie mich das Wasser auf dem bloßen Leib berührte, und ich die Frage, ob ich glaube, mit Ja beantwortete — da sah ich über mich eine Hand vom Himmel herabkommen und strahlende Engel über mir stehen, welche alle meine Sünden von Kindheit an aus einem Buche hersagten, sie aber gleich darauf im nämlichen Wasser, mit dem ich vor euren Augen getauft worden bin, abwuschen und es mir dann so, weißer als Schnee, zeigten!" Hierauf wurde Genesius, der standhaft bei dem christlichen Glauben verharrte, vielfach gepeinigt und zuletzt enthauptet. An der Aechtheit und dem hohen Alter der Martyreracten des hl. Genesius, wie sie bei Ruinart und den Bollandisten vorkommen (denn die Acten bei Surius zum 25. August sind allerdings interpolirt), kann nicht gezweifelt werden; das Außerordentliche aber dieser Sache ist kein Grund, sie in Abrede zu stellen. Ruinart, die Bollandisten und Tillemont weisen sogar auf mehrere ähnliche Beispiele hin. Dieser wunderbaren Bekehrung und des Leidens des hl. Genesius gedenken schon die ältesten Martyrologien; sein Gedächtniß wird am 25. August begangen. (Vgl. Ruinart, Acta sincera, ed. Ratisb. 1857, 311 sq.; Boll. Aug. V, 119; Tillemont, Mémoires IV, 418. 694.) [Schrödl.]

Genf, ehemaliges Bisthum in der Schweiz, und die katholische Kirche daselbst. Die sehr alte Stadt Genf, Hauptort des gleichnamigen Kantons, am Ausfluß der Rhone aus dem Genfersee (Lacus Lemanus), wurde von den Allobrogern gegründet, daher Augusta oder Aurelia Allobrogum, später Cebanum, Gebenna, dann Janoba, Janua, Genabum, Genava, Geneva genannt. Schon frühe, namentlich aber unter den Römern, war Genf eine bedeutende Handelsstadt; es ward von Cäsar als Waffenplatz gegen die Helvetier benutzt und kam zu Anfang des 5. Jahrhunderts unter die Herrschaft der Burgunder. König Chilperich schlug hier seine Residenz auf. Um diese Zeit hatte das Christenthum in diesen Gegenden schon feste Wurzeln gefaßt; wann es jedoch den ersten Anfang in Genf selbst genommen, läßt sich nicht mehr so leicht ermitteln. Ohne Zweifel haben die Bischöfe von Vienne, Lyon und Besançon einen besondern Einfluß auf die Christianisirung der Stadt und des Bisthums ausgeübt; wenigstens wissen wir, daß der hl. Paracodus, Bischof von Vienne, um 230, wie schon sein Vorgänger, der hl. Dionysius, als Glaubensprediger bis in die Gegend von Genf gekommen ist (Bolland., Acta SS. Jan. I, 20). Daß es aber bereits gegen Ende des 2. Jahrhunderts Bischöfe von Genf gegeben, wie Einige annehmen, läßt sich bezweifeln. Gewöhnlich setzt man die Entstehung dieses Bisthums, welches Papst Leo d. Gr. im J. 450 als der Metropole Vienne unterworfen erklärte, in die Mitte des 4. Jahrhunderts. Der erste sichere Bischof ist nach Gams der hl. Diogenus, der 381 das Concil zu Aquileja unterschrieb. Unter Isaac oder Isaurus (390—415, vgl. Stadler, Heil.-Lex. III, 60) war schon längst die katholische Religion im Bisthum Genf allgemein verbreitet, und sie erhielt sich, ungeachtet des Arianismus der Burgunder, bei den Ureinwohnern des Landes um so leichter, weil diejenigen burgundischen Könige, welche den Arianismus angenommen, den Katholiken ihr arianisches Bekenntniß nicht aufdrängten, sondern ihnen die Ausübung der katholischen Religion ganz frei ließen. Welcher von den drei folgenden Bischöfen Dominius, Salvianus oder Salonius (441) und Proculejanus (451) es war, der mit seinem Clerus den heiligen Abt Romanus von Condat (heute St. Claude, gest. 460) in die Stadt geleitet, als er auf seiner Pilgerreise nach Agaunum ganz in der Nähe von Genf zwei Aussätzige geheilt, ist nicht zu ermitteln. Mit Bewilligung des sechsten Bischofs Domitianus ließ (um 470) die burgundische Prinzessin Sedeleuba, Schwester der fränkischen Königin Chlotilde (Chlodwigs I. Gemahlin), welche zu Genf den Nonnenschleier genommen, die Gebeine des heiligen Martyrers Victor von Solothurn nach Genf feierlich übertragen. Zu Ehren dieses Martyrers aus der thebäischen Legion (vgl. Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus, Luzern 1871, 145), der von den Genfern bis zur sogen. Reformation als Schutzheiliger hoch verehrt wurde, ließ Sedeleuba zwischen den Jahren 473—500 in einer Vorstadt von Genf, die heute noch den Namen St. Victors-Vorstadt führt, eine schöne Kirche erbauen, welche 1534 niedergerissen wurde. Unter Teolastus oder Theoplastus (um 475) oder unter dessen Nachfolger Pallascus (?) weihte der hl. Avitus von Vienne, bald nach dem Jahre 500, eine abgebrannte und dann wieder neu gebaute Kirche in Genf ein, und zwar auf Einladung des burgundischen Königs Gundobald, des Wiederherstellers der Stadt. Nach dem Tode des Bischofs Maximus (513—533), der 517 die Synode von Epaon unterschrieb, mußten

die Burgunder Genf an die Franken abtreten (534). Salonius unterzeichnete ein Schreiben der vierten Pariser Synode an König Siegebert (573), und sein Nachfolger Cariato die Satzungen der Synoden von Valence (584) und von Macon (585). Noch im J. 584 begann König Guntram auf den Ruinen eines Apollo-Tempels die dem hl. Petrus geweihte Kathedrale zu erbauen, welche von König Otto III. fortgeführt und endlich von Kaiser Konrad II. im J. 1025 vollendet wurde. Zu Anfang des 7. Jahrhunderts saß Rusticus (al. Patricius) auf dem bischöflichen Stuhle zu Genf, wie sich aus dem Berichte Fredegars über die im J. 602 geschehene Auffindung der Ueberreste des heiligen Martyrers Victor in der ihm von Sedeleuba erbauten Kirche ergibt. Im Leben des heiligen Abtes Eustachius von Luxeuil (gest. 625) wird der Bischof Apellinus von Genf als ein Gegner der Regel und Gebräuche des hl. Columban aufgeführt. Unter Ansegisus (877—881) kam die Stadt Genf sammt dem Hochstift zum neuen burgundischen Reiche (etwa um 880, al. 888). Die burgundischen Fürsten setzten Grafen in Genf ein, und diese machten ihre Würde bald erblich. Als erster Graf wird Konrad genannt, dem sein Sohn Radbert oder Robert um 1019 oder 1020 nachfolgte. Als dieser sich vermaß, dem König den Gehorsam zu verweigern, wurde diejenige Gewalt über die Stadt, welche anderswo den Grafen zukam, dem Bischof übertragen. Daraus entstanden in der Folge viele Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und den Grafen, da letztere, wenn auch stets vergeblich, immer wieder nach dem unmittelbaren Besitz der Stadt strebten. Unter Bischof Hugo (989—1025), der bei vielen Concilien anwesend war, schenkte König Rudolf die Pfarrei St. Blasius in Genf dem Kloster Clugny; auf ihn folgten Konrad, Adelgot und Friedrich (1030—1073). Der letztere hatte 1034 den ersten ernstern Conflict mit dem Grafen Gerold.

Als im J. 1032, nach dem Tode des letzten burgundischen Königs, Rudolfs III., mit dem Arelat auch Genf an das Reich gekommen war, gab es für den Bischof Gelegenheit, auf Grund der ihm verliehenen Gewalt über die Stadt auch weitere fürstliche Rechte zu erwerben. Gerade dieß gab abermals Anlaß zu Streitigkeiten mit den Grafen von Genf. Bischof Guido von Faucigny (1083—1119), der auf Bozardus (1073—1078) gefolgt, war ein Bruder des Grafen Aymo von Genf, welcher mit dessen Nachfolger, Bischof Hugo oder Humbert von Grammont (1124—1135), neue Streitigkeiten begann; dieselben mußte Papst Calixt II. schlichten. Auch Arbutius von Faucigny, der volle 50 Jahre das Bisthum regierte (1135—1185) und von Kaiser Friedrich I. den Fürstentitel erhielt, gerieth mit dem Sohne Aymo's, Graf Amadeus, in Streit. Weil der 1155 erneuerte Vertrag, welcher dem Bischofe große Rechte einräumte, von Amadeus nicht gehalten wurde, sprach der Erzbischof von Vienne den Bann über ihn aus. Durch seinen Freund, den Herzog Berthold II. von Zähringen, erschlich sich Amadeus von Kaiser Friedrich Barbarossa sogar das Aufsichtsrecht über das Bisthum; allein als der Bischof darüber persönlich beim Kaiser klagte, erkannte dieser 1162 den Bischof als souveränen Herrn von Genf an. Als Amadeus den Bischof auf's Neue kränkte, wurde er excommunicirt, und der Friede wurde erst hergestellt, nachdem der Graf sich dem Bischof unterworfen und seine Söhne einen Eid geleistet hatten, auf die Regalien zu verzichten. Auf Graf Amadeus folgte Wilhelm, der trotzdem den ewigen Streit mit dem Bischof Nantelmus (1185 bis 1206), einem Karthäuser, fortsetzte und nach des Kaisers Friedrich Tode mit mehr Muth in die kirchlichen Rechte eingriff, da Kaiser Heinrich VI. den dortigen Angelegenheiten wenig Aufmerksamkeit schenkte. Aus diesem Grunde rief Nantelmus' Nachfolger, Bernardus Chabret (1206—1212), den Grafen Thomas von Savoyen zu Hilfe, welcher 1211 Wilhelm vertrieb. Mit Aymo von Grandson (1215—1260) söhnte sich Wilhelm aus, worauf er wieder in die Grafschaft eingesetzt wurde. Als Heinrich (al. Ulrich) de Bottis schon 1267 resignirte, folgte ihm Aymo von Menthonay (1268 bis 1275), dann Robert von Genf (1276—1287). Dieser war gegen seinen Neffen, den Grafen Aymo, der seine Macht zum Schaden des Bisthums wie der Stadt bedeutend erweiterte, sehr nachsichtig. Daher riefen die Genfer unter Bischof Wilhelm von Conflans (1287—1295) den Grafen Amadeus V. von Savoyen gegen Aymo zu Hilfe; letzterer sah sich nach zweijährigem Kampfe gezwungen, dem Grafen von Savoyen sich zu unterwerfen. Graf Amadeus V. wie seine Nachfolger waren leider, statt Beschützer, mehr als gefährliche Nachbarn sowohl für die Fürstbischöfe, auf deren Rechte sie stets Angriffe machten, als auch für die Stadt selbst, indem sie es Jahrhunderte lang auf deren völlige Unterwerfung abgesehen hatten (vgl. d. Art. Calvin II, 1733 f.). Schon Aymo (Amadeus) du Quart (1304—1311), der auf Bischof Martin von S. Germano (1295—1303) gefolgt war, mußte deßhalb Genf verlassen und konnte erst 1307 wieder zurückkehren. Petrus von Faucigny (1311—1342) lebte mit den Grafen in Frieden, wenigstens seit 1329. Die weiteren Bischöfe sind: Wilhelm Alamandus von S. Jorio (1342—1366); Wilhelm Fournier von Marcossay (1366—1377), der unter dem Kaiser Karl IV. im J. 1368 die Genfer Akademie stiftete; Johannes von Murol d'Estaing (1377 bis 1385); Aymar oder Ademar Fabri de la Roche (1385—1388); Wilhelm de Lornay (1388 bis 1408). Unter letzterem nahm Graf Amadeus von Savoyen im J. 1405 die Grafschaft Genevois von dem Bisthum zu Lehen, und so kam ganz Savoyen an ihn. Die Grafen nahmen nunmehr den Titel „Herzog von Savoyen" an und be-

drängten, uneingedenk des Versprechens, treue Lehensmänner zu sein, Genf und dessen Fürstbischöfe immer mehr. Als solche folgten: Johannes des Bertrands (1408—1418); Johannes von Rochetaillée (1418—1422); Johannes Courte Cuisse (1422—1423; vgl. d. Art. Brevicora II, 1256 f.); Johannes von Brogny (1423 bis 1426); Franz von Meez (1426—1444); Amadeus von Savoyen (1444—1451), der 1439—1448 die Rolle eines Gegenpapstes als Felix V. spielte (s. d. Art. Amadeus VIII.), und dem zwei Enkel folgten: Petrus (1451—1458) und Johann Ludwig von Savoyen (1460 bis 1482). Letzterer schloß wegen der fortgesetzten Bedrückungen des Fürstbisthums durch die Herzoge von Savoyen im J. 1478 mit den Kantonen Bern und Freiburg Bündnisse, welche auch unter den Bischöfen Urban von Chevron (1482—1483), Johannes von Compois (1483—1484) und Franz von Savoyen (1484—1490) fortdauerten. Durch Vermittlung von Bern und Freiburg kam dann unter Bischof Anton von Champion (1491—1495) ein Vergleich mit Savoyen zu Stande, in welchem auch die Rechte der Stadt Genf gewahrt wurden. Nun folgten: Philipp von Savoyen, der 1510 resignirte (gest. 1533), Karl von Seyssel (1510—1513) und der unwürdige Kirchenfürst Johann Franz von Savoyen (1513—1522). Dieser hatte an Petrus de la Baume einen tüchtigen Coadjutor erhalten, der auch sein Nachfolger wurde (1523 bis 1544). Den Bischof de la Baume traf jedoch das Unglück, in seinem Bisthum die katholische Kirche zerstören zu sehen. Genf trat nämlich 1533 zur Reformation über, nachdem schon seit 1532 Farel, Saurien, Fromment u. s. w. daselbst die neue Lehre gepredigt. Durch das Bündniß mit den Bernern gelang es der Stadt Genf, sich der Herrschaft des Herzogs von Savoyen zu entledigen, worauf dann Berns Einfluß der Reformation in Genf den Sieg verschaffte. Hergenröther (K.-G. II, 315) meint nicht mit Unrecht, daß ohne die Streitigkeiten der Genfer mit den Fürstbischöfen und mit Savoyen, sowie ohne Berns gewaltthätiges Einschreiten, der alte Glaube in der französischen Schweiz sich erhalten haben würde. Im J. 1534 waren die Reformirten, durch französische Flüchtlinge verstärkt, den Anhängern der alten Religion schon der Zahl nach gleich. Leider verließ der Bischof die Stadt, schlug zuerst seinen Sitz zu Gex (1534), dann zu Annecy (1535) auf und that die Stadt in den Bann. Nun war Alles verloren; der Senat erklärte das Bisthum für erloschen (1535), und es erfolgte die Zerstörung der Bilder und Altäre; die katholische Lehre wurde abgeschafft, der katholische Cultus verpönt, und allen Einwohnern die Annahme der reformirten Lehre geboten. Calvin (s. d. Art.) besiegelte das Werk der Reformation und erhob Genf zum Rom der Reformirten. Zu diesem großen Ansehen gelangte Genf vorzüglich durch die von Calvin und Beza 1538 erneuerte Akademie, zu welcher die Reformirten aller Länder herbeiströmten, dann auch als Asyl der aus anderen Ländern vertriebenen Protestanten. Die noch treu gebliebenen Katholiken des ehemaligen Bisthums Genf, die außerhalb des ganz protestantischen, freilich auch ganz kleinen Kantons Genf lebten, wurden von den zu Annecy residirenden Bischöfen geleitet. Hier folgten auf de la Baume: Ludwig de Rye (1546—1550); Filibert de Rye (1550 bis 1556); Franz de Bachaud (1556—1568); Angelus Giustiniani (seit 1568, der 1578 resignirte und 1596 starb); Claudius de Granier (1578—1602); der hl. Franz von Sales (s. d. Art., 1602—1622); dessen Bruder Johann Franz von Sales (1622—1635); Jobst Werner oder Guérin (1639—1645); Karl August von Sales (1645—1660); Johann von Arenthon (1660—1695); Michael Gabriel von Rosillon de Bernex (1697—1734); Joseph Nicolaus Dechamps (1741—1763); Johann Petrus Biord (1764—1785) und Johann Maria Paget, als der letzte ernannt 1787, resignirt 1802, gest. 1811.

Durch die französische Revolution wurde das Bisthum aufgehoben, und der Kanton Genf ward unter Napoleon dem französischen Reiche, als Departement Leman, einverleibt. In Gemäßheit des Wiener Congresses, bezw. des zweiten Pariser Friedens (1815), wurde Genf durch kleine Theile der französischen Landschaft Gex und Savoyens vergrößert und wieder den Schweizer Kantonen beigezählt. Dadurch hatte der bisher ganz protestantische Kanton 20 katholische Pfarreien erhalten, welche vorläufig vom Bischofe von Chambery verwaltet wurden. Die löbliche Bestimmung des Wiener Congresses, daß von jetzt ab die beiden Confessionen im Kanton gleiche Rechte haben sollten, wurde von der Vénérable compagnie des pasteurs de l'église Genevoise, d. i. von dem Pfarrverein, welcher mit dem Consistorium die Staatskirche des Kantons repräsentirt, freilich oft eigens interpretirt. Indeß konnte doch Pius VII. in seiner Bulle Inter multiplices vom 20. September 1819 berichten, daß der Kanton Genf, obgleich Hauptsitz des Calvinismus, bei ihm gebeten, einen Bischof für die Katholiken des Kantons zu bestimmen. Der Papst entsprach diesem Wunsche, überwies die Katholiken von Genf dem Bischof von Lausanne und gestattete durch Breve Temporum vices vom 30. Januar 1821 dem Bischof Petrus Tobias Yenny, neben dem Titel von Lausanne auch den von Genf zu führen, sine tamen accessione jurium et redituum ejusdem tituli (sc. Genevensis). Damals betrug die Zahl der Katholiken etwa ein Drittheil der ganzen Bevölkerung; jetzt zählt der Kanton unter 102 000 Einwohnern weit über die Hälfte Katholiken. Im Jahre 1870 waren es schon 47 859 Katholiken neben 43 606 Protestanten. Der Seelenzahl nach bilden also die Katholiken schon lange die Mehrheit, nicht aber in politischer Beziehung, d. h. nach der Zahl der stimmfähigen Bürger. Als Ausländer sind nämlich sehr viele Katho-

liken nicht stimmfähig, längere Zeit konnten diese nicht einmal das Bürgerrecht erwerben; daraus erklärt sich, warum die Katholiken bei Abstimmungen immer majorisirt werden. In der Stadt selbst sind heute gegen 30 000 Katholiken. Als zu Anfang dieses Jahrhunderts, nach fast 300 Jahren, wieder zum ersten Mal die heilige Messe gefeiert werden konnte, fanden sich etwa 300 Katholiken dabei ein. Bis 1808 hatte sich diese Zahl schon mehr als verzehnfacht. Am 16. Oct. 1803 wurde ihnen die Kirche St. Germain eingeräumt, und dieß blieb die einzige Kirche der Katholiken bis 1857. Von 1851—1859 wurde, namentlich durch Vermittlung des Bischofs Mermillod, aus Opfern der katholischen Christenheit Notre-Dame, heute die Hauptkirche und der Stolz der Katholiken Genfs, erbaut. Im Jahre 1869 konnte die St. Josephskirche für die Vorstadt Eaux-Vives benedicirt werden, und 1870 die Kirche zum heiligen Franz v. Sales für die Vorstadt Plainpalais. Bei jeder Kirche wohnt ein Pfarr-Rector mit den nöthigen Vicaren. Pfarrer für ganz Genf war stets der daselbst wohnende Generalvicar des Bischofs von Lausanne. Der letzte Rector an der Kirche Notre-Dame, Caspar Mermillod, ein ausgezeichneter Kanzelredner, geb. 1824, wurde von Pius IX. am 22. September 1864 zum Titularbischof von Hebron, und im Einvernehmen mit dem Bischof Marilley von Lausanne zu dessen Hilfsbischof mit dem Sitze in Genf und zur Verwaltung der katholischen Pfarreien des Kantons Genf ernannt. Sieben Jahre lang konnte Mermillod seine Vollmachten frei und ungehindert ausüben, indem er Kirchen weihte, die Pfarreien visitirte, Klöster errichtete u. s. w. Der für Genf unvergeßliche, 1868 verstorbene Abbé d'Aulnois stand ihm treu zur Seite, namentlich bei Einführung der meisten Congregationen, wie der Schulbrüder, der kleinen Armenschwestern, der Töchter des hl. Vincenz von Paul, der Brüder der christlichen Lehre. Als aber der Staatsrath Carteret die Regierung des Kantons übernahm zur Zeit der Opposition gegen das Vaticanum (s. d. A. Altkatholiken I, 654), setzte er sich als vorzüglichstes Ziel seiner Wirksamkeit die Schließung der katholischen Schulen, die Entfernung der Lehrorden und die Ausweisung des Bischofs Mermillod. Zuerst wurde das berühmte Pensionat zu Carouge mit 100 Zöglingen reicher fremder Familien geschlossen, dann die unentgeltlichen Knaben- und Mädchenschulen zu Genf, Plainpalais, Pâquis u. s. w. für 600 arme Knaben und 800 arme Mädchen. Den Congregationen wurde nur noch die Ausübung der Werke der Barmherzigkeit gestattet. Am 30. August 1872 erhielt Mermillod die Aufforderung, sich aller bischöflichen Acte zu enthalten; darauf ward er 20. September für abgesetzt erklärt, auch bezüglich der von ihm beibehaltenen Pfarrei. Bischof Marilley von Lausanne entsagte 23. October völlig der Verwaltung und dem Ehrentitel eines Bischofs von Genf, und nun wurde Mermillod zum apostolischen Vicar von Genf auf unbestimmte Zeit ernannt (16. Januar 1873), ohne daß der Kanton Genf förmlich vom Bisthum Lausanne getrennt wurde. Wegen ungesetzlicher Verkündigung des Breve schritt man gegen den Clerus ein und wandte sich an den Bundesrath, der (17. Februar) beschloß: Mermillod sei so lange aus der Schweiz verbannt, bis er auf die Ausübung der vom Papste ihm übertragenen Functionen verzichtet habe. Noch an demselben Tage ward Mermillod verhaftet und über die französische Grenze gebracht; er nahm im Pfarrhause von Ferney Wohnung und ward vielfach von seinen trauernden Diöcesanen besucht, die gegen die ungerechten Bedrückungen laut protestirten. Am 23. März 1873 ward ein Organisationsgesetz angenommen, das alle Seelsorgsposten für widerruflich und durch Wahl der Bürger zu besetzen erklärte. Sofort wurden die Priester, welche den von der Regierung geforderten Eid verweigerten, von ihren Stellen vertrieben und in diese wurden apostasirte Priester, wie der Excarmelit Hyacinth Loyson, eingesetzt. Diesen wurde sogar die Hauptkirche Notre-Dame eingeräumt. Mermillod wurde, nachdem Marilley resignirt hatte, am 29. April 1883 als Bischof von Lausanne-Genf inthronisirt und damit wieder die Bahn des Friedens eröffnet. Der Bundesrath hat die gegen ihn ausgesprochene Landesverweisung aufgehoben und erklärt, es sei Sache der Kantone, ihn als Bischof anzuerkennen, was von Genf allein noch nicht geschehen ist. Die politischen Veränderungen, welche kürzlich in Genf geschehen sind, werden vermuthlich auch eine Regelung der kirchlichen Verhältnisse herbeiführen. (Vgl. noch: M. Besson, Mémoires pour servir à l'histoire eccl. des diocèses de Genève, Aoste et Maurienne, avec des preuves, Nancy [Annecy] 1759; Blavignac, Table chronologique, et armorial des évêques de Genève [in: Mémoires et documents d'histoire et d'archéologie de Genève VII, 20 sqq.]; Muelinen, Helvetia sacra I, 16 sqq.; Gallia christ. XVI, 373 sqq. und Append. 143 sqq.; Moroni XXX, 238 sqq.; G. Petri I, 440; Gams, Ser. Epp. 276 sqq.; dann auch: Regeste Genevois des documents imprimés rel. à l'histoire de la ville et du diocèse de Genève avant l'année 1312, Genève 1866; Die Lage der kathol. Kirche zu Genf, in: Archiv für kath. K.-R. 1873, XXIX, 79—118.) [Neher.]

Genfer Consens, Katechismus, s. Confessio.

Gengler, Adam, ein sehr begabter und zu seiner Zeit gefeierter Kirchengeschichts- und Kirchenrechtslehrer am Lyceum zu Bamberg, war in dieser Stadt am 26. September 1799 geboren, absolvirte mit Auszeichnung das dortige Gymnasium, trat 1819 mit Döllinger, Martinet, Reindl in's Clericalseminar, besuchte, da er zum Empfang der Priesterweihe zu jung war, die Universität zu Tübingen und kam dort mit Möhler, Staudenmaier, Hirscher und anderen Celebritäten in nähere Berührungen. Nachdem er 1822 zum

Priester geweiht worden und einige Zeit als Hofmeister bei Graf Tascher in München thätig gewesen war, erhielt er 1825 die Berufung an das Lyceum in Landshut und kam 1828 als Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts nach Bamberg. Seine Vorträge zeichneten sich aus durch große Klarheit, durch scharfsinnige Fixirung und Parallelisirung der dogmengeschichtlichen Entwicklungsphasen und kirchengeschichtlichen Perioden, durch seine dialektische Entwicklung der Begriffe und durch speculative Systematisirung des Kirchenrechts. Der Fluß seiner stets in den Höhen der Idee sich bewegenden Rede, die gewählten Formen, die Wärme und Begeisterung für die katholische Kirche fesselten sein Auditorium, obwohl er vielleicht bei einiger Hintansetzung der Thatsachen, mit denen übrigens sein gutes Gedächtniß genau vertraut war, etwas zu starken Nachdruck auf die Pragmatik der Geschichte legte. Auf dem Feld der Philosophie war er wohl zu Hause und übte mit dem ihm eigenen Sarkasmus an den Philosophen oft herbe Kritik. Obwohl er Meister des schriftlichen sowohl als des mündlichen Wortes war, schrieb er dennoch verhältnißmäßig wenig und hinterließ kein Werk von größerm Umfang. Allerdings betreffen seine kleineren Schriften meist wichtige Punkte oder brennende kirchenpolitische Fragen: Ueber das Verhältniß der Theologie zur Philosophie, Landshut 1826 (Programm); Theologische Encyklopädie oder die Ideale der Wissenschaft (sein Lieblingsthema), Bamberg 1834; mehrere dogmatische und besonders canonistische Broschüren, z. B. Ueber das Glaubensprincip der griech. Kirche &c., Bamberg 1829; Von den Rechten des Staates und der Kirche in Beziehung auf die Bildung des Clerus, Bamberg 1830; Ueber Einsegnung gemischter Ehen (Wahrung des kirchlichen Standpunktes gegenüber der bayrischen Deputirtenkammer), Bamberg 1831; Aufsätze und Kritiken in der Tübinger Quartalschrift. Eine Reihe ehrenvoller Berufungen nach Freiburg, Breslau, München, Gießen und Marburg lehnte er aus Liebe zur Vaterstadt ab. Im J. 1842 wurde er Domcapitular, 1848 Dombechant; 1858 sollte er auf den erzbischöflichen Stuhl von Bamberg erhoben werden, nahm jedoch die Nomination des Königs nicht an. Mehrere bayrische Orden zierten ihn. Er starb 1. April 1866. Die Hochachtung seiner zahlreichen Schüler und der Ruhm eines fleckenlosen Priesterthums folgten ihm in's Grab. [Körber.]

Gennadius, Erzbischof der Bulgaren (im 13. Jahrhundert), Polemiker gegen die Lateiner, schrieb ein noch ungedrucktes Syntagma verschiedener Stellen über die Procession des heiligen Geistes, worin er Photius, Euthymius Zigabenus und andere Auctoren benutzte. Das Werk findet sich in Münchener (Cod. 256) und in bodlejanischen Handschriften. (Vgl. Allat. De consens. Occid. et Or. Eccl. 2, 18; Le Quien, Or. chr. II, 296; Hergenröther, Photius III, 163. 815.) [J. Card. Hergenröther.]

Gennadius I., Patriarch von Constantinopel (458—471), heißt bei Gennadius von Marseille (De vir. ill. c. 90) vir lingua nitidus et ingenio acer. Er ist allem Anscheine nach, wie sein Vorgänger Anatolius (s. d. Art.), ein entschiedener Anhänger der orthodoxen Lehre und Gegner des Monophysitismus gewesen. Wahrscheinlich i. J. 459 trat unter seinem Vorsitze zu Constantinopel eine große Synode zusammen, deren Epistola encyclica gegen Simonie bei Ertheilung der heiligen Weihen noch vorliegt (Mansi, Conc. VII, 911—920; vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 584 f.). Nach Gennadius von Marseille verfaßte er einen Commentar zum Buche Daniel und viele Homilien, nach Marcellinus Comes (Chron. ad a. 470) außerdem noch eine Auslegung sämmtlicher Briefe des hl. Paulus. Diese Schriften sind, wie es scheint, verloren gegangen. Dagegen tritt in mehreren uns erhaltenen griechischen Catenen ein Gennadius unter den Erklärern auf, welcher wohl ohne Bedenken mit diesem Gennadius identificirt werden darf. Besonders häufig nimmt derselbe das Wort in dem auf die Genesis entfallenden Theile der Catene des Nicephorus zum Octateuch und den Büchern der Könige (Leipzig 1772—1773) und in dem bei J. A. Cramer (Catenae Graec. Patr. in Nov. Test., Oxon. 1838—1844, IV, 163 sqq.) aufgenommenen Bruchstücke einer Catene zum Römerbrief. Eine reiche Sammlung von Fragmenten unter dem Namen dieses Gennadius, fast ausnahmslos aus Catenen geschöpft, s. bei Migne, PP. gr. LXXXV, 1611—1734. [Bardenhewer.]

Gennadius II. (Georg Scholarius), Patriarch von Constantinopel (1453—1459). Ueber Geburt, Abstammung und Erziehung dieses hervorragenden griechischen Gelehrten ist uns nichts Sicheres überliefert. Wahrscheinlich war es Constantinopel, wo er um 1400 geboren wurde, und wo er auch seine Erziehung und Ausbildung erhielt. Zur Zeit, da er zum ersten Mal in der Geschichte auftritt, hatte er bereits eine hervorragende Stellung am kaiserlichen Hofe als κριτὴς τῆς βασιλικῆς κρίσεως und wurde, obwohl Laie, als einer der hervorragendsten Gelehrten vom Kaiser Johann Paläologus 1438 zum Concil nach Florenz mitgenommen, wie er auch schon zu den Vorberathungen in Constantinopel beigezogen worden war. Zu Florenz stand er auf Seite des Kaisers und der Unionsfreunde und wirkte in Wort und Schrift für eine aufrichtige und dauernde Aussöhnung der beiden feindlich geschiedenen Parteien (Harduin, Coll. IX, 446 sqq.). Trotzdem gehörte auch Scholarius zu den vielen Griechen, die, wie Ducas sagt, sofort nach ihrer Rückkehr nach Constantinopel die zu Florenz geschlossene Union treulos verriethen und „schändlicher handelten als Judas". Von da an schloß sich Scholarius auf's Engste an den unversöhnlichen Unionsfeind Marcus Eugenicus von Ephesus an, der ihm auch seinen giftigen Haß gegen die Lateiner auf dem Todbette noch testamentarisch vermachte (Verba Marci morientis und

Resp. Georg. Scholarii bei Migne, PP. gr. CLX, 529). Durch diese feindliche Haltung gegen die in Florenz geschlossene und vom Kaiser begünstigte Union kam Scholarius in eine schiefe Stellung zum Hofe, namentlich unter Johanns Nachfolger Constantin. Dieß scheint für ihn Veranlassung geworden zu sein, seine amtliche Stellung aufzugeben und sich unter dem Namen Gennadius als Mönch in das Kloster Pantokrator zu Constantinopel zurückzuziehen. Hier war er das Haupt und die Seele der sinn- und kopflosen Agitation gegen die Union, und während dieselbe durch den Cardinallegaten Isidor in der Sophienkirche feierlich vollzogen wurde (Dec. 1452), verkündigte Gennadius mit Kassandra-Stimme den Untergang von Stadt und Reich als göttliches Strafgericht für solch unsühnbaren „Frevel".

Nachdem die in sich zerrissene Constantinsstadt dem Ansturm des Islam wirklich erlegen (29. Mai 1453), sollte auf Befehl Mohammeds II. wieder ein griechischer Patriarch gewählt werden, und der unionsfeindliche Clerus erhob nun den Mönch Gennadius zu dieser Würde. Derselbe erhielt sofort vom Sultan, in ähnlicher Weise wie bisher von den christlichen Kaisern, die Institution in sein kirchliches Amt. Da die Hagia Sophia zur Moschee umgewandelt worden, erhielt er als Patriarchalsitz die Apostelkirche zugewiesen, vertauschte sie aber bald nachher mit der Muttergotteskirche Pammakarista. Mohammed II., der aus politischer Berechnung eine gewisse Toleranz gegen die Christen heuchelte, zeigte sich dem Patriarchen sehr gewogen und besuchte denselben sogar in seinem Patriarcheion. Bei solch einem Besuche kam das Gespräch auch auf die Religion, und der Sultan ließ sich vom Patriarchen Aufschluß geben über das Christenthum. Auf sein Verlangen brachte Gennadius den Inhalt dieser Unterredung zu Papier und überreichte die Schrift dem Sultan nebst einer türkischen Uebersetzung. Sie ist bekannt als Confessio Gennadii, die erste symbolische Schrift der griechischen Kirche. Später erweiterte er dieselbe noch, indem er die Lehre von der Trinität und der Incarnation in Form eines Dialogs ausführlicher behandelte, dabei aber die Differenzpunkte zwischen der griechischen und lateinischen Kirche ganz bei Seite ließ. Die Schrift hat den besondern Titel Περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων, Via salutis hominum, wird aber von Neueren, wie Gaß und Otto (Niedners Zeitschr. für histor. Theologie 1850, 399; 1864, 111), Gennadius abgesprochen. In Bälde fand Gennadius jedoch, daß es weit leichter sei, zu opponiren und das Volk aufzuhetzen, als selbst zu regieren; schon nach fünf Jahren wurde ihm das Patriarchalkreuz zu schwer. Er legte seine Würde nieder, wahrscheinlich 1459, und zog sich abermals in die Stille eines Klosters zurück, das in der Nähe von Serrä in Macedonien lag. Zuvor hatte er in einem Rundschreiben an die gesammte Christenheit sein Verhalten gerechtfertigt. Im Kloster scheint er ganz der wissenschaftlichen und beschaulichen Thätigkeit gelebt zu haben; doch wissen wir über seine weiteren Schicksale nichts und ebenso wenig ist das Jahr seines Todes bekannt. — Der grelle Widerspruch in dem Verhalten des Scholarius gegenüber der Union zu Florenz und zu Constantinopel war Veranlassung, daß Manche zwei verschiedene Personen dieses Namens annehmen zu müssen glaubten: einen Laien und Gönner der Union und einen Mönch und Gegner derselben, so Caryophilus und Allatius (De Georgiis et eorum scriptis). Allein die schroffe Sinnesänderung ist keineswegs etwas so Auffallendes oder gar Unerklärliches, daß man deßhalb den einen Mann in zwei Personen zertheilen müßte. Wie Ducas ausdrücklich berichtet, hat weitaus die Mehrzahl der Synodalmitglieder, welche zu Florenz die Union beschworen und unterschrieben hatten (was Scholarius als Laie nicht einmal gethan), dieselbe sofort nach ihrer Rückkehr auf's Schmählichste wieder verläugnet und abgeschworen. Mit vollem Recht verwarf darum schon Creyghton in seiner Ausgabe des Syropulus die Annahme eines doppelten Georgius Scholarius; das Gleiche thaten Richard Simon, Spanheim, Oudin, Renaudot u. A., wogegen Kimmel (Libri symbolici eccl. orient., Jenae 1843) wieder für die erstere Ansicht eintrat, ohne übrigens größern Anklang als seine Vorgänger zu finden. — Gennadius ist einer der fruchtbarsten griechischen Schriftsteller, es wird ihm eine ganze Reihe von Werken zugeschrieben, wovon jedoch viele nur handschriftlich vorhanden sind. Fabricius (Bibliotheca graeca, ed. Harles XI) führt über hundert Werke auf, welche ihm angehören sollen. Das wichtigste unter allen ist die bereits oben genannte Confessio, die, zusammen mit der Via salutis hominum, zum ersten Mal von dem Philologen Brassicanus edirt wurde (Wien 1530 u. ö.), in neuerer Zeit von Gaß (Gennadius und Pletho II, 3 ff., Bresl. 1844), am besten von Otto (Des Patriarchen Gennadius Confessio kritisch untersucht und herausgegeben, Wien 1864; vgl. Gaß, Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, 34 ff.). Außer den bereits genannten Schriften verfaßte Gennadius noch eine ganze Reihe kleinerer Abhandlungen über Controverspunkte beider Kirchen und über kirchliche Glaubensfragen, sowie zahlreiche Briefe, Reden und Homilien (verzeichnet bei Fabricius l. c. XI und bei Allatius, De Georgiis). Dagegen hat die vielfach ihm zugeschriebene Apologia pro quinque capitibus Concilii Florentini wahrscheinlich den Bischof Joseph von Methone zum Verfasser. Die Historia synodi Florentinae aber, die in manchen Handschriften seinen Namen trägt, ist identisch mit der Geschichte jenes Concils von Syropulus. (Vgl. Fabricius l. c. 349; Bähr, Georgius Scholarius, bei Ersch u. Gruber, Encykl. LVIII, 197 ff.) [Knöpfler.]

Gennadius, Presbyter zu Marseille, lebte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Seine Lebensschicksale sind nicht näher bekannt. Literarischen Ruf erwarb ihm namentlich die Schrift De viris inlustribus, eine Ergänzung und Fort-

setzung des gleichnamigen Werkes des hl. Hieronymus, gegen Ende des fünften Jahrhunderts verfaßt (genauere Zeitangaben erscheinen nicht hinlänglich begründet), und ihrer Tendenz und Anlage nach sehr enge an des Hieronymus grundlegende Leistung sich anschließend. Leider liegt die Texteskritik dieser Schrift noch im Argen; in dem umlaufenden Text scheinen einzelne Artikel zu fehlen, andere hingegen erst von jüngerer Hand eingeschoben zu sein; wieder andere Artikel (wie derjenige über Augustinus c. 38) sind nach Umfang und Wortlaut sehr zweifelhaft. Das Urtheil über Prosper von Aquitanien (c. 84) und über Faustus von Reji (c. 85) weckt die Vermuthung, Gennadius sei Anhänger des im südlichen Frankreich um jene Zeit immer noch herrschenden Semipelagianismus gewesen. Zum Schlusse dieser Schrift (c. 100) sagt der Verfasser von sich selbst: Scripsi adversus omnes haereses libros VIII et adversus Nestorium libros VI et adversus Eutychen libros VI et adversus Pelagium libros III et tractatus de mille annis et de apocalypsi beati Johannis et hoc opus (späterer Zusatz?) et epistulam de fide mea misi (missam?) ad beatum Gelasium urbis Romae episcopum. Jedenfalls sind die meisten dieser Werke verloren gegangen. Die an letzter Stelle genannte epistula wird meist identificirt mit der pseudo-augustinischen Schrift De ecclesiasticis dogmatibus, welche allerdings, insofern sie ein Abriß der katholischen Glaubenslehre ist, eine Art Glaubensbekenntniß darstellt, aber der Briefform ermangelt und auch nur ein einziges Mal (c. 23) in den Ton eines persönlichen Bekenntnisses übergeht (laudo, vitupero u. s. f.). Die kürzlich von C. P. Caspari (Kirchenhistorische Anekdota u. s. w. I, Christiania 1883, S. XXI, Anm. 2) empfohlene Annahme, diese Schrift sei ein Ueberbleibsel der libri VIII adversus omnes haereses und habe deren positive Schlußpartie gebildet, dürfte den Vorzug verdienen. Spuren semipelagianischer Denkweise sind auch in ihr wohl nicht zu verkennen. Ein eigentliches Glaubensbekenntniß, welches eine Reihe von Stellen aus den beiden ersten Kapiteln der Schrift De eccl. dogm. bald wörtlicher, bald freier reproducirt und deßhalb in der Ueberschrift als ein Theil einer de fide handelnden Schrift des Gennadius bezeichnet wird, zuletzt und am besten herausgegeben von Caspari (a. a. O. S. 301—304), ist offenbar das Werk eines Andern und zugleich ein abgeschlossenes selbständiges Ganzes. Gennadius hat auch, wie er selbst mittheilt (De vir. inl. c. 11. 72), verschiedene christlich-griechische Schriften in's Lateinische übersetzt, namentlich solche des Evagrius Ponticus (s. d. Art.). Die Hauptausgabe der Schrift De eccl. dogm. lieferte G. Elmenhorst, Hamburg 1614 (Abdrücke bei Migne, PP. lat. LVIII; bei Fr. Oehler, Corporis haereseologici I, Berol. 1856). Die Schrift De vir. inl. ist außerordentlich oft gedruckt worden, meist in Verbindung mit der gleichnamigen Schrift des hl. Hieronymus. Der Text bei Migne l. c. ist der Ausgabe von J. A. Fabricius, Bibl. ecclesiast., Hamb. 1718, entnommen. Die neueste Ausgabe der Schrift des Hieronymus sammt derjenigen des Gennadius von W. Herding, Leipzig 1879, kann auch billigen Anforderungen nicht genügen. (Vgl. E. Jungmann, Quaestiones Gennadianae, Leipziger Programm 1881.) [Bardenhewer.]

Gennep, Jaspar (Casparus Gennepaeus), ein für katholischen Verlag äußerst thätiger Kölner Buchhändler in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, trat auch selbständig als Schriftsteller auf und verfaßte gegen die protestantische Geschichtsdarstellung Sleidans eine Geschichte seiner Zeit: Epitome Wahrhafftiger Beschreibung der Vornembsten händel, so sich in Geistlichen vnd weltlichen sachen Vom Jar vnsers Herren M. D. biß in das jar der myndern zal Lii zugetragen vnd verlauffen haben. Zu Cöllen bei Jaspar Gennep 1559. Nach der Vorrede wollte zuerst Eberhard Billick gegen Sleidan schreiben, woran ihn aber der Tod hinderte; hierauf Johann Gropper. Nachdem aber inzwischen auch Sleidan gestorben war, gab Gropper den Plan auf: „er wölle mit keynem Schatten fechten". Nun besorgte Gennep selbst die Sache, dabei unterstützt vom Carmeliten Xaver Pontan, der zu diesem Zwecke Fontaine, Hist. catholique de nôtre tems, Anv. 1538, in's Lateinische übersetzte (Fontani Hist. eccles., Colon. 1558). Auf Genneps Buch erschien: M. Cyriak Spangenberg Antwort vnd Bericht auf das Buch, welches Jaspar Gennep vnder dem Titel Epitome etc. wider des Slaydani Commentarios in Druck geben. 1560. Gennep antwortete: Eyn ernsthafftiges gespręch zwischen Jaspar Gennep, Burger vnd Buchdrucker zu Collen vnd Cyriaco Spangenberg vber die Geschicht-Beschreibung J. Sleidani, Cöllen 1561. Spangenberg dagegen: Wider den alten Gecken Jaspar Gennep, Buchdrucker zu Cöllen. Beide lagen auch sonst noch in Fehde, da Gennep schon früher des ältern Johannes Spangenbergs Großen Catechismus vnd Kinder leere D. Martini Luthers (Augspurg 1547) mit Auslassungen und Zusätzen als „Catholischen Spangenbergischen Catechismus, Cöllen 1551" edirt und dafür von Cyriacus Spangenberg auf's Schärfste mitgenommen wurde: „Kurtzer Bericht auff den Catholischen Spangenbergischen Catechismus durch Jaspar Gennep in Druck geben" (wie die vorhergenannte Schrift abgedruckt bei Cyriacus Spangenberg, Wider die Bösen Siben ins Teuffels Karnöffelspiel, Frankf. 1562). Gegen die protestantische Rechtfertigungslehre erschien 1540 eine Komödie „Homulus. Der sünden loin ist der Toid". Dieses in einer Mischung von nieder- und oberrheinischem Dialekte geschriebene Spiel beruht zumeist auf dem Homulus des Petrus von Diest, welches 1536 in Genneps Officin gedruckt worden war (Norrenberg, Kölnisches Literaturleben, Viersen 1873). (Vgl. noch Hartzh. Bibl. Col. 50. 155.) [Streber.]

Genovefa, die hl. (Sainte-Geneviève), Patronin von Paris, geboren um 422 im Flecken Nanterre unweit Paris, stand noch im zarten Alter, als die im J. 429 nach Britannien zur Bekämpfung des Pelagianismus reisenden Bischöfe Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes auf dieser ihrer Reise zu Nanterre übernachteten und, vom Volke des Segens halber umringt, ihrer ansichtig wurden. Germanus entdeckte sogleich in ihr den reichsten Schatz der göttlichen Gnade und sagte zu ihren Eltern: „Glücklich seid ihr, ein solches Kind zu besitzen." Er rieth dem Mädchen, seine Jungfräulichkeit Gott zu weihen, empfahl ihr die Vermeidung alles kostbaren Schmuckes und gab ihr zum Andenken eine kupferne Medaille, worauf das Kreuzzeichen geprägt war, zum Tragen am Halse. Germanus war wirklich kein falscher Prophet gewesen, denn Genovefa blieb in fortschreitender Treue Gott geweiht und liebte vor Allem den Kirchengang. Einst, erzählt die bald nach ihrem Tode geschriebene Legende, wollte ihre Mutter sie nicht zur Kirche mitnehmen und wurde über ihr unaufhörliches Bitten so unwillig, daß sie ihr auf die Wangen schlug; da ward die Mutter sogleich blind und ward erst nach beinahe zwei Jahren durch Wasser, das die Tochter gesegnet, geheilt. Wie alt Genovefa gewesen, als sie mit zwei anderen Jungfrauen aus bischöflicher Hand den Schleier der gottgeweihten Jungfrauen erhielt, weiß man nicht genau; wahrscheinlich zählte sie damals 15 Jahre, indem sie mit diesem Lebensjahre (bis zum 50.) ein ungemein strenges Leben begann, so daß sie nur zweimal in der Woche, am Sonntag und Donnerstag, etwas Gerstenbrod und Bohnen zu sich nahm, sich immer vom Genusse des Weines und aller geistigen Getränke enthielt und erst, nachdem sie das 50. Jahr erreicht hatte, auf Geheiß der Bischöfe noch Fische und Milch hinzunahm. — Nach dem Tod ihrer Eltern ging Genovefa auf Befehl ihrer geistlichen Mutter nach Paris, welches nun der vorzüglichste Schauplatz ihrer Heiligkeit und außerordentlichen Thätigkeit zum Heile ihrer Mitmenschen wurde; weil es jedoch damals in und um Paris noch keine eigentlichen Nonnenklöster mit stricter Clausur gab, so erscheint sie auch von Zeit zu Zeit in anderen gallischen Städten mit Werken der Liebe beschäftigt. Vor Allem aber blieb sie in und bei sich und bei Gott, um die Quelle nicht zu verlieren, aus der die Kraft all' ihrer wunderbaren Thätigkeit floß. Sie brachte daher alle Nächte vor den Sonntagen wachend zu, zog sich alljährlich vom Tage der Epiphanie usque ad natalem calicis diem (Gründonnerstag) völlig in die Einsamkeit der Zelle zurück und blieb jederzeit mit Gott dergestalt verbunden, daß sie, so oft sie zum Himmel blickte, weinen mußte, und daß ekstatische Zustände ihr etwas Gewöhnliches waren. Ihre zwölf unzertrennlichen Schwestern waren, wie ihr alter Biograph bemerkt: Glaube, Enthaltsamkeit, Geduld, Großmuth, Einfalt, Unschuld, Friedensliebe, Liebe, Strenge, Keuschheit, Wahrheit und Klugheit. So in Gott gesammelt und gesalbt und mit himmlischen Geschwistern umgeben, trat sie, wenn es der Sache Gottes oder der Nächstenliebe galt, wie eine himmlische Erscheinung öffentlich auf. Krankenheilungen, die sie durch das Zeichen des Kreuzes oder heiliges Oel bewirkte, zählen ihre Biographen eine Menge auf, und mögen auch diese und viele andere ihr zugeschriebenen Wunder zum Theil in den Kreis frommer Sagen gehören, so ergibt sich hieraus doch die Wahrheit, daß ihre Wirksamkeit unter den Menschen ein Wunder der Liebe war. Auf ihre Intercession gab Childerich, Chlodwigs I. Vater, obgleich noch ein Heide, die schon dem Tode geweihten Gefangenen frei; gerne schenkte auch Chlodwig ihren Bitten um Loslassung der Gefangenen Gehör; als Attila 451 in Gallien eingebrochen war und sich der Stadt Paris näherte, vereinte sie sich mit den Frauen zum Gebete und verkündete prophetisch, daß Paris von den Barbaren werde unangefochten bleiben, und als später Chlodwig Paris belagerte, führte sie zur Steuerung der Hungersnoth auf der Seine mit Getreide beladene Schiffe von Troyes nach Paris und ließ das Getreide theils in natura vertheilen, theils durch ihre Jungfrauen für die hungernden Armen backen. Kurz, nicht mit Unrecht wird sie rücksichtlich ihrer Wirksamkeit zum Wohle besonders der Stadt Paris den heiligen Bischöfen Anian von Orleans und Martin von Tours verglichen. Doch fehlte es ihr auch nicht an Tadel. Manche Scheelsucht wurde gegen sie rege, und ihre Voraussagung, daß Paris dem Attila nicht zum Opfer fallen werde, hatte viele Pariser, welche die Stadt von ihren Einwohnern verlassen wissen wollten, so erbittert, daß man sie getödtet hätte, wenn nicht der Bischof Germanus gerade damals durch eine Sendung von Eulogien an sie, als Beweis seiner Hochachtung, die empörten Gemüther umgestimmt hätte. Ohne Zweifel hat Genovefa's Erscheinung auch viel zur Bekehrung heidnischer Franken beigetragen. Ferner wird berichtet, daß sie durch Erbauung einer Kapelle zur Ehre des hl. Dionysius den ersten Anlaß zu dem berühmten Stifte St. Denys (s. d. Art.) gelegt habe. Sie starb, über 80 Jahre alt, bald nach Chlodwigs Tod, etwa um 512, und wurde in der Kirche der heiligen Apostel neben Chlodwig begraben. Diese Kirche, welche nach Chlodwigs Tod erst von Chlotilde vollendet wurde, erhielt später den Namen der hl. Genovefa und wurde nach Mabillons Meinung bis zum Jahre 856, da sie von den Normannen verbrannt wurde, von Mönchen bedient, worauf sie nach ihrer Wiederaufbauung in die Hände weltlicher Canoniker und 1148 an regulirte Chorherren des hl. Augustin kam. Eine zweite Reform dieses Stifts durch den Cardinal La Rochefoucault geschah 1624. Unter König Dagobert I. wurde Genovefa's heiliger Leib erhoben und in einem von dem hl. Eligius von Noyon gefertigten prächtigen Reliquienkasten re-

ponirt, der 1242 mit einem noch kostbareren vertauscht wurde. Die Stadt Paris und mit ihr ganz Frankreich trug zu der Heiligen stets eine große Andacht; Paris verehrte sie als Stadtpatronin, pflegte bis auf die neuern Zeiten ihren Reliquienschrein in feierlichen Bittgängen herumzutragen, und Frankreichs Könige und Königinnen übersäeten letzteren mit Edelsteinen. (Vgl. Boll. Jan. I, 137 sq.; Tillemont, Mémoires XVI, 622 ss. 802 ss.; die bei Chevalier, Rép. des sources hist. I, Par. 1883, 828 notirten Biographien; dazu Delaumosne, Sainte Geneviève de Nanterre, Par. 1882.) [Schrödl.]

Genovefa, die Pfalzgräfin, ist im rheinischen Volke, ja weit über Rheinlands Grenzen hinaus der Gegenstand eines der schönsten und beliebtesten Volksbücher geworden; die Dulderin selbst wird in demselben constant eine Heilige genannt. So wie das Volksbuch heute vorliegt, beruht es auf der volksthümlichen Bearbeitung, welche der Jesuit René de Cerisiers (Renatus Cerizerius) vorgenommen und in seinem Werke L'innocence reconnue, ou vie de Ste Geneviève de Brabant im J. 1638 zu Mons in Belgien dem Druck übergeben hat. Der Verfasser ist bemüht, die Erzählung zu einem religiösen Roman mit moralischer Tendenz umzugestalten und für die weitesten Kreise zugänglich zu machen, weßhalb er dieselbe auch nach seinem Wohlgefallen mit allen möglichen Zusätzen bereichert hat, wie seine Ordensbrüder, die Bollandisten (Apr. I, 57), selbst einräumen. Diesen Charakter aber besaß die Legende früher nicht. Es lassen sich vor dieser Zeit, wie Franz Görres (s. u.) gründlich nachweist, vier Redactionen derselben auffinden, welche alle mehr oder weniger einen historisch-legendarischen Charakter tragen und sich von einander nur durch größere oder geringere Ausführlichkeit unterscheiden. Die älteste, 1472 von Matthias Emyich, Carmeliterprior zu Boppard, verfaßt, ist am einfachsten gehalten, d. h. am wenigsten mit heterogenen Elementen durchmischt, und gibt daher für die Beurtheilung der Legende den relativ sichersten Maßstab an die Hand. Bis in die neueste Zeit hielt man dieselbe, wenigstens dem Kerne nach, für eine geschichtliche Thatsache; Freher (Orig. palat. II, 38), Tolner (Hist. pal. 282), Kupp (Legenda qualiter capella in Frauwenkyrg est constructa miraculose, abgedruckt bei Sauerborn) und Sauerborn (Gesch. der Pfalzgräfin Genovefa, Regensburg 1856, 3—45) versetzen dieselbe in's 8. Jahrhundert und nehmen an, sie sei von Petrus, einem Protonotar des Pfalzgrafen Siegfried, dessen Gemahlin Genovefa gewesen, niedergeschrieben worden. Kupp und Sauerborn machen Siegfried zum Zeitgenossen Karl Martells und die Pfalzgräfin zu einem Mitgliede des Hauses der Pippiniden, indem sie sich auf eine Handschrift des Johann von Andernach berufen, die, wenn auch erst gegen 1500 geschrieben, doch auf Grund der vorerwähnten Geschichte Genovefa's verfaßt sein soll. Allein mißlich ist es, daß außer Johann von Andernach niemand das Manuscript des Protonotars Petrus gesehen oder benutzt hat; auch kommen bei demselben so viele Anachronismen und Unrichtigkeiten vor, daß er wenig Glauben verdient. Zwar bemüht sich Sauerborn, das Ansehen dieser Schrift durch allerlei gelehrte Deutungen zu retten; aber sein Versuch muß als ein durchaus mißglückter bezeichnet werden. Siegfried soll ein Pfalzgraf des römischen Reiches gewesen und unter dem Trierer Bischofe Hildulf gelebt haben; allein nach beglaubigten Geschichtsquellen kommen die Pfalzgrafen des römischen Reiches deutscher Nation erst im 10. Jahrhundert vor (vgl. Eltester in Beyers U.-B. Bd. II, S. XV ff.), und Hildulf ist höchst wahrscheinlich ein apocrypher Bischof, wenigstens hat er nicht im 8. Jahrhundert gelebt. Ferner heißt es in allen Handschriften der Legende, Pfalzgraf Siegfried habe an einem solemne passagium contra Paganos theilgenommen, welches vom Papste ausgeschrieben worden sei; die Geschichte weiß aber sonst nichts davon, daß der apostolische Stuhl für die beiden Feldzüge Karl Martells gegen die Araber den Anstoß gegeben, wohl aber, daß derselbe im 11. und 12. Jahrhundert für das Zustandekommen der Kreuzzüge viel beigetragen habe. So lassen sich aus der von Sauerborn edirten und bearbeiteten Genovefa-Legende noch viele andere Momente hervorheben, aus denen erhellt, daß dieselbe unmöglich im 8. Jahrhundert spielen kann. Andere haben an den Grafen Siegfried von Luxemburg gedacht und demgemäß die Legende in's 10. Jahrhundert versetzt; allein dessen Gattin hieß nicht Genovefa, sondern Hedwig (Beyer, U.-B. I, 278); auch gab es damals keinen Kriegszug gegen die Heiden. Gussenhoven, ein Mönch in Laach, schrieb im 18. Jahrhundert eine Diatribe de s. Genovefa in Frauenkirchen, worin er behauptet, der Protonotar Petrus habe zur Zeit des Pfalzgrafen Siegfried, des zweiten Stifters von Laach, gelebt und eine alte Handschrift, die Geschichte Genovefa's enthaltend, vorgefunden und umgearbeitet. Aber wenn dem so ist, warum läßt sich in damaliger Zeit, die an Urkunden des Klosters Laach nicht arm ist, der Name dieses Protonotars nicht nachweisen? Warum sind die Laacher Mönche Gussenhoven und Kupp, denen beiden das Ordensarchiv in Laach zu Gebote stand, in ihren Angaben über dessen Lebenszeit so uneinig, indem der eine ihn in's 12., der andere in's 8. Jahrhundert versetzt? Leodius (De Palatinorum origine bei Freher l. c. II, append. p. 16) behauptet sogar, Genovefa sei die Gemahlin Siegfrieds, des zweiten Stifters von Laach, gewesen. Dieß ist offenbar unrichtig; dessen Gemahlin hieß, wie urkundlich feststeht, Gertrud und war eine Tochter des Grafen Heinrich von Nordheim (Beyer, U.-B. I, 561. 587). Der Jesuit Brower endlich, der übrigens nur den Kern der Genovefa-Legende als unverdächtig annimmt, hat an allen Stellen des Emyich'schen Manuscripts, welches ihm vorlag, den Namen

Hildulf in den des Erzbischofs Hillin (1152—1169) verändert und behauptet, die Kapelle Fraukirchen, an welche sich die Legende anlehnt, sei von diesem eingeweiht worden. Allein diese Conjectur ist eine willkürliche und entbehrt aller Bestätigung. Sie wurde auch schon im vorigen Jahrhundert von Kupp (vgl. Sauerborn a. a. O. 10) zurückgewiesen. So erweisen sich alle Versuche, die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa als eine historische Thatsache zu erweisen, als eitel, und daher haben Baronius (Martyrol. ad 2. April.) und die Bollandisten (April. I, 57) kein Bedenken getragen, diese apocryphe Heilige aus dem Kalendarium der Kirche auszuschließen.

Die Schrift Sauerborns veranlaßte im J. 1860 den Professor Julius Zacher zu dem Versuche, die ganze Legende auf die deutsche Mythologie, Einzelnes darin auf alte deutsche Rechtspflege zurückzuführen. Mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit und durch allerlei gezwungene Deutungen gelangt er zu dem Schlusse, daß Siegfried und Golo in der Legende identisch seien mit Odin und Ullr im altdeutschen Mythus. Die Entstehung der Legende verlegt er, gestützt auf die Thatsache, daß Cäsarius im nahen Heisterbach dieselbe in seinem, von allerlei Wundergeschichten, Legenden und Sagen strotzenden Dialogus miraculorum nicht kennt, wenigstens in's 14. oder 15. Jahrhundert. Aber abgesehen davon, daß seine Deutungen sehr gesucht, wenigstens positiv unerwiesen sind, kann um jene Zeit von der Bildung mythologischer Elemente in den Rhein- und Moselgegenden nicht mehr Rede sein; Mythologie lag damals außerhalb des Geistes der Zeit und würde, wenn sie wirklich jemand hätte einschmuggeln wollen, vom christlichen Gefühl erstickt worden sein. Dagegen ist der von Zacher zuerst aufgestellte terminus a quo der Entstehungszeit der Legende wohl bemerkenswerth und geeignet, zur Ermittelung ihres wahren Charakters beizutragen.

Nach der ältesten Handschrift spielt die Genovefa-Legende im Mayengau und in der Gegend des Laacher Sees; genannt werden in derselben Hohensimmern, bezw. die angeblich auf diesem Berge ehedem gelegene Burg, Ochtendung, Wernerseck, Andernach und Laach, vor allen aber die Kapelle Fraukirchen. Alle diese Orte reichen über das 13. Jahrhundert zurück. Zwar kann dieß von der genannten Kapelle urkundlich nicht erwiesen werden, aber nach Wegeler, der sich hierbei auf eine Angabe des Bauverständigen von Quast stützt, fällt die Zeit der Erbauung spätestens in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts (Annalen des hist. Vereins f. den Niederrhein IX, 283). Bis zum Jahre 1319 wird sie nirgends genannt, dann aber tritt sie in der Geschichte des Mayfeldes plötzlich ganz bedeutend hervor. In dem genannten Jahre schließt nämlich Erzbischof Balduin von Trier mit dem Erzbischof Heinrich von Köln und der Stadt Köln zu Fraukirchen einen Friedensvertrag (Martène, Script. IV, 407). Im J. 1325 bewilligen zwölf Bischöfe der dortigen Kapelle von Avignon aus einen Ablaßbrief, und es wird ausdrücklich erwähnt, daß sie damals das Ziel frommer Wallfahrten gewesen sei und eine Anzahl von Altären gehabt habe. Auch war damals an der Kapelle eine geregelte Seelsorge; denn in einer deutschen Urkunde vom Jahre 1327 ist die Rede von deme Kirgherrin van Vrouwinkirgin (Sauerborn a. a. O. 119). Da man nun über Fraukirchen vom 12. bis 14. Jahrhundert nichts erfährt, während die Kirche im 14. Jahrhundert plötzlich als eine vielbesuchte Wallfahrtskirche erscheint, so liegt die Annahme nahe, daß die Genovefa-Legende sich in der Zwischenzeit gebildet und an die dortige Kirche angelehnt habe. Zur Ausbildung der Legende aber scheinen zwei in der Kapelle befindliche unbenannte Grabsteine, welche einen Ritter in Harnisch und eine Frau darstellen, viel beigetragen zu haben (Sauerborn gibt S. 4 eine Abbildung derselben); man sah nämlich darin die Bildnisse des Pfalzgrafen Siegfried und seiner angeblichen Gemahlin Genovefa, wie bereits Emyich berichtet: Ubi jam palatinus exquisito instruxit ecclesiam opere non tam temporalibus dotatam rebus quam apostolicis gratiis praecipuam. Daß man aber an Pfalzgraf Siegfried als Gründer von Fraukirchen denken konnte, lag nahe. Derselbe wird in der Bestätigungsurkunde des der Mutter Gottes geweihten Klosters Laach ausdrücklich als Fundator desselben genannt (Beyer, U.-B. I, 560); auch die Kapelle von Fraukirchen, die dem Kloster gehörte, war der Mutter Gottes geweiht; es lag also nahe, daß die Mönche von Laach, wie auch die Bewohner der Umgegend, Pfalzgraf Siegfried für den Gründer beider Kirchen halten konnten. Dazu kommt, daß in der Geschichte dieses Pfalzgrafen sich die Grundzüge der Genovefa-Legende wiederfinden; denn in beiden spielt ein Pfalzgraf Siegfried; das Andenken des zweiten Gründers von Laach, der sich in dieser Gründung sowohl wie in dem von ihm mit Gottfried von Bouillon unternommenen Kreuzzuge als einen frommen Mann erwiesen, konnte im Volke nicht leicht verloren gehen, und historisch steht fest, daß er die Verwaltung seines Pfalzgrafenthums während der Dauer des Kreuzzuges dem Herzog Heinrich von Limburg, der in der Geschichte als ein untreuer und gewaltthätiger Mann geschildert wird, übertragen hat. Wie freilich aus dem Namen der Gattin Siegfrieds, der Gräfin Gertrudis von Nordheim, eine Herzogin Genovefa von Brabant werden konnte, ist schwer nachzuweisen; aber an Anhaltspunkten fehlt es nicht. Pfalzgraf Siegfried war nämlich in Brabant begütert (Beyer, U.-B. I, 487, n. 425), und daher konnte sich leicht die Sage bilden, daß er die dortigen Güter mit seiner Gattin erheiratet habe. Zudem wissen wir, daß die hl. Genovefa von Paris das ganze Mittelalter hindurch in Brabant hochverehrt war; war sie ja zur Zeit nicht bloß die Patronin der Stadt

Paris, sondern des ganzen fränkischen Reiches (Wallin, De s. Genovefa 182); die hl. Begga ließ ihr zu Ehren in dem von ihr erbauten monasterium Andanense eine Kirche und einen Altar errichten (Mabillon, Annal. Ord. s. Bened. lib. 18, n. 45). Hiernach ist die Genovefa-Legende nichts Anderes als eine fromme Sage, die sich an die Kapelle Fraukirchen und den Pfalzgrafen und Kreuzritter Siegfried anlehnt, im Uebrigen aber keine erweisbare historische Unterlage hat. (Vgl. Hansen, Beiträge z. Gesch. der Stadt Mayen, abgedruckt in der Chronik der Diöcese Trier, Trier 1828, 610—623; Julius Zacher, Die Historie von der Pfalzgräfin Genovefa, Königsberg 1860; Franz Görres, Kritische Erörterungen über die Entstehungsgeschichte der Genovefa-Sage, in Pick's Monatsschrift f. rhein.-westfäl. Geschichtsfr. und Alterthumskunde II, 531—582.) [Kessel.]

Genovefaner, Congregation regulirter Chorherren, genannt nach der Kirche der hl. Genovefa zu Paris, s. d. Art. Canonici regulares Nr. 19.

Genovefanerinnen (Töchter der hl. Genovefa, Miramionen), eine religiöse Genossenschaft, entstanden 1636 zu Paris durch die Bemühungen der Jungfrau Franciska de Blosset. Dieselbe gründete im J. 1636 in der Pfarrei St. Nicolas du Chardonnet eine Genossenschaft zum Zwecke der Krankenpflege und des Unterrichts der weiblichen Jugend. Das Unternehmen fand Beifall. Im J. 1642 starb die fromme Gründerin, ihr Werk aber dauerte fort, und ihre Töchter verpflichteten sich seit 1650 durch Gelübde. Bourdoise entwarf für sie eine Regel, 1658 wurden sie vom Diöcesanbischofe zu einer Genossenschaft erhoben, und 1661 wurden ihnen Patentbriefe ausgefertigt. Außerdem, daß im Hause unentgeltlicher Unterricht ertheilt wurde, wurde auch ein Seminar zur Ausbildung von Lehrerinnen für das Land gehalten; auch wurden die Armen unterstützt und den Kranken Heilmittel verabreicht. Da sollte diese fromme Genossenschaft durch die Verschmelzung mit einer anderen noch an Bedeutung gewinnen. Marie Bonneau, verehelichte Miramion, die mit 16 Jahren schon Wittwe geworden, hatte im J. 1661 in der Pfarrei St. Paul eine ähnliche Genossenschaft unter dem Namen „heilige Familie" gegründet. In dieser ihrer Anstalt sollten stets vierundzwanzig Waisenmädchen eine christliche Erziehung erhalten; außerdem widmete sich Miramion im Hôtel-Dieu der Krankenpflege und ließ in der Pfarrei St. Nicolas des Champs aus eigenen Mitteln täglich zweitausend Portionen Suppe an die Armen verabreichen. Solche unbegrenzte Wohlthätigkeit erschöpfte ihre Einkünfte, und jetzt wurden auch ihre Kostbarkeiten freudig aufgeopfert. Zuletzt bezog sie ein Haus in der Straße St. Antoine, betrieb von da aus die Krankenpflege und die Unterstützung der Armen systematisch, errichtete unentgeltliche Kinderschulen auf dem Lande und bemühte sich, gefallene Mädchen auf die Bahn der Tugend zurückzuführen. Um nun die Kräfte der Anstalt zu steigern, setzte Miramion die Vereinigung der heiligen Familie mit den Genovefanerinnen durch, kaufte ein neues Haus und übte nach allen Seiten hin einen so wohlthuenden und erfrischenden Einfluß aus, daß die Mitglieder der vereinigten Anstalten fortan Miramionen genannt wurden. Mehr als hundert Schulen wurden errichtet und die Stiftung in ihrer neuen Form 1665 kirchlich bestätigt. Miramion selbst starb 1696. Die Miramionen legen keine Gelübde ab, sondern versprechen bloß treue Beobachtung der Regel, sowie der Satzungen der Genossenschaft, so lange sie Mitglieder derselben sein werden. Die Aufnahme erfolgt erst nach zurückgelegtem 20. Lebensjahre und nur mit Einwilligung sämmtlicher Mitglieder. Ehrbare Frauen dürfen als Zugesellte aufgenommen werden, ohne daß sie an die Vorschriften der Genossenschaft gebunden sind. Im Revolutionszeitalter traf sie die schmählichste Verfolgung, die sie indeß in Geduld überlebten. Seit ihrer Erneuerung ist der Name Soeurs de la Sainte-Famille ausschließlich in Gebrauch genommen. Mutterhäuser befinden sich in Amiens, Besançon, Lyon, Pezens, Toulouse, Villefranche. Die größere Zahl der Niederlassungen ist von der Regierung anerkannt; die officielle Statistik ergab im J. 1882 neben den nicht auctorisirten noch 821 öffentliche und freie, von den Schwestern geleitete Schulen. Wie die neuesten Vorgänge in Frankreich das Schicksal der Congregation gestalten werden, bleibt abzuwarten. (Vgl. Henrion-Fehr, Mönchsorden II, 346 ff.) [Fehr.]

Gentilis, Johann Valentin, Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts und schließlich das Opfer des calvinistischen Glaubensdespotismus, war zu Cosenza im Neapolitanischen geboren. Seine reformatorischen Ideen empfing er von der Waldensercolonie, welche 1370 vom Pragelasthale (Piemont) dorthin übergesiedelt war. Im J. 1556 kam er mit Bern. Musso und Nicolas Sartoris nach Genf, wo sich bereits aus italienischen Flüchtlingen eine eigene protestantisch-italienische Gemeinde gebildet hatte. Allein nicht wenige Mitglieder derselben, wie Sylvester Tellio, Franz von Padua, Hippolyt de Carignano, G. Blandratus, M. Alciatus, Gribaldi, Nicolas Gallo und besonders auch Gentilis, kamen wegen ihrer abweichenden Ansichten über die Trinität mit Calvin in Conflict. Zunächst konnte Gentilis erst nach längerm Widerstand zur Unterschrift der von Calvin und dem italienischen Pastor Ragnone der Gemeinde vorgelegten Glaubensformel und zum Versprechen, nichts gegen dieselbe zu lehren, gebracht werden. Bald aber zog ihm eine Unterredung mit Nicolas Gallo, die von Alexander Guyottin denuncirt worden, einen Prozeß zu, der vom 11. Juli bis 15. August währte. Vergeblich verlangte Gentilis als Vertheidiger den bekannten Petrus Vermiglio; es wurde ihm nur gestattet, im Gefängniß (vom 18. Juli bis 3. August) die Confessio niederzu-

schreiben, welche Calvin nachher in einer besondern Schrift: Impietas Valentini Gentilis brevi scripto detecta et palam traducta (vgl. Calvini Opp., ed. Amstel. 1667, VIII) bekämpfte. Zu der Anklage, die biblische bezw. calvinische Lehre über die Trinität gefälscht und Calvin persönlich geschmäht zu haben, kam während des leidenschaftlich geführten Prozesses noch die weniger begründete hinzu, Gentilis habe mit einer gewissen Lucia Ferrina in unerlaubtem Umgang gestanden. Am 15. August ward er zum Tode verurtheilt, dann aber, nachdem er sich zum Widerruf bereit erklärt und denselben öffentlich im Bußhemd geleistet hatte, wieder freigelassen. Jetzt floh Gentilis aus Genf nach Farges bei Gex, das damals unter dem bernischen Landvogt Simon Wurstenberger stand, zu seinem Freunde Mathieu Gribaldi. Von da ging er nach Lyon, gab dort gegen Calvin seine Antidota heraus und wurde deßhalb bei seiner Rückkehr nach Farges verhaftet, aber wieder freigegeben. Jetzt ging er wieder nach Lyon und ließ daselbst unter falscher Ortsangabe (Antwerpen) seine Confessio drucken, der er den Titel gab: Valentini Gentilis Itali Domini Jesu Christi servi de uno Deo, de unius Dei vero Filio et Spiritu Sancto Paracleto Catholica et Apostolica Confessio ad Ill. Simonem Wurstemberger, Gaji praefectum dignissimum. Diese Herausgabe zog ihm neue Gefangenschaft zu, die Dedication aber brachte Wurstenberger in Verdacht und daher auch in feindselige Stimmung gegen Gentilis. Als dieser daher, in Lyon freigelassen, zu seinen Freunden Alciatus und Blandratus nach Polen geflohen war, dann nach längerm Aufenthalte durch Mähren und Oesterreich tollkühn genug wieder nach Gex zurückkehrte (1566), Wurstenberger sogar sein Programm und seine „Thesen" übergab und eine Disputation mit den Geistlichen der Landschaft verlangte, nahm ihn dieser gefangen und ließ ihn den 19. Juli 1566 nach Bern abführen. Hier blieb er trotz aller Bekehrungsversuche von Seite der Berner Theologen, selbst Beza's, fest in seinem Bekenntniß und wurde daher am 9. September zum Tode verurtheilt, weil er die „biblische" Trinitätslehre verworfen und geschmäht, die evangelische Kirche und ihre Diener verleumdet und verketzert habe. Am folgenden Tage litt er standhaft den Tod, nachdem er unmittelbar zuvor seine Gegner noch des Sabellianismus geziehen hatte.

Gentilis' System läßt sich wegen seiner schwankenden Aeußerungen nicht ganz klar erfassen; im Ganzen läuft es auf einen ziemlich scharfen Subordinatianismus aus. Der Vater als Gott Israels ist ihm der einzig wahre Gott ... und dieser hat seine Gottheit in den „Sohn" Jesus Christus „ergossen", wobei aber hinzugefügt wird, daß der Vater größer sei als der Sohn und der heilige Geist, und daß er vor denselben gewesen. Die Ausdrücke Trinitas, Persona, Essentia, οὐσία, ὁμοούσιος und ὑπόστασις seien unbiblisch, von den Theologen erfunden und führten zu einer Vierheit von Göttern. — Neben der schon genannten Confessio und den Antidota (welche letztere verloren zu sein scheinen) sind als Schriften von Gentilis zu erwähnen: XL protheses theologiae und die Piae et doctae in Symbolum Athanasianum adnotationes, die der Confessio meistens angehängt sind und die in dieser gegebenen Erörterungen in Sätze und Sentenzen zusammenfassen und den Sätzen des Symbolum Athanasianum gegenüberstellen. Ferner sind von ihm bei Aretius (vgl. unten) erwähnt: Evangelica propositio und Veri Dei Patris et Pseudo-Dei Trinitatis Antitheses, letztere wahrscheinlich identisch mit der auf der Berner Bibliothek befindlichen Schrift: V. Gentilis Itali euangelicae pietatis assertoris ad quaestiones magnifici simplex et candida responsio (vom 21. Juni 1566 datirt). Nicht sicher, aber wahrscheinlich stammt von Gentilis auch: Ad Joannem Calvinum et pios fratres Carmen, eine hexametrische Darstellung der Ansichten des Antitrinitariers. Vgl. hierüber Hermann Hagen, Catalogus Codicum Bernensium, p. 177, n. 122. Die gedruckten Schriften von Gentilis finden sich theils in Calvini Opp. VIII, 568 sqq., theils in Beza's Schrift über Gentilis (vgl. unten), theils bei Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier u. s. w., 2 Bde. (in den Beilagen), Heidelberg 1844. — Ueber V. Gentilis schrieben Bened. Aretius (ein Berner Theologe und Zeitgenosse des Gentilis) unter dem Titel Valentini Gentilis justo capitis supplicio Bernae affecti brevis historia et contra ejusdem blasphemias orthodoxa defensio articuli de S. Trinitate, auctore D. Bened. Aretio, Bernae Eccl. Doctore Theol., Genevae ex offic. Franc. Perrini 1567; sodann Beza in Val. Gentilis teterrimi haeretici impietatum ac triplicis perfidiae et perjurii brevis explicatio ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta. Earumdemque refutationes a doctissimis aetatis nostrae theologis scriptae, Genev. ex offic. Franc. Perrini; ferner Calvin in s. Opp. l. c. (Vgl. Spon, Histoire de Genève I, 30 ss.; Trechsel in der schon erwähnten Schrift und in Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo [1558] publié d'après les documents originaux par Henry Fazy in den Mém. de l'Institut National Genevois, XIV, Genève 1878—1879, 1—104.) [J. Schmid.]

Genua, Stadt und Kirchenprovinz in Oberitalien. Die Königin des Mittelmeeres Genua (Genua, Janua Ligurum), in der Volkssprache Zeina und wegen seiner herrlichen Kirchen und Paläste Genova la Superba (die Prächtige) genannt, Vaterstadt der Päpste Innocenz IV., Hadrian V. und Innocenz VIII., Christophs Columbus, der hl. Katharina u. s. w., liegt am gleichnamigen Meerbusen und amphitheatralisch auf den Abhängen und am Fuße eines Zweiges der Apenninen, und hat ohne Militär und Marine 130 000 Einwohner. In den 34 Kirchspielen innerhalb der Stadtmauern und den acht außerhalb derselben zählt man mehr als hundert Kir-

chen und ebensoviele Kapellen. Von den Kirchspielen bilden einige gewisse Geschlechter: die Fürsten Doria (S. Trinità und S. Benedetto di Fassolo), die Marchese Doria (S. Matteo), die Marchese Pallavicini (S. Pancrazio), die Marchese Cattaneo (S. Torpete), die Marchese Spinola und Grimaldi (S. Luca), die Marchese Sauli (S. Maria und S. Sebastiano), die Marchese Invrea (N. D. del Rimedio). Unter den Kirchen ragt die Cathedrale S. Lorenzo hervor, im germanisch-lombardischen Stile erbaut, 1118 eingeweiht, 1540 von Galeazzo Alessi restaurirt, mit vielen Sehenswürdigkeiten. In einer Seitenkapelle (Altar) ruhen in einem alten Sarkophage die sterblichen Ueberreste des hl. Johannes des Täufers, welche 1102 hierher gebracht worden sind. Auch die Ketten, mit denen der Heilige belastet war, werden hier gezeigt. Eine Bulle Papst Innocenz' VIII. untersagt zur Strafe für die Unthat der Tochter der Herodias jedem Frauenzimmer, diese Kapelle zu betreten; nur an einigen Tagen im Jahre ist ihnen der Zutritt gestattet. In der Sacristei dieser Cathedrale wird ein Gefäß aus Glasfluß gezeigt, Sacro Catino genannt, das während der Kreuzzüge (1101) von Cäsarea nach Genua gebracht worden ist, und das nach einer alten Tradition dasselbe Gefäß sein soll, dessen sich der Herr beim letzten Abendmahl bediente. Die ältere Cathedrale, S. Siro, aus dem 6. Jahrhundert, wurde im 17. Jahrhundert modernisirt. Die größte Kirche nach der Cathedrale und die schönste unter allen ist S. Annunziata, in der Mitte des 17. Jahrhunderts erbaut, mit Malereien von Carlone, Procaccini u. A. geziert. Von der Gallerie um die Kuppel der Kirche S. Maria di Carignano hat man eine entzückende Aussicht über Stadt und Meer; sie ist nur durch eine Bogenbrücke über eine tiefe Schlucht zugänglich. Seit 1861 haben auch die Griechen eine Kirche in Genua. Fast so zahlreich wie die Kirchen sind auch die Klostergebäude, da es innerhalb der Stadt ehemals 44 Mönchs- und 25 Nonnenklöster gab. Neben der Universität, welche 1783 gegründet, 1812 erneuert und bis auf die neueste Zeit den Jesuiten überlassen war, bestand auch noch ein 1817 wiederhergestelltes Jesuitencolleg mit Novizist; weiter finden sich eine Akademie der schönen Künste mit Kunstschule, eine medicinische Schule, eine 1851 errichtete Schule der italienischen Philosophie, ein Taubstummen-Institut, 1801 von Abbate Ottavio Assarotti gestiftet. Von den 42 verschiedenen Wohlthätigkeitsanstalten sind zu nennen: das Albergo de' Poveri, 1656 gegründet, vielleicht das prächtigste Hospital in Europa für Nothleidende, deren es an 2000 faßt; das Conservatorio Fieschi für Mädchen, die hier erzogen werden und bei ihrer Verehelichung u. s. w. eine ansehnliche Mitgift (416 Lire) erhalten; das Spedale di Pammatone in einem großartigen alten Gebäude, 1423 von dem Rechtsgelehrten Bart. Bosco gegründet, in welchem jährlich gegen vierthalbtausend Männer und Frauen gepflegt werden; das Spedale degli Incurabili, 1499 von Ettore Vernazza gegründet, aber erst 1524 eröffnet; das Ospedale di S. Lazzaro, 1190 von Martino Bono für unheilbare Hautkranke gegründet; das Instituto dei Putti Orfani, für eingeborene Waisen aus rechtmäßiger Ehe, die hier bis zum 16. Jahre erzogen und unterrichtet werden (jährliche Einnahme 33 000 Lire); die Scuola ferretto, 1795 gegründet, für Mädchen zum Unterrichte in häuslichen Arbeiten, die dann bei ihrer Verheiratung eine Mitgift (183 Lire) erhalten; drei Zuchthäuser für Kinder, in denen dieselben täglichen Unterricht, Unterhalt u. s. w. finden.

Zur Zeit der Römer war Genua die erste und angesehenste Stadt in der Landschaft Liguria in Gallia Cispadana und ein Haupthandelsort, wohin Kaufleute aus allen Gegenden der damals bekannten Welt kamen. Nach dem Untergange des weströmischen Reiches litt sie, wie die übrigen Städte Italiens, durch die Stürme der Völkerwanderung und kam nach einander an die Heruler, Ostgoten, Byzantiner, Langobarden. Letztere hatten es 670 zerstört, bauten es aber wieder auf und setzten Grafen daselbst ein. Hundert Jahre später kam es an die Franken, welche die Grafen beließen. Unter dem von Karl d. Gr. eingesetzten Grafen Ademar eroberte es 801 die Insel Corsica. Im 10. Jahrhundert wurde Genua von den Mauren erobert, seiner Einwohner beraubt und zerstört; trotzdem erhob es sich bald wieder, vertrieb darauf, verbunden mit Pisa, 1012 die Mauren aus Sardinien und erklärte sich nach Vertreibung seiner Grafen als Republik mit einer Verfassung, die der venetianischen in vielen Stücken ähnlich war. Durch Handel reich und mächtig geworden, spielte Genua als Seemacht bei den Kreuzzügen eine äußerst wichtige Rolle, indem meist genuesische Schiffe die Heere der Kreuzfahrer nach dem Gelobten Lande führten. Im J. 1101 nahmen die Genuesen mit 24 Schiffen an dem Kreuzzuge unter König Balduin von Jerusalem theil, leisteten demselben große Dienste, eroberten aber auch mehrere griechische Inseln, sowie Kaffa in der Krim, und gewannen überhaupt im Schwarzen Meere eine große Macht, von der heute noch Bauwerke auf der Nordseite von Kleinasien zeugen. Von da brachten sie levantinische Waaren mit nach Italien und versorgten ganz Europa damit. Inzwischen hatten sie auch Krieg mit den Pisanern geführt, weil diese 1070 Corsica an sich gerissen; erst 1132 wurde dieser Krieg durch den Papst zu ihren Gunsten geendigt. Auch mit Venedig geriethen sie aus Handelseifersucht in Krieg, der von 1250 an mit Unterbrechungen bis 1381 währte und Genua so schwächte, daß es seine Besitzungen im Schwarzen Meere nicht mehr behaupten konnte. Da auch innere Kämpfe einzelner Familien (der Doria und Spinola, als Guelfen, gegen die Grimaldi und Fieschi, als Ghibellinen) um die Herrschaft fortdauerten, so mußte sich die Republik, die 1339 den ersten Dogen gewählt, fremden Mächten zum Schutze ergeben, bald Frankreich,

halb den Herzogen von Mailand. Im J. 1464 wurde Genua ganz als zum Herzogthum Mailand gehörig angesehen, erhielt aber 1528 durch eine von Andreas Doria ausgeführte Revolution seine alte Unabhängigkeit und republikanische Regierungsform wieder und behauptete sie bis zur französischen Revolution. Im J. 1797 bildete Napoleon daraus die ligurische Republik; diese nahm darauf Oesterreich und besaß sie bis nach der Schlacht bei Marengo, worauf sie mit Frankreich vereinigt wurde und bis nach Napoleons Entsagung bei Frankreich blieb. Durch Beschluß des Wiener Congresses wurde Genua unter dem Titel eines Herzogthums dem König von Sardinien zugetheilt und bildet heute zwei Provinzen (Genua und Porto Maurizio) des Königreichs Italien.

Die Wichtigkeit der Stadt läßt vermuthen, daß Genua noch in den ersten Zeiten mit dem Christenthum bekannt geworden und einen Bischof erhalten. Als ersten Oberhirten, der den Bischofssitz von Genua geziert, nennt man um 269 Salomo oder Salonius, dem Camillus (279?), Theodor (285?) und Orosius (290?) gefolgt sein sollen. Sicher ist der hl. Valentin um 295 (al. um 313), der 13 Jahre auf diesem Stuhle saß; sein heiliger Leib wurde 985 in der alten Cathedrale St. Syrus in bischöflichen Kleidern unversehrt aufgefunden. Ihm folgten der hl. Felix (Fest 9. Juli), diesem der hl. Syrus, der nach dem J. 330 starb. Die früher den heiligen Aposteln geweihte, dann nach ihm benannte Kirche S. Siro war bis gegen Ende des 10. Jahrhunderts Cathedrale; im J. 986 verlegte Bischof Johannes (985—993) die Cathedra von dieser Basilika in die Kirche S. Laurentii. Unter dem hl. Syrus II., consecrirt im August 1130, gest. 1163, wurde Genua, bisher Suffraganat der Metropole Mailand, von Innocenz II. am 18. April 1133 selbst zur Metropole erhoben. Auf dem Festlande erhielt diese neue Metropole als Suffraganstühle anfangs nur Bobbio und Brugnato, bald aber auch Ventimiglia, Noli, Albenga, dann noch drei auf der Insel Corsica. Diese Insel hatte damals sechs Bischofssitze: Aleria, Ajaccio, Accia, Mariana, Nebbio und Sagona. Gregor VII. und Urban II. hatten früher Corsica als ein Lehen für ewige Zeiten unter die Metropole Pisa gestellt. Dagegen protestirten die Genuesen und nöthigten mehrmals die Päpste, die pisanische Investitur zurückzunehmen. Innocenz II. theilte deßhalb bei Errichtung der Kirchenprovinz Genua die Bisthümer Corsica's so, daß drei unter Genua kamen, Accia, Mariana und Nebbio, während die anderen drei unter Pisa blieben. Nachdem aber gegen Ende des 13. Jahrhunderts Genua ganz Corsica an sich gerissen, wurden auch die weiteren Bisthümer der Kirchenprovinz Genua zugetheilt, so daß diese nunmehr das ganze Gebiet der Republik umfaßte. Zu Ende des vorigen Jahrhunderts wurden während der französischen Invasion mehrere Bisthümer der Kirchenprovinz Genua aufgehoben, durch Bulle vom 17. Juli 1817 wurden ihr aber wieder diese Bisthümer zugetheilt: Albenga, Brugnato, Noli-Savona, Bobbio, Tortona, Nizza. Heute umfaßt sie die Bisthümer Albenga, Bobbio, Brugnato, Savona-Noli, Tortona, Ventimiglia. Von den Erzbischöfen sind hervorzuheben: Otto III. (1203 bis 1239), als Canonist berühmt, der zur Durchführung der Beschlüsse des Lateranconcils vom J. 1215 das Jahr danach drei Tage hindurch eine Synode hielt, wobei Viele zu Ehren des heiligen Grabes das Kreuz nahmen (Hefele, Conc.-Gesch. V, 810). Jacob de Voragine (s. d. Art.) hielt 1292 gleichfalls eine Provinzialsynode, welche sich durch Augenschein und in Anwesenheit der bürgerlichen Behörden davon überzeugte, daß der marmorne Kasten unter dem Laurentiusaltar in der Metropolitankirche noch immer die Gebeine des hl. Syrus, des ersten Erzbischofs von Genua, enthalte (Hefele VI, 245). Vom 15. Jahrhundert an saßen vielfach Cardinäle auf diesem Metropolitanstuhl. Der vorletzte Metropolit, Andreas Charvaz (1852—1869), hatte schon 1867 Schritte gethan, um die Seligsprechung des Christoph Columbus herbeizuführen; im J. 1870 verwendete sich dann dafür Graf Roselly de Lorgues beim Vaticanum (Salzb. K.-Bl. 1870, 334). Der gegenwärtige 85. Oberhirte ist Salvatore Magnasco, geb. 1806, Bischof von Bolina i. p. i. 1868, promovirt 27. Oct. 1871. Sein Sprengel zählt in 304 Pfarreien (48 Vicar. foran.) gegen 400 000 Diöcesanen; das Metropolitancapitel hat 5 Dignitäten, 12 Canoniker, 24 Chorpriester (Preti di Massa) und andere Cleriker. (Vgl. Ughelli, Italia sacra IV, 830—907; Acinelli, Saggi chronol. di Genova; J. B. Semeria, Secoli cristiani della Liguria ossia storia della Metropolitana di Genova, Torino 1843, 2 voll.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia, XIII, 269 ss.; Moroni XXVIII, 268 sq.; G. Petri I, 407 sq.; H. Foglieta, Hist. Genuens. libri XII, Gen. 1585; C. Varese, Storia della republica di Genova, 8 voll., Gen. 1835—1839; Accinelli, Storia di Genova, 3 voll., Gen. 1846.) [Neher.]

Genugthuung des Menschen (satisfactio hominis) im weitern Sinn ist alle Thätigkeit des Menschen zur Gutmachung des Schadens, welchen er durch die Sünde Gott an seiner äußern Ehre und sich selbst an seiner Seele, sowie ferner dem Mitmenschen am Seelenheile und an äußeren Gütern zugefügt hat; in diesem Sinne umfaßt die Genugthuung die gesammte Buße (s. d. Art.) und den schuldigen Schadenersatz (s. d. Art. Ersatz). Im engern Sinne heißt Genugthuung das freiwillige Strafleiden für die Sünde in diesem Leben. Dasselbe ist Genugthuung (Compensation) für die Sünde in Beziehung auf deren Strafreat, weil und inwieweit dasselbe von Gott als leichterer Ersatz für schwerere wegen seiner Beleidigung verdiente Strafen acceptirt wird, näherhin Genugthuung für die zeitlichen Strafen der (nachgelassenen) Sünden. Als solche Genugthuung, d. i. als Ersatz, steht es gegenüber

der satispassio oder der Genugthuung im passiven Sinne, welche das volle Erdulden der verdienten Strafen ist. In diesem Sinne ist die Genugthuung ein Bestandtheil der Buße, und zwar dieser als Tugend und als Sacrament; den Nachweis hierfür gegenüber dem protestantischen, die Genugthuung ausschließenden Bußbegriff s. in d. Art. Buße II, 1593. 1594. Zur Reue verhält sie sich wie äußere Buße zur innern oder als afflictio corporis zur afflictio mentis, ebend. 1593. — Die Genugthuung wird eingetheilt in: a. die öffentliche Genugthuung (Buße) und die geheime. Die öffentliche wird unterschieden in die solenne öffentliche, d. i. im Angesichte der Kirche unter gewissen Cerimonien abzuleistende, und in die nicht solenne (s. d. Art. Bußdisciplin II, 1576 ff.). Nicht zu verwechseln mit der öffentlichen Buße oder Genugthuung ist die canonische, d. i. die nach den in den Canones der Synoden und den päpstlichen Decretalen bestimmten Ansätzen auferlegte. Auch die geheime Buße hatte zur Zeit canonischen Charakter (Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche 29). Während die canonische Buße als solche aufgehört hat, hat doch die Kirche nie aufgehört, für öffentliche Vergehen entsprechende, d. i. öffentliche Genugthuung zu fordern (vgl. Trid. Sess. XXIV, cap. 8). Ebenso ist von der geheimen Genugthuung die private zu unterscheiden. Dieser ist nicht die öffentliche, sondern die kirchlicherseits controlirte Buße entgegengesetzt; eine Privatbuße kann eine öffentliche sein. Außerdem unterscheidet man: b. die der Strafschuld entsprechende und die dieselbe überbietende und überfließende Genugthuung (satisfactio superabundans); c. die Genugthuung für selbstverschuldete Strafe und die stellvertretende (satisfactio vicaria), für fremde Strafschuld; d. die außersacramentale und die sacramentale Genugthuung.

1. Verhältniß der menschlichen Genugthuung zur Genugthuung Christi. Christus hat für alle Sünden und Sündenstrafen eine nicht nur absolut ausreichende, sondern absolut überfließende Genugthuung geleistet; zugleich hat er alle Gnaden uns verdient, deren wir zum Heile bedürfen (s. d. Art. Erlösung IV, 803 ff.). In welchem Sinne daher immer von einer Genugthuung des Menschen die Rede sein mag, so beruht dieselbe ganz und gar auf dem Verdienste Jesu Christi. Sie kommt, wenngleich durch menschliche Thätigkeit, so doch nicht durch die natürliche Kraft des Menschen, sondern durch die hierzu mitgetheilte Gnade Christi zu Stande, hat den Werth, den sie besitzt, nur durch diese, und daß sie von Gott acceptirt wird, ist gleichfalls Christi Verdienst. Sie kann nicht den Zweck haben, Christi Genugthuung, als sei sie nicht hinreichend, noch zu vermehren oder in sich zu ergänzen; vielmehr ist Zweck derselben die Zu- und Aneignung der Genugthuung Christi. Daß aber zu diesem Zwecke eine menschliche Thätigkeit gefordert sei, geht aus allen Schriftstellen hervor, welche für den Nachlaß der Sünden (und deren Strafen) auf Seite des Menschen die Buße zur Bedingung machen; nur die Erbsünde vergibt Gott ohne Buße.

2. Genugthuung im weitern und im engern Sinne. Es kann mit Recht die Buße überhaupt Genugthuung genannt werden, insofern mittels derselben durch menschliche Thätigkeit, allerdings mit Hilfe der Gnade Christi, soviel geleistet wird, als nach Gottes Forderung dafür genügt, daß er die Schuld der Sünde nachlasse. Der Nachlaß der Sünde selbst erfolgt zugleich mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade in der Rechtfertigung durch einfache Application des Verdienstes und der Genugthuung Christi. Die der Rechtfertigung vorausgehende menschliche Genugthuung ist weder verdienende noch wirkende Ursache des Sündennachlasses und der Rechtfertigung; sie schafft nur die Disposition, an welche die Ertheilung der Heiligungs- und Rechtfertigungsgnade geknüpft ist (Trid. Sess. VI, cap. 7). Sie bewirkt also den Sündennachlaß nur als disponirende Ursache und de congruo (vgl. d. Art. Buße II, 1597), kann aber um so mehr Genugthuung heißen, weil die recht beschaffene Buße stets und unfehlbar (de congruo infallibili) nach göttlicher Verheißung diesen Nachlaß zur Folge hat, also stets und unfehlbar als für diese ausreichend von Gott acceptirt wird. — Bestandtheil der Buße ist die im engern Sinne so genannte Genugthuung. Der Sünder bestraft sich selbst oder übernimmt die über ihn wegen der Sünde (von Gott oder an Gottes Statt von der Kirche) verfügte Strafe in gerechtem Unwillen über sich, weil er Gott beleidigt und in reumüthiger Anerkennung seiner Strafwürdigkeit hierfür. Hierdurch kommt er gleichsam der göttlichen Gerechtigkeit, welche Bestrafung fordert, zuvor und hofft nun um seines bereitwilligen Bußleidens willen von der göttlichen Barmherzigkeit den Nachlaß seiner Sünde und der vor Gott in diesem und namentlich im andern Leben geschuldeten Strafen der Sünde zu erlangen (Aug. in Ps. 50, 7: Ideo nolo ut tu [Domine] me punias, quia ego peccatum meum punio; ideo peto, ut ignoscas, quia ego agnosco).

3. Object der Genugthuung. Solange die Schuldmakel nicht getilgt ist, besteht sie mit dem vollen Strafreat; die Tendenz der Genugthuung, wiewohl in einer Bestrafung der Sünde bestehend, geht daher vor erlangter Rechtfertigung auch nicht zunächst auf die Tilgung der Sündenstrafe, sondern auf die Erlangung des Sündennachlasses. Dieser wird von Gott in der Rechtfertigung auf Grund der vorhandenen Disposition gewährt. Zu dieser Disposition trägt die Genugthuung bei, indem sie, wie sie aus reuiger Gesinnung hervorgeht, so hinwiederum, dieselbe hebend und stärkend, auf sie zurückwirkt. Darum ist die Genugthuung, wie überhaupt die Buße, als disponirende Ursache und de congruo Genugthuung für die Sündenschuld (satisfactio pro culpa) und so auch für die Strafe, welche zugleich mit dieser in der Rechtfertigung nachgelassen wird. Es ist

dieß die ewige Strafe, welche jedoch bei der Rechtfertigung des nach der Taufe Gefallenen gewöhnlich in eine zeitliche umgewandelt wird. Ob eine größere oder geringere Strafe zu büßen bleibt oder ob alle Strafe nachgelassen wird, hängt von dem Grade der vorhandenen Disposition ab. Die Tilgung der Sünde durch die Rechtfertigungsgnade ist in Beziehung auf den mit ihr verbundenen Strafreat eine um so vollständigere, je intensiver und beharrlicher sich die Bußgesinnung in Acten der Reue und Verrichtung von Bußwerken bethätigt. In dem Maße daher, in welchem durch den Hinzutritt der äußern Buße zur innern die Disposition erhöht und gesteigert wird, findet eine umfassendere Condonation auch der zeitlichen, sonst zur Verbüßung zurückbleibenden Strafen statt. Die wirklich restirende zeitliche Strafschuld sodann ist das unmittelbare Object der Genugthuung im engern Sinne (Trid. Sess. VI, De justif. cap. 14). Ferner unterscheidet sich die Genugthuung für die zeitlichen Strafen der nachgelassenen Sünden von der Genugthuung vor der Rechtfertigung dadurch, daß sie, weil von einem lebendigen Gliede Christi gewirkt (Trid. Sess. XIV, cap. 8: in Christo, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus), zufolge der Würdigkeit der in Christo geheiligten, genugthuenden Person einen solchen Werth besitzt, daß sie der durch sie abzutragenden zeitlichen Strafschuld gleichkommt, demnach satisfactio de condigno seu condigna ist, und, da sie in Gemäßheit dieses ihres innern Werthes von Gott auch acceptirt wird, die Strafe wirklich abverdient (Prop. Baji damn. 59. 77), während die Genugthuung des in der Ungnade Befindlichen lediglich den Werth einer angemessenen Disposition hat, auf welche hin die Genugthuung Christi ihm applicirt und mitgetheilt wird. — Aus dem Gesagten ergibt sich a., daß die Genugthuung, wie sie die Kirche lehrt, in keiner Weise dem Verdienste Christi Eintrag thut, da vielmehr dieses in jener wirksam ist, jene ganz und gar auf dem Verdienste und der Genugthuung Christi beruht und nur durch sie möglich ist; b. daß die Genugthuung im engern Sinne, ob zwar auch als solche (de congruo) für die Sünde und ewige Strafe, doch allgemein als Genugthuung für die zeitlichen Sündenstrafen bezeichnet werden kann, da sie dieß entweder (vor der Rechtfertigung) mittelbar und de congruo oder (nach der Rechtfertigung) unmittelbar und de condigno ist; daß aber c. von der Kirche der Charakter einer verdienenden Genugthuung (satisfactio de condigno) nur der Genugthuung des Gerechtfertigten für die zeitlichen Strafen der nachgelassenen Sünden zugesprochen wird. Ob die Buße des Gerechtfertigten für die läßliche Sünde Genugthuung de condigno oder de congruo ist, ist unter den Theologen streitig (s. d. Art. Buße II, 1597; worin die Buße für die läßliche Sünde bestehe, ebd. 1598). Nicht den Charakter einer Genugthuung für die Strafen der Sünde hatten die in der alten Kirche den Katechumenen auferlegten Bußwerke (J. Meyer, Gesch. des Katechumenats und der Katechese 78 ff. 135 ff.; Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrh. § 48), da ja in der Taufe mit der Sünde stets alle Strafe nachgelassen wird. Sie waren Bethätigung der Reue und der gebesserten Gesinnung, und wie sie als Vorbereitung auf den Empfang des Sacramentes dienten, so war deren eifrige Verrichtung für den Bischof Erkennungszeichen der Würdigkeit für die Zulassung zu demselben.

4. Dogmatische Voraussetzung der Genugthuung im erklärten Sinne ist, daß (nach der Taufe) nicht immer mit der Sünde alle Strafe erlassen wird. Dieß ist de fide und im Tridentinum wiederholt definirt (Sess. VI, De justif. can. 30; Sess. XIV, De poen. cap. 8 und can. 12). Unter den Reformatoren bestritt Calvin ausdrücklich (Instit. l. 3, c. 4, § 31 sq.) diesen Lehrsatz, um so auch die Genugthuung bestreiten zu können. Allein es bietet a. die heilige Schrift zahlreiche Beispiele von solchen, denen Gott unter Vorbehalt zeitlicher Strafe die Sünde verzieh. Solche Beispiele sind: Adam, denn obwohl er nach Weish. 10, 2 Verzeihung der Sünde erhielt, verfiel er doch dem ihm wegen der Sünde angedrohten Tode; Moses und Aaron (Num. 20, 12. Deut. 32, 49); die Israeliten in der Wüste (Exod. 32, 14. 15. Num. 14, 20—24); David (2 Sam. 12, 32; 24, 10 ff.); wohl auch der Prophet 3 Kön. 13, denn daß er seine Strafe vorherwissend sich auf den Weg begab, und der Löwe, der seinen Leichnam zerrissen, diesen bewachte, spricht dafür, daß er seine Sünden bereut und Verzeihung derselben erlangt habe. Indem der hl. Paulus (1 Cor. 11, 30 ff.) von den Folgen einer unwürdigen Communion redet, sagt er: Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi; daß aber unter den also Bestraften wahrhaft Bekehrte sein mochten, welche Gnade und also Sündennachlaß bei Gott gefunden, deutet er durch die Bemerkung an: a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur. Die Deutung Calvins, daß es sich in diesen Stellen nicht um eigentliche (vindicative) Strafen, sondern lediglich um Correction zur Verhütung künftiger Sünden handele, widerspricht dem Schrifttext, der eben das peccatum praeteritum, und dieses ausschließlich, als den Strafgrund angibt (vgl. bes. Gen. 3, 17. Num. 20, 12. 2 Sam. 12, 13. 3 Kön. 13, 21). b. Dieselbe Wahrheit lehren die Väter (Aug. in Ps. 50, n. 11: Impunita peccata etiam eorum, quibus ignoscis, non reliquisti; n. 15: Aliquando Deus, cui ignoscit in futuro saeculo, corripit eum de peccato in isto saeculo; Tract. 124 in Joan. n. 5: Cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis, quamvis ut in eam veniret miseriam, primum fuerit causa peccatum. Productior est enim poena quam culpa, ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena; Greg. Moral. 9, 34 [alias 17]: Delinquenti Dominus nequaquam parcit, qui delictum sine ultione non

deserit. Aut enim ipse hoc homo in se poenitens punit, aut Deus cum homine vindicans percussit . . . Sic David post confessionem audire meruit: Dominus transtulit peccatum tuum etc., et tamen multis post cruciatibus afflictus ac fugiens reatum culpae, quam perpetraverat, absolvit). Sie ergibt sich überdieß aus der Anordnung mehrerer Synoden, wonach den Büßern in Krankheitsfällen die Reconciliation ertheilt und das heilige Abendmahl gereicht, wenn sie aber wieder gesund würden, noch weitere Bußen aufgelegt werden sollten (Conc. Nic. I, can. 13 [Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. I, 417]; can. 78 [der sehr alten Canones] der angeblichen vierten Synode von Carthago [Hefele II, 75]; Araus. I, can. 3 [Hefele II, 292]; Greg. Nyss. Ep. ad Letojum c. 2; vgl. Frank, Bußdisciplin d. Kirche 825 ff.); auch aus anderen Zeugnissen, die darauf schließen lassen, daß sehr oft die Absolution von den Sünden vor Ablauf der Buße gespendet wurde (s. u.). Daß die canonische Buße für die von Gott verwirkten Sündenstrafen auferlegt wurde, s. d. Art. Ablaß I, 100. — Die biblischen Stellen, welche gegen die in Rede stehende Lehre der Kirche protestantischerseits angeführt zu werden pflegen, treffen durchaus nicht die Sache, denn sie beweisen weiter nichts, als daß Gott auch mitunter, was nicht bestritten wird, die Sündenschuld mit der Strafschuld nachläßt, oder sie reden von Sündennachlaß, ohne von der Strafschuld überhaupt Erwähnung zu machen. Gegen die Möglichkeit eines Vorbehaltes von Strafen trotz der Sündenvergebung läßt sich nichts Stichhaltiges vorbringen, denn daß mit dem Fortfall der Ursache (Sünde) auch die Wirkung (Strafe) fallen müsse, gilt doch nur, wo eine Wirkung nicht selbständig fortbestehen kann. Die Sünde ist Störung der Rechtsordnung und zugleich Zerstörung der Freundschaft Gottes (Thom. in IV, dist. 15, q. 1, a. 3); wie nun die gestörte Rechtsordnung durch Strafleistung (satispassio) hergestellt werden kann, ohne daß die Freundschaft hergestellt wird, so kann die Freundschaft wiederhergestellt werden und dennoch für die Verletzung der Gerechtigkeit eine Strafleistung gefordert sein; solches findet auch in menschlichen Verhältnissen statt (Bellarm. De poen. l. 4, cap. 1: Si quis ita graviter aliquem laeserit, ut non possit nisi longo tempore injuriam recompensare, is quidem poterit humili prece continuo veniam petere atque in gratiam ejus redire, quem laeserat; deinde tamen suo tempore pro injuria integre satisfacere tenebitur). „Auch scheint es die Weise der göttlichen Gerechtigkeit zu fordern, daß anders diejenigen, welche vor der Taufe aus Unwissenheit gefehlt haben, und anders diejenigen zu Gnaden aufgenommen werden sollen, welche, einmal von der Knechtschaft der Sünde und des Satans befreit, nachdem sie die Gabe des heiligen Geistes empfangen, wissentlich den Tempel Gottes zu schänden und den heiligen Geist zu betrüben sich nicht scheuten. Ebenso geziemt es der göttlichen Güte, uns die Sünde nicht so ohne jede Genugthuung nachzulassen, daß wir, bei gegebener Gelegenheit die Sünden für geringer achtend, gleichsam feindselig und widerspenstig gegen den heiligen Geist wieder in schwerere fallen und den Zorn auf den Tag des Herrn uns aufhäufen“ (Trid. Sess. XIV, cap. 8). — Die nach vergebener Sünde zurückbleibende Strafe ist entweder in diesem oder im andern Leben im Fegfeuer zu verbüßen (Trid. Sess. VI, can. 30: reatus poenae exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro). Die in den citirten biblischen Beispielen angeführten Strafen wurden in dem irdischen Leben verbüßt. Die Protestanten läugnen schlechthin die zeitlichen Strafen im andern Leben (das Dasein des Fegfeuers), während katholischerseits die Genugthuung eben als Compensation vorzugsweise für die im Fegfeuer zu erleidenden Strafen behauptet wird. Die angeführten Beispiele sind zugleich Beweis für die Existenz des Reinigungsortes; denn bleiben nach vergebener Sünde, wie diese Beispiele zeigen, noch zur Verbüßung oftmals Strafen zurück, so folgt, daß, wenn vor dem Tode nicht der göttlichen Gerechtigkeit schon Genüge geschehen ist, dann die Bestrafung im andern Leben erfolgen muß (vgl. Bautz, Fegfeuer 34 ff.). Ja die Strafe der andern Welt ist die der Sünde im Allgemeinen, der Tod- oder läßlichen Sünde, daher auch der in Beziehung auf ihre Gesammtschuld nicht ganz nachgelassenen Sünde, ordnungsmäßig (per se et primo) gebührende: sie ist rein vindicative Strafe, während diejenigen des irdischen Lebens durchgehends mit dem vindicativen zugleich einen medicinellen Zweck haben und überhaupt gegen die erstere in keinem Vergleiche stehen (vgl. unten Nr. 6).

5. Nutzen (Wirkungen) der Genugthuung (vgl. die Wirkungen der Buße im Art. Buße II, 1594 ff.). Die heilige Schrift fordert vielfach zu äußeren Bußwerken, wie zum Bußethun in Sack und Asche, zum Fasten, Almosengeben u. s. w., auf, erwähnt solche Büßer, die dergleichen geübt haben, und schreibt jenen Werken sündentilgende Kraft zu (Ps. 68, 12. Sprichw. 15, 27; 16, 6. Dan. 4, 24. Joel 2, 12. 15. Jon. 3, 10. Matth. 11, 21. Luc. 3, 7. 8). Nun ist aber zur Sündenvergebung unbedingt nur die Bekehrung des Herzens oder die Reue erfordert, und diese reicht für sich hierzu aus (vgl. bes. Ez. 18, 21. 22). Wenn daher außer dieser auch der äußern Buße eine Wirkung auf den Sündennachlaß beigelegt ist, so kann sich dieselbe nur auf eine vollkommenere Tilgung der Sünde in Beziehung auf die mit ihr verbundene Strafschuld beziehen, die, umgewandelt in eine zeitliche, wie im Vorstehenden gezeigt ist, auch nach vergebener Sünde fortbestehen kann. Für das ganze Gott um der Sünde willen geschuldete debitum poenae, so muß man schließen, geschieht durch die Reue nicht durchaus und in jedem Falle schon Genüge; für die volle, gänzliche

und weitere Tilgung sind äußere Buß-(Genugthuungs-)werke von Nutzen. — In mehreren Schriftstellen tritt überdieß in bestimmterer Weise die Beziehung der Bußwerke auf den Erlaß zeitlicher Strafen zu Tage. So zerstörte Gott nicht, wie er angedroht, die Stadt der Niniviten, da sie in Sack und Asche und mit Fasten Buße gethan (Jon. 3, 10). Deßgleichen ist 2 Par. 7, 13, Jer. 18, 7 den Israeliten für das Bußethun die Abwendung zeitlicher Uebel und Strafen zugesagt. Dan. 4, 24 spricht der Prophet zum Könige Nabuchodonosor, nachdem er ihm V. 22 die ihm bevorstehende Strafe angekündigt: Quam ob rem, rex, consilium meum placeat tibi, et peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordia pauperum. Unter „peccata" können hier sehr wohl die Sündenstrafen direct verstanden sein, jedenfalls sind sie, wie nach der angekündigten Strafe das „quam ob rem" zeigt, miteinzubegreifen. In dem „redimere peccata" ist der Begriff der Genugthuung klar und bestimmt ausgedrückt, denn es besagt, Nabuchodonosor möge durch Ausübung von Werken der Barmherzigkeit Gott ein Sühnegeld, einen Preis, einen Ersatz anbieten. Calvin behauptete zwar zuerst, es sei zu übersetzen „peccata justitia tua abrumpe"; später aber gab er die (übrigens mit der LXX und der gesammten traditionellen Auffassung übereinstimmende) Uebersetzung der Vulgata als möglich zu, deutete sie aber auf Wiedererstattung des den Armen Geraubten durch Almosen, als ob Nabuchodonosors Sünde in der Beraubung der Armen bestanden, wovon die Schrift nichts meldet. Das „abrumpere", mag es auch der ursprünglichen Bedeutung von פְּרַק entsprechen, gibt aber nicht einmal einen andern Sinn, denn „die Sünden abreißen" heißt sie wegnehmen, sich davon losmachen, was, da es durch Almosen geschehen soll, dem Loskaufen, redimere, der Vulgata entspricht. (Palmieri l. c. thes. 37: Non perinde est abrumpere peccata et abrumpere seriem peccatorum. Abrumpere enim peccata per se est illa destruere, tollere, quod quidem accedit ad eum sensum, qui est redimere.) צְדָקָה ferner steht sehr oft für Wohlthat, Wohlthätigkeit, und wird auch sonst von der LXX mit ἐλεημοσύνη übersetzt; an dieser Stelle ist nach dem zweiten Satzgliede diese Uebersetzung gefordert. Es behält daher die Stelle ihre Bedeutung als ein locus classicus für die katholische Lehre von der Genugthuung, und zwar um so mehr, als sie mit anderen Stellen, wie Eccli. 3, 33: Ignem ardentem exstinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis (LXX: ἐξιλάσεται ἁμαρτίας); Tob. 4, 11: Eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat; 1 Petr. 4, 8: Charitas operit multitudinem peccatorum; Luc. 11, 41: Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis, in vollem Einklang steht (vgl. Rohling, Das Buch des Proph. Daniel 146 ff.). — Unter den Vätern rühmt schon der Verfasser des Barnabasbriefes (Kap. 19), ebenso Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 15) die sühnende Kraft des Almosens. Origenes zählt (In Lev. hom. 2, n. 4, Opp. ed. de la Rue II, 190 sq.) unter den sieben Arten der Sündenerlassung auch das Almosengeben mit auf; hinsichtlich der letzten, härtesten und mühseligsten Art derselben, wie sie im Bußwege gegeben ist, macht er das Fasten und die Abtödtung des Fleisches besonders geltend; überhaupt hebt er die Genugthuung im Bußwerke auf das Bestimmteste hervor: „Wenn jemand," bemerkt er (In Lev. hom. 12, n. 3), „sich bewußt ist, eine Todsünde in seinem Innern zu haben, und er hat sie nicht durch die Bußübung der vollständigsten Genugthuung von sich ausgestoßen, so hoffe er nicht, daß Christus zu ihm komme." Und zur Tilgung des Begangenen fordert der Genannte nebst Reue und Bußthränen die Genugthuung ausdrücklich (In Exod. hom. 6, n. 9). Auf dieses Moment des zur Wiederaussöhnung mit Gott einzuschlagenden Bußweges weisen ebenso deutlich Tertullian (De poen. 6: Quam porro ineptum, quam iniquum, poenitentiam non adimplere et veniam delictorum sustinere? Hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit; hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem; vgl. noch bes. cap. 9. 11), Cyprian (De lapsis c. 35 [ed. Hartel I, 262]: Quam magna deliquimus, tam granditer defleamus; alto vulneri diligens et longa medicina non desit; poenitentia crimine minor non sit. Putasne tu Deum cito posse placari? . . . Orare oportet impensius et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere . . . post diaboli cibum malle jejunium, justis operibus incumbere, quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur . . . Nec teneri jam nec amari patrimonium debet . . . ad hoc tantum profuerit, quod remansit, ut inde crimen et culpa redimatur; Ep. 16, n. 2 [Hartel II, 518] sagt er: posse agentes poenitentiam veram Deo qua patri et misericordi jam precibus et operibus suis satisfacere; Ep. 59, n. 13 [l. c. 680] beklagt er sich über die Parteigänger: Datur opera, ne satisfactionibus et lamentationibus justis delicta redimantur, ne vulnera lacrymis abluantur . . . Primus felicitatis gradus est non delinquere, secundus delicta cognoscere: illic currit innocentia integra et inlibata, quae servet; hic succedit medela, quae sanet. Quod utrumque isti offenso Deo perdiderunt, ut et amissa sit gratia, quae de baptismi sanctificatione percipitur, et non subsit poenitentia, per quam culpa sanatur), Lactantius (Instit. div. 4, 17, ed. Le Brun 319), Ambrosius (De poen. 2, 2, ed. Maur. II, 423 sq.), Augustinus (Sermo 351, n. 4. 5, ed. Maur. V, 947. 950; Enchir. 66, ib. VI, 162) u. s. w. Mehreres anzuführen (vgl. Bellarm. l. c. cap. 9) ist überflüssig, weil selbst die Gegner gestehen,

die Väter nicht auf ihrer Seite zu haben; so Calvin (Inst. l. 3, c. 3, § 16; c. 4, § 38): Video quidem, eorum nonnullos, dicam simpliciter omnes fere, quorum libri exstant, aut hac in parte lapsos esse aut nimis aspere et dure locutos, Chemnitz (Exam. conc. Trid. II, 1082): Veteres, ut ritus illos satisfactionum hominibus magis commendarent, saepe cohortatorie magis quam vere de ritibus illis per hyperbolen locuti sunt, peccata scilicet et poenas peccatis debitas purgari, compensari, tegi, judicem placari et reconciliari operibus satisfactionum. Dahingegen meint freilich Luther (Assert. a. 5): Arbitrariam satisfactionem istam nec in scripturis nec in patribus inveniri; ebenso Melanchthon, der die Lehre von der Genugthuung eine „neuere Erdichtung" nennt, wovon sich selbst bei Petrus Lombardus (sic! nach Calvin l. c. § 39 ist gerade dieser großentheils ihr Urheber) noch nichts finde (Apol. conf. Aug., art. de conf. et satisf.). Auf die Bemängelung der ebenso zahlreichen als deutlichen Väteraussprüche s. die gründliche Erwiederung Bellarmins (l. c. c. 10). — Wie zur Straffühnung der begangenen Sünden, dient die Genugthuung auch als Heilmittel zur Bewahrung vor ferneren Sünden (Thom. Suppl. 3, q. 12, a. 3); in der strengen Bußordnung der alten Kirche wurden sogar, wenngleich nie ausschließlich, so doch vorwiegend, die Genugthuungsstrafen von diesem Gesichtspunkte aufgefaßt (s. d. Art. Bußdisciplin II, 1583). Sie schrecken nämlich von der Wiederholung der Sünde heilsam ab, zügeln die bösen Begierden, heilen die als Folge der Sünde eingetretenen Schwächen und befestigen durch Uebung des der Sünde entgegengesetzten Guten in der Tugend (vgl. d. Art. Abtödtung). Das Tridentinum hat nicht ermangelt, zugleich mit dem vindicativen Charakter diesen medicinalen hervorzuheben (Sess. XIV, cap. 8), und hat den Priestern die Berücksichtigung desselben bei Auferlegung der sacramentalen Buße zur Pflicht gemacht; doch sollen sie ihn nicht ausschließlich walten lassen, wie auch dieß von den Vätern nicht geschehen sei.

6. **Genugthuung de condigno; Bedingungen derselben.** Die nach Nachlassung der Sünde zurückbleibende Strafe ist eine zeitliche, folglich endliche. Ihrem Abverdienen steht daher zunächst nicht in der Weise, wie der Genugthuung des Menschen für die schwere Sündenschuld und die ewige Strafe, die Endlichkeit des Menschen im Wege. Hieraus folgt jedoch noch nicht, daß schon darum ohne Weiteres ein wirkliches Abverdienen derselben statthabe. Dazu sind vielmehr Bedingungen erforderlich, deren Zusammentreffen bei der Genugthuung des Gerechtfertigten zugleich als Beweis für die kirchlicherseits (Prop. damn. Baji 59) gelehrte Wirksamkeit der letztern de condigno anzusehen ist. Diese Bedingungen sind a. der Stand der Gnade. Allerdings lehrten einzelne Theologen, wie Scotus, Medina u. A., daß auch ohne die Gnade und daher auch dem in der Todsünde Befindlichen die Abbüßung der zeitlichen (endlichen) Strafen nachgelassener Sünden (in der Hölle durch satispassio von endlicher Dauer) möglich sei. Dieß ist jedoch wenigstens in Beziehung auf die active Genugthuung für die zeitlichen Strafen des künftigen Lebens zu bestreiten, weil die irdischen Strafleistungen an sich zu den Strafen der andern Welt in keinem Verhältnisse stehen, daher auch nicht an sich einen solchen Werth haben, daß sie den Nachlaß der Strafen im andern Leben nach sich ziehen. Es genügt aber auch nicht, daß die Buße mit Hilfe der actuellen Gnade geschehe, sondern es ist für die Geltung derselben als gleichwerthiger Genugthuung vielmehr vorzugsweise und in erster Linie die heiligmachende Gnade erforderlich, damit sie der Person die Würdigkeit verleihe, von der ihre Genugthuung den entsprechenden Werth erhalte. Daß dieß nothwendig sei und diese Bedingung zutreffe, lehrt das Tridentinum, indem es die Genugthuung als Frucht der Gnade Christi, „in welcher wir (die in Christo Gerechtfertigten) leben", bezeichnet (l. c.). Außerdem bedarf es der actuellen Gnade, wie zu jedem actus salutaris. Die Genugthuung für die zeitliche Strafe ist Heilsact, weil sie mit dieser ein Hinderniß beseitigt, das, solange es nicht gehoben ist, von der Anschauung Gottes und der Erlangung des ewigen Heiles ausschließt. b. Weiterhin ist der status viae erforderlich, da im andern Leben nur noch für die satispassio Raum bleibt. Dieß aber hat seinen Grund in einem dritten Erforderniß, nämlich c. dem der unfehlbar gewissen Acceptation von Seiten Gottes. Die Würdigkeit der Person geht auch den Seelen im Fegfeuer nicht ab; dennoch können sie durch ihre Acte der Liebe und Reue und durch die Ergebenheit in ihre Leiden für die Gott geschuldeten Strafen keinen Ersatz mehr leisten, weil Gott diese allerdings auch übernatürlichen und in der Gnade Christi statthabenden Acte fürder wie als Verdienst, so auch als Ersatz (active Genugthuung) nicht mehr gelten läßt. Gott ist nicht ex debito justitiae gehalten, eine wenngleich nach ihrem innern Werthe der Acceptation als Verdienst oder Genugthuung würdige Leistung auch wirklich zu belohnen oder als Genugthuung hinzunehmen, wenn er sich nicht freiwillig durch gegebene Verheißung hierzu verpflichtet hat. Es ist daher eine doppelte Condignität zu unterscheiden: diejenige, welche einem Werke an sich zukommt (condignitas in actu primo), und diejenige, die es gemäß der auf Grund der erstern verheißenen göttlichen Acceptation besitzt, wodurch dasselbe dann wirklich Verdienst oder Genugthuung ist (condignitas in actu secundo). Erstere Condignität begründet als solche nur eine besondere Congruität für die Acceptation; daher wird eine Genugthuung de condigno bloß ersterer Art, welcher die allgemeine Verheißung der Acceptation fehlt, auch nicht als satisfactio de condigno schlechthin, vielmehr unter der genannten Rücksicht meist als Genugthuung nur

de congruo bezeichnet, wiewohl sie dieß in anderer Weise ist, als die Genugthuung vor der Rechtfertigung. Diese nämlich heißt Genugthuung de congruo nicht wegen mangelnder Gewißheit der göttlichen Acceptation (welche vorhanden sein kann), sondern im Gegensatz zur Genugthuung de condigno in dem erklärten doppelten Sinne. Es handelt sich also weiter nur darum, ob und inwieweit die Bußwerke des Gerechten der Acceptation Gottes unfehlbar gewiß sind. Wenn nun aber schon die Buße und ihre Werke für den mit der Sünde noch Behafteten, obwohl nur de congruo, so doch gemäß göttlicher Verheißung unfehlbar den Nachlaß der Sünde und der ewigen Strafe, resp. die Umwandlung der letztern in eine zeitliche, zur Folge haben, so ist um so weniger zu bezweifeln, daß Gott die Bußwerke des Gerechten für den noch verbleibenden zeitlichen Strafreat, welchem sie auch ihrem Werthe nach entsprechen, wirklich annimmt. Die Verheißung dieser Acceptation ist in der heiligen Schrift damit gegeben, daß den Bußwerken die Kraft der Sündentilgung zugeschrieben ist. Wenn ferner der Gerechte durch seine in der Gnade vollbrachten Werke sich Mehrung der Gnade und der ewigen Glorie erwirbt oder verdient (s. d. Art. Verdienst), so wird um so mehr die Strafe der Sünde, die nur ein aufschiebendes Hinderniß der Glorie ist, von ihm können abverdient werden, und wird die von ihm hierfür geleistete Genugthuung ebenso wohl, wie seine Werke als Verdienste, von Gott angenommen werden. — Nach der wohlbegründeten Ansicht, wonach alle im Gnadenstand verrichteten übernatürlich guten Werke meritorisch sind, hat die Buße des Gerechtfertigten stets auch Mehrung der Gnade und Glorie zur Folge; seine Buße ist also (de condigno) satisfactorisch und zugleich (im engern Sinne) meritorisch; umgekehrt sind alle meritorischen Werke als Pönalwerke (s. u. Nr. 7) zugleich satisfactorisch. Die formale Intention, sie zur Sühne zu verrichten, ist hierfür ebenso wenig erforderlich, als zum meritum die formale Absicht zu verdienen vorhanden sein muß (Suarez, De poen. disp. 37, sect. 3). Allerdings muß jede Genugthuung aus reuiger Gesinnung hervorgehen. Der Gerechtfertigte aber besitzt die bußfertige Gesinnung als virtus infusa. In ihr ist mit der Fähigkeit die Bereitwilligkeit und folglich die Intention, durch seine Werke insoweit, als diese es durch sich (de condigno) vermögen, seine Sünden zu sühnen, schon gegeben. Nur insoweit die Genugthuung für bestimmte Sünden gelten soll, ist selbstverständlich eine bestimmte Intention nothwendig.

Die unfehlbare Gewißheit der göttlichen Acceptation ist zu beziehen a. auf diejenige Genugthuung, welche der Gerechtfertigte für sich selber leistet; denn daß auch die stellvertretende Genugthuung unfehlbar angenommen werde, wird zwar von Einigen (Lugo, De poen. dist. 26, n. 5; Suarez, disp. 48, sect. 3, n. 3) behauptet, doch ist in dieser Beziehung keine Verheißung Gottes nachweisbar; b. auf die Genugthuung für diejenige zeitliche Strafe, welche bedingungsweise, d. i. wenn nicht eben hienieden für sie Genugthuung geschieht, im andern Leben abzubüßen bleibt, d. i. für die Strafe des Fegfeuers, welche der nach der Strafschuld nicht gänzlich erlassenen Sünde ordnungsmäßig gebührt. Denn was die accidentellen oder außerordentlichen Strafen betrifft, mit denen Gott öfters schon hienieden die Sünde bestraft, und unter denen mit den Schuldigen zuweilen sogar die Schuldlosen leiden, so ist es nach den Aussprüchen der göttlichen Offenbarung selbst gewiß, daß Gott sie auch den eifrigst Büßenden nicht immer erläßt; vielmehr verhängt er sie nach Gregor d. Gr. (Moral. l. 9, c. 9) zuweilen absoluta voluntate, andere Male aber so, daß wir durch Gebet und gute Werke die Abwendung derselben von der göttlichen Barmherzigkeit erwarten können. Die heilige Schrift bietet Beispiele von Abwendung solcher Strafen, wie Ex. 32, 14. Num. 16, 48. 2 Sam. 24, 25. Jon. 3; dahingegen erlangte David trotz Weinen und Fasten nicht die Nachsicht der Strafe für die Doppelsünde des Mordes und Ehebruchs (2 Sam. 12, 14); ebenso nicht Moses (Deut. 22, 49—51) den Nachlaß der Strafe für die Sünde des Mißtrauens. Noe, Daniel und Job würden nach Ez. 14, 14 ff., wenn sie gelebt hätten, das Strafgericht über Juda nicht haben abwenden können; nur sie selbst würden verschont geblieben sein. Wiederum drückt sich die Offenbarungsurkunde mitunter ungewiß aus über den Erfolg der Buße für die Abwendung angedrohter irdischer Strafen, wie 2 Sam. 12, 22 (Worte Davids): Propter infantem, dum adhuc viveret, jejunavi et flevi, dicebam enim: Quis scit, si donet eum mihi Dominus et vivat infans? Jon. 3, 9: Quis scit, si convertatur, et ignoscat Deus . . . et non peribimus? Dan. 4, 24: Peccata tua eleemosynis redime . . . forsitan ignoscet delictis tuis (die letzten Worte jedoch im Chald. anders, s. Rohling a. a. O.). Auch sind die Strafen des irdischen Lebens wohl kaum jemals rein vindicativ, sondern Gott verbindet mit ihnen auch andere weise Absichten, weßhalb die Beseitigung derselben nicht immer heilsam ist. Andererseits sind solche mit der Sünde nicht nothwendig verbunden, und es kann geschehen, daß Gott selbst um einer ungenügenden Buße willen ohne Nachlaß der Schuld dieselben erläßt, mildert, umwandelt oder verschiebt. Ein Beispiel hierfür ist Achab 3 Kön. 21, 29.

7. Genugthuungsmittel sind a. das heilige Meßopfer als sacrificium propitiatorium, s. d. Art. Messe; b. die von Gott gesandten Leiden des irdischen Lebens, insofern sie im Geiste der Buße mit Geduld ertragen werden (Trid. Sess. XIV, cap. 9); c. Werke, welche die Kirche zur Sühne der Sünde auferlegt oder man nach eigener Wahl übernimmt (ib. can. 9). — Ein Genugthuungs- oder Bußwerk muß, wie sich von selbst versteht, a. ein opus bonum et honestum

sein; b. ein opus liberum, da eine erzwungene Genugthuung des sittlichen Werthes entbehrt; c. ein opus supernaturale, nämlich ein mit Hülfe der actuellen Gnade und, der Condignität wegen, im Stande der Gnade verrichtetes Werk; d. ein opus poenale (laboriosum, afflictivum), d. i. ein irgendwie mit der Pein der Ueberwindung verbundenes Werk. Durch die letzte Eigenschaft unterscheidet sich das Genugthuungswerk als solches von dem bloß verdienstlichen Werke, wiewohl thatsächlich (in statu naturae lapsae) ein jedes meritorische Werk zugleich wenigstens einigermaßen mit einer für unsere Natur schmerzlichen Ueberwindung verbunden und unter dieser Rücksicht zugleich satisfactorisch ist. Dieß gilt von den Tugendwerken an sich betrachtet, denn allerdings kann durch die übernatürliche Liebe die an sich beschwerliche Tugendübung lieblich und angenehm werden; solches schmälert indessen den Werth der Genugthuung nicht, sondern erhöht ihn (Thom. Suppl. 3, q. 15, a. 1 ad 2; Cat. Rom. P. 2, c. 5, q. 58). Wenn überdieß zur Genugthuung gefordert wird, daß die genugthuende Leistung nicht ohnedieß dem Beleidigten geschuldet sei (opus alias indebitum), so bereiten die guten Werke uns Kampf und Beschwerden eben nur zufolge der Sünde, und wir wären nicht schuldig, den Himmel unter schmerzlichen Mühen und Anstrengungen zu verdienen und namentlich nicht eigentliche Pönalwerke zu leisten, wenn wir nicht gesündigt hätten (Bellarm. l. c. cap. 13: Scholastici non docent, opera satisfactoria debere esse omnino indebita, sed alias, ut ipsi loquuntur, indebita i. e. indebita, nisi peccavissent, siquidem assidua jejunia, vigiliae, cineres et cilicia indebita essent, si homines in innocentia permanerent). Hiernach begreift sich, daß nicht bloß äußere, sondern auch innere Acte, und nicht nur gerathene, sondern auch pflichtschuldige und gebotene Werke genugthuend sein können, da allen unseren Acten und Werken die Pönalität, welche die Grundlage der Genugthuung bildet, anhaftet. Es begreift sich ferner, daß mit dem Hinzutritt des äußern Actes zu dem ihm entsprechenden innern die Genugthuung nicht bloß accidentell, d. i. insofern gewinnt, als dadurch der innere an Intensität und Dauer zunimmt, sondern zufolge der besondern Pönalität des äußern Actes die Genugthuung substantiell gemehrt wird (Suarez disp. 37, sect. 5; Palmieri l. c. thes. 38, n. 7). Als die vorzüglichsten Genugthuungswerke sind nach der heiligen Schrift und den Vätern zu nennen: Gebet, Fasten und Almosen (Trid. Sess. XIV, can. 13); auf diese, wenn man sie in einem weitern Sinne auffaßt, lassen sich alle Werke der Genugthuung zurückleiten. Unsere Genugthuung soll nämlich (Thom. IV, dist. 15, q. 1, a. 4; Suppl. 3, q. 15, a. 1; vgl. Cat. Rom. l. c. q. 59) so beschaffen sein, daß wir uns zur Strafe für die Gott durch die Sünde zugefügte Beleidigung irgend ein Gut zu Ehren Gottes entziehen. Wir haben aber drei Arten von Gütern: Güter der Seele, des Leibes und des Glückes. Von diesen letzteren entziehen wir uns etwas durch das Almosengeben (Werke der Barmherzigkeit); von den leiblichen Gütern durch das Fasten (Werke der Abtödtung). Was die Güter der Seele betrifft, so kann, da wir durch sie Gottes Wohlgefallen erwerben, nicht Rede davon sein, daß wir uns von ihnen etwas entziehen, insofern es ihre Wesenheit gilt; wohl aber können wir uns derselben in der Weise begeben, daß wir sie der Ehre Gottes weihen, was durch das Gebet (Acte der Tugend der Religion) geschieht. Die Genugthuung hat überdieß den Endzweck, die Ursachen der Sünde aufzuheben; die Hauptquellen der Sünde aber sind nach 1 Joh. 2, 16 Begierlichkeit des Fleisches und der Augen und Hoffart, denen als Heilmittel je das Fasten, Almosengeben und Gebet gegenüberstehen. Endlich entsprechen das Gebet, das Almosen und das Fasten je den drei Arten der Versündigung, nämlich gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst.

8. Stellvertretende Genugthuung. Daß wir auch für die zeitlichen Strafen der nachgelassenen Sünden Anderer genugthun können, ergibt sich aus der organischen Lebensgemeinschaft der Gläubigen unter Christus als ihrem gemeinsamen Haupte (communio sanctorum, s. d. Art. Heilige) und der in ihr eingeschlossenen und mit ihr gegebenen gegenseitigen Hilfeleistung der Glieder des Leibes Christi (Cat. Rom. l. c. q. 61). Ueber die Bedingungen der Acceptation, sowie über die Wirkungsweise der stellvertretenden Genugthuung s. d. Art. Fürbitte. — Die Heiligen haben überfließende Genugthuung geleistet, welche in Verbindung mit der Genugthuung Christi den Thesaurus ecclesiae (s. d. Art.) ausmacht, aus dem die Ablässe (s. d. Art.) gespendet werden. Ueber stellvertretende Genugthuung für die Seelen des Fegfeuers s. d. Art. Fegfeuer.

9. Sacramentale Genugthuung. Ueber das Wesen derselben vgl. d. Art. Buße II, 1605. 1613. Es ist Pflicht des Beichtvaters, dem Pönitenten eine Genugthuung aufzuerlegen, weil er als Verwalter des Sacramentes für die Integrität desselben Sorge zu tragen, als Richter die Sünde angemessen zu bestrafen, als Arzt geeignete Heilmittel gegen dieselbe vorzuschreiben hat, ferner weil die constante Praxis der Kirche und das kirchliche Gebot dieß fordert (Trid. l. c. cap. 8). Diese Pflicht verbindet, wenn es sich um Bußen für Sünden handelt, welche materia necessaria des Sacramentes sind, sub gravi, sonst (probabiliter) sub levi; sie cessirt nur da, wo die Auferlegung oder die Verrichtung einer Buße unmöglich ist. Ebenso ist es Pflicht des Pönitenten, eine seinem Verschulden und seiner Leistungsfähigkeit entsprechende Buße anzunehmen und zu erfüllen. Das Versäumniß der Erfüllung macht, wenn nur beim Beichten der Wille dazu vorhanden war, das Sacrament nicht ungültig, vermindert aber dessen Wirkung.

Daß der Wille der Erfüllung für den gültigen Sacramentsempfang wesentlich ist, soll nach Einigen das Tridentinum lehren; mindestens ist es theologisch gewiß. Eine Stellvertretung in der Leistung der sacramentalen Genugthuung kann, wenigstens ohne die hierzu dem Beichtkinde ausdrücklich gegebene Ermächtigung des Beichtvaters (s. Suarez l. c. disp. 38, n. 9; Liguori l. c. n. 526), gemäß prop. 15, damn. ab Alex. VII. nicht stattfinden. Auch kann eine Commutation der auferlegten Buße selbst in ein besseres Werk propria auctoritate nicht geschehen, vielmehr nur wieder von dem Beichtvater, der sie auferlegt, oder auch von einem anderen in sacramentali judicio, wenn ihm der Geisteszustand des Pönitenten noch erinnerlich, resp. hinreichend bekannt ist, vorgenommen werden. Die auferlegte Genugthuung bewirkt, als Theil des Sacramentes, die Tilgung zeitlicher Sündenstrafen ex opere operato (nach Mehreren auch, in moralischer Verbindung mit der Absolution und mittels dieser, eine vermehrte Eingießung habitueller Gnade und das jus ad specialia auxilia gratiae); durch Verrichtung derselben in statu peccati wird daher einem Theile der Wirkungen des Sacramentes ein Hinderniß (obex) gesetzt, doch tritt nach einer haltbaren Meinung mit der Beseitigung des obex die gehinderte Wirkung ein. Die Verrichtung im Stande der Ungnade ist übrigens nicht schwer, nach Mehreren gar nicht sündhaft (s. Note zu Gury, Comp. theol. mor., ed. 3 Ballerini, P. 2, n. 529). Schwer sündhaft dagegen wäre die gänzliche Unterlassung einer schweren Buße (für schwere Sünden) oder eine zu lange Verschiebung derselben; darüber freilich, welche Verschiebung als eine zu lange und demnach als schwer sündhaft anzusehen sei, gehen die Meinungen der Theologen weit auseinander (ebend., Note zu n. 530). — Die Buße vor der Lossprechung zu verrichten, ist nicht erforderlich (Prop. 5 Petri Oxomens. damn. a Sixto IV.; Propp. damn. 16—18 ab Alex. VIII.; Bulla Auctorem fidei 34. 35 gegen die Synode von Pistoja bei Denzinger n. 1397. 1398), auch nicht vor der Communion (Prop. 22 damn. ab Alex. VIII). Die altkirchliche Praxis, die Genugthuung der Absolution vorausgehen zu lassen, war keineswegs eine so allgemeine, wie behauptet worden ist; ja „wir haben die stärksten Gründe, zu glauben, daß in den meisten Fällen der Ertheilung der Buße die Lossprechung vorausging, oder wenigstens, daß sie während der Uebung derselben ertheilt wurde" (Wiseman, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der kath. Kirche, übers. von Haneberg 443; Beweise hierfür bei Frank, Bußdisciplin der alten Kirche, Mainz 1867, Buch V, Kap. 6, bes. § 2; Schmitz, Die Bußbücher und die Disciplin der Kirche 29 ff.). Man muß eben die sacramentale Lossprechung von der canonischen wohl unterscheiden; erstere wurde sehr oft früher ertheilt. Principiell oder der Theorie nach hielt man allerdings daran fest, daß durch die Leistung der auferlegten Buße die reuige Gesinnung vor der sacramentalen Absolution zu documentiren sei, aber in der Praxis machten sich so mancherlei Gründe für die Ertheilung der letztern vor Ablauf der Buße geltend, daß die Ausnahme fast zur Regel wurde. „Mit Einführung der vierten Bußstation der consistentes wurde das Princip selbst theilweise aufgegeben, denn beim Eintritt in diese Station wurde die sacramentale Absolution stets ertheilt, und doch hatte der Büßende noch eine Reihe von Jahren in dieser Station zuzubringen" (Schmitz a. a. O.). Die Praxis, die Absolution der sacramentalen Beichte sofort folgen zu lassen, ist, obwohl nicht vorgeschrieben, räthlicher, damit die Genugthuung im Stande der Gnade geleistet werde. Im Uebrigen läßt sich auch von denen, welche in der alten Kirche die damals sehr schweren und langwierigen Bußen übernahmen und leisteten, voraussetzen, daß sie schon vor der Absolution durch die contritio cum voto sacramenti gerechtfertigt waren: es ergab damals die Beschwerlichkeit und Dauer der Bußen für deren Wirksamkeit de condigno schon vor Ertheilung der Absolution eine gewisse Sicherheit, die heutigen Tages, nach Abschaffung der alten Bußstrenge, eher nur dann vorhanden ist, wenn die Absolution der Buße vorausgeht. Innere Gründe hat die Forderung der vor der Absolution zu leistenden Genugthuung nicht für sich, da gemäß der Trennbarkeit von Schuld- und Strafreat die Sünde schon vor Ableistung der zeitlichen Strafen vergeben werden kann, und es für den Pönitenten genügt, daß er seine Sünden der Binde- und Lösegewalt der Kirche durch die Acceptation der kraft derselben auferlegten Buße unterworfen habe, ehe dieselbe geleistet wird. — Als sacramentale Genugthuung kann jedes Genugthuungs- resp. gute Werk auferlegt werden, auch innere Acte, weil der Forderung, daß die Genugthuung, als zur Materie und folglich zum Zeichen des Sacramentes gehörig, sinnenfällig sein müsse, durch die Auferlegung und Acceptation der Buße hinlänglich entsprochen wird; ferner Werke, die ohnehin pflichtmäßig sind, wiewohl dieß in der Regel nicht geschehen, resp. ausschließlich in einem solchen Werke die Buße nicht bestehen soll (Lig. l. c. n. 513); ebenso Werke stellvertretender Genugthuung, namentlich Gebete für Abgestorbene, wobei nur der valor ex opere operantis Anderen zu gute kommt, während der valor ex opere operato den Pönitenten verbleibt (s. d. Art. Fürbitte IV, 2079). Die Buße für schwere Sünden soll der Regel nach eine schwere sein (Trid. l. c.), doch ist zugleich der moralischen und physischen Verfassung des Pönitenten in der Bußauferlegung Rechnung zu tragen (Trid. l. c.; Rit. Rom.: Satisfactionem injungat [sacerdos] habita ratione status, conditionis, sexus et aetatis et item dispositionis poenitentis), und es darf und soll oftmals aus vernünftigen Rücksichten die Buße gemildert werden, zumal wenn dieß dem Seelen-

heile des Pönitenten mehr frommt. Für geheime Sünden darf nur eine geheime Genugthuung gefordert werden, für öffentliche ist eine öffentliche zu verlangen, wenn das gegebene Aergerniß in anderer Weise nicht gutgemacht werden kann (Rit. Rom.; Lig. n. 512). — Literatur s. in d. Art. Buße. [Wildt.]

Geographie, biblische, der Name für eine Hilfswissenschaft der Exegese, hat eine doppelte Bedeutung, je nachdem bei dem Ausdruck die heilige Schrift als Quelle oder als Object geographischer Darstellung genommen wird. Im erstern Falle beschränkt sich die biblische Geographie auf eine Darstellung der geographischen Erkenntnisse, welche die Schriftsteller der Bibel an den Tag legen; im zweiten Falle aber ist sie diejenige Hilfswissenschaft der Exegese, welche die zum Verständniß des biblischen Textes erforderlichen geographischen Vorkenntnisse liefert. Nach der erstern Bedeutung ist sie der biblischen Theologie (s. d. Art.) analog, bei der auch lediglich die heilige Schrift als Quelle der zu gewinnenden Erkenntnisse dient. Die Ergebnisse der biblischen Erdbeschreibung in diesem Sinne können aber nur für die Geschichte der Geographie von Interesse sein und müssen der Natur der Sache nach nur gering angeschlagen werden. Obendrein äußern die biblischen Schriftsteller fast nur in poetischen Schriften Ansichten über ihre Erdanschauung, welche nicht buchstäblich genommen werden dürfen. Es ist daher auch nur selten der Versuch gemacht worden, eine Darstellung der in der heiligen Schrift vorhandenen geographischen Kenntnisse zu geben (s. Calmet, De systemate mundi vet. Hebr. in dessen Dissert. II, p. 308, ed. Wirceb. 1789; Gratz, Schauplatz der heiligen Schrift, München 1858, 1. Abschn., § 1 ff.). In dem zuletzt angegebenen Sinne aber besitzt die biblische Geographie für die Exegese große Wichtigkeit, denn erstens setzen sämmtliche geschichtlichen Darstellungen in der heiligen Schrift die Kenntniß des zugehörigen Schauplatzes voraus, und zweitens ist die Anschauung der biblischen Schriftsteller so sehr unter dem Einfluß ihrer heimatlichen Verhältnisse entstanden, daß ihre Ausdrucksweise sehr oft nur durch genaue Bekanntschaft mit diesen Verhältnissen verständlich wird. Beispiele für das Erstere sind Gen. Kap. 14 und 19, sowie Gal. 4, 25; für das Zweite Ps. 132, 3; Cant. 7, 4. Noch wichtiger ist die biblische Geographie wegen ihrer apologetischen Bedeutung; gerade die Kenntniß der Oertlichkeit bietet vielfache Gelegenheit, die geschichtlichen Angaben zu rechtfertigen. Je größer nämlich bei untergeschobenen Darstellungen die Schwierigkeit ist, geographische Verstöße zu vermeiden, um so überzeugender wird die Zuverlässigkeit der biblischen Schriftsteller durch die Richtigkeit ihrer örtlichen Anschauungen bewiesen (Ritter, Erdkunde XV, 28). So wird die Jos. 3 erzählte Thatsache durch die geographischen Angaben über den Jordan unzweifelhaft als Wunder erwiesen (s. Faber, Beobacht. über den Orient, aus Reisebeschr., II, Hamburg 1875, 3, Anm. 5). Aehnlich verhält es sich mit dem Mannaregen in der Wüste (s. L. de Laborde, Comm. géogr. sur l'Exode et les Nombres, Paris 1841, 95). Aus dem Neuen Testamente finden sich instructive Beispiele von dem apologetischen Werth der biblischen Geographie bei Hug, Einl. I, § 4. Aber auch das bloße Interesse an den in der heiligen Schrift niedergelegten Wahrheiten sichert der biblischen Geographie ihre Wichtigkeit. Da die biblischen Thatsachen für das Leben der Menschheit von durchgreifender Bedeutung sind, so hat sich von jeher dem biblischen Schauplatz eine allgemeine Aufmerksamkeit zugewendet. Die vielen Pilgerfahrten aus dem Abendlande, die Kreuzzüge, die unzähligen Reisen von Gelehrten und von Neugierigen nach dem Orient, die von den abendländischen Regierungen oder von Vereinen veranstalteten Untersuchungen der in der Bibel vorkommenden Oertlichkeiten sind sämmtlich aus dem Gefühl hervorgegangen, daß der Glaube an die Thatsachen der Offenbarung eine mächtige Unterstützung und Belebung durch die Kenntniß des Bodens gewinnt, auf welchem jene Thatsachen geschehen sind. Diesem Umstand verdanken wir eine Menge von Schriften, aus denen die Kenntniß des biblischen Schauplatzes, vor Allem Palästina's, gewonnen werden kann. Diese Hilfsmittel lassen sich füglich in vier Klassen theilen. Es sind a. Pilgerbücher, d. h. Erzählungen der Wallfahrer von ihren Fahrten in das Morgenland, fast bis zur biblischen Zeit hinaufreichend; b. historische Darstellungen, wie die mittelalterlichen Berichte über die Kreuzzüge; c. Tagebücher und Reisebeschreibungen gelehrter Reisender aus der Neuzeit, sowie die Berichte der nach dem Morgenlande entsandten Commissionen; d. systematische Darstellungen der biblischen Geographie, dergleichen auch schon aus früher Zeit vorhanden sind. Die gesammte Geschichte der biblischen Localkenntniß ist ausführlich mit reicher Literaturangabe zu finden bei Léon de Laborde, Comm. géogr. (s. o.) Introd. XI s., sowie in T. Toblers Bibliographia geographica Palaestinae, Lipsiae 1867, zu der von Wolsborn im Serapeum 1869 und von Tobler selbst in der Bibliogr. geogr. Pal. ab anno CCCXXXIII usque ad annum M, Dresdae 1875, Nachträge geliefert worden sind; auch bei Dankó, Hist. Revel. Vet. Test., Vindob. 1862, p. XCVII. Die laufenden Erscheinungen auf diesem Gebiet verzeichnet der „Wissenschaftl. Jahresbericht" der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Das älteste Pilgerbuch ist das eines französischen Christen, der um 333 n. Chr. von Bordeaux nach dem heiligen Grabe zog. Es ist unter dem Namen Itinerarium Burdigalense oft herausgegeben worden, u. A. von Wesseling in Vetera Romanorum Itinera, Amstelod. 1735, von Parthey und Pinder, Berlin 1847, in T. Toblers und Aug. Moliniers Sammelwerk Itinera Hierosol. et descriptiones terrae sanctae, Genev. 1879—1880. Hieran schließt sich die Peregrinatio S. Paulae, welche

der hl. Hieronymus als Reisebegleiter aufgezeichnet hat, herausgeg. in den Werken des Heiligen von Martianay IV, 669 und Vallarsi I, 690, sowie von Tobler in den Itinera et Descriptiones terrae sanctae, Lips. 1874, 1—9 und in dem schon genannten Sammelwerk; die Perambulatio B. Antonini Martyris (c. 570) (herausgegeben Act. SS. Boll., Maii II, p. X und Toblers und Molinier's Sammlung 89); Adamnani Scotohiberni Abbatis Relatio de locis sanctis (c. 670), welche den Bericht des französischen Bischofs Arculf über seine Reise in's heilige Land enthält (Migne, PP. lat. LXXXVIII, 779 sq.); das von einer Nonne aus Heidenheim verfaßte Hodoeporicon S. Willibaldi (723 bis 726) bei Tobler und Molinier I, 241; Burchardi de Monte Sion Descriptio locorum terrae sanctae bei Laurent, Peregrinatores medii aevi quatuor, Lipsiae 1864; Fabri (s. d. Art.) Evagatorium in terrae s. peregrinationem; Hans Tuchers (1479—1480) Reyßbeschreibung, Augsb. 1482—1486 (s. Toblers Descriptiones terrae sanctae etc., Lips. 1874); Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff 1496 bis 1499, herausgeg. von E. v. Groote, Köln 1860; drei andere Pilgerschriften, edirt von Neumann in der Oesterr. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie, V, Wien 1866, 211 ff. VII, 1868, 397 ff. XI, 1872, 1 ff. 165 ff. Auch das Itinerarium des jüdischen Reisenden Benjamin von Tudela kann hierher gezogen werden, am besten herausgegeben von Asher, London und Berlin 1840, 2 Bde. Von Geschichtsbüchern sind zu nennen vor Allem des Flavius Josephus Antiquitatum Judaicarum LL. XX und De Bello Judaico LL. VII; ferner Willermi Tyrii Historiae Belli sacri LL. XXIII; Jacobi de Vitriaco Historia Hierosolymitana und Marini Sanuti Secreta fidelium crucis, letztere drei in Gesta Dei per Francos, Hanov. 1611; auch die arabischen Abulfedae Annales Muslemici, herausgeg. von Reiske, Kopenhagen 1789—1794, 5 Bde., und Medschr-ed-Din, Historia Hierosolymitana, deutsch von Hammer im 2. Bd. der Fundgruben des Orients, Wien 1812.

Von systematischer Behandlung der biblischen Geographie liefert das erste Beispiel des Eusebius (gest. 340) Onomasticon Urbium et Locorum sacrae scripturae, das vom hl. Hieronymus in's Lateinische übersetzt wurde (bei Martianay II, 383, bei Vallarsi III, 121), beide Texte auch in Lagarde's Onomastica sacra, Gött. 1870; dazu kommt aus älterer Zeit P. Eucherii De locis aliquibus sanctis (c. 440), Theodosii De situ terrae sanctae (c. 530), Breviarius de Hierosolyma (c. 530), sämmtlich bei Tobler und Molinier, die beiden letzteren vorzüglich herausgegeben von Gildemeister, Bonn 1882; Bedae Venerabilis De locis sanctis, bei Tobler und Molinier I, 211; eine Anzahl spätere bei Michelant et Raynaud, Itinéraires à Jerusalem etc., Genève 1882; Bochart, Geographia sancta, zuerst Cadomi 1646, zuletzt in den Opp. omn., Lugd. Bat. 1712; aus neuerer Zeit besonders Rosenmüller, Bibl. Geographie, 3 Bde. in 5 Theilen, Leipzig 1823—1828; C. Ritter, Erdkunde, XIV—XVII in 6 Abtheil. (Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien), Berlin 1848 bis 1855; K. G. v. Raumer, Palästina, 4. Aufl., Berlin 1860; Gratz, Schauplatz des heiligen Landes, München 1858; Rieß, Biblische Geographie, Freiburg 1872; Schegg, Biblische Archäologie, 1. Abth., Freiburg 1886; auch Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, Berlin 1877; ein Elementarwerk ist Karioth, Geographie von Palästina, 3. Aufl., Freiburg 1879, u. a. m. Die Literatur der Reisebeschreibungen ist kaum zu übersehen, zumal wenn die Berichte bloßer Touristen, welche von Jahr zu Jahr sich mehren, hinzugezogen werden. Besondere Erwähnung verdienen, nachdem die Reisebeschreibungen von Seetzen, Burckhardt und Buckingham ausgenutzt sind: Schubert, Reise in das Morgenland, 3 Bde., Erlangen 1838—1840; T. Tobler, Lustreise in's Morgenland, Zürich 1839; Ed. Robinson und Smith, Palästina und die südlich angrenzenden Länder, 3 Bde., Halle 1841—1842; Ed. Robinson, Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems, Halle 1847; Strauß, Sinai und Golgatha, Reise in das Morgenland, Berlin 1847; De Saulcy, Voyage autour de la mer morte etc., Paris 1853; Voyage en terre sainte, ib. 1865; Lynch, Bericht über die Expedition der Ver. Staaten nach dem Jordan aus dem todten Meere, deutsch und mit den offic. botan. Berichten versehen von Meißner, Leipzig 1854; T. Tobler, Dritte Wanderung nach Jerusalem, Gotha 1858; Sepp, Jerusalem und das heilige Land, 2 Bde., Schaffh. 1863; ders., Neue architekt. Studien und histor.-topogr. Forschungen in Palästina, Würzb. 1867; O. Fraas, Aus dem Orient, Stuttg. 1867; Palmer, The Desert of the Exodus, Cambridge 1871, deutsch u. d. T.: Der Schauplatz der 40jähr. Wanderung Israels, Gotha 1876; Tristram, The Land of Moab, London 1874; De Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte etc., Paris 1876; auch das vortreffliche Bädeker'sche Buch: Palästina und Syrien, von Socin, Leipzig 1875, 2. Aufl. 1880. Besonders wichtig sind die Zeitschriften geworden, welche sich mit diesem Gegenstand befassen: die von Ed. Robinson herausgegebene Bibliotheca sacra, New York and London 1843—1860, 17 voll.; vor Allem die Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund, London, seit 1869 vierteljährig erscheinend, dann die Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Leipzig 1878—1885, 8 Bde. Reichhaltige Verzeichnisse aller erdenklichen Hilfsmittel für die biblische Geographie finden sich bei Ritter, Die Erdkunde XV, 23 ff.; K. v. Raumer, Palästina, 4. Aufl., Leipzig 1880, 5; Gratz, Schauplatz der heiligen Schrift, 2. Aufl., 618 ff.; Dankó, Hist. Revel. Vet. Testam., Vindob. 1862, p. XCVII. Eine besondere Literatur hat Jerusalem, aus der von neueren Werken besonders her-

vorzuheben sind: W. Krafft, Die Topographie Jerusalems, Bonn 1846; Wilson and Warren, The recovery of Jerusalem, London 1870; Basan and Palmer, Jerusalem, the city of Herodes and Saladin, London 1872; T. Tobler, Denkblätter aus Jerusalem, St. Gallen 1853; Topographie von Jerusalem, 2 Bde., Berlin 1853 bis 1854; Karten: Wilson's Ordnance Survey of Jerusalem, Southampton 1866; Karten und Pläne zur Topograpie des alten und jetzigen Jerusalem, mit Begleitschrift von K. Zimmermann, Basel 1876; s. auch Dankó l. c. p. LXXXVI. Von Landkarten überhaupt sind u. a. zu nennen: Kiepert, Bibel-Atlas, Berlin 1847, neue Ausgabe von Lionnet, ebd. 1859; Kurtz, Atlas zur Geschichte des A. B., Berlin 1859; die sehr schöne und ausführliche Karte von Palästina von van der Velde, englische und deutsche Ausgabe, letztere Gotha 1866; Menke, Bibel-Atlas, Gotha 1868; Rieß, Die Länder der heiligen Schrift, Freiburg 1883; die von dem Palestine Exploration Fund herausgegebene Map of Western Palestine in 26 sheats by Lieutenants C. R. Conder and H. H. Kitschener, London 1880, reducirt ebend. 1881; endlich die neue Karte von Kiepert, Berlin 1883.

Trotz alles dieses Reichthums an anderweitigen Hilfsmitteln bleibt dennoch die Hauptquelle für diese Disciplin die heilige Schrift selbst, deren Angaben wie als Ausgangspunkt, so auch als Richtschnur bei allen Untersuchungen über den biblischen Schauplatz dienen müssen (vgl. Ritter, Erdkunde XV, 29 ff.). Diese Angaben sind doppelter Art, insofern sie entweder direct im Text mitgetheilt oder indirect aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Erstere sind dann wieder entweder beabsichtigte Mittheilungen über geographische Verhältnisse, oder bloß gelegentliche Bemerkungen, sogen. Glossen. Beispiele von geographischen Belehrungen ex professo liefern u. a. die Angaben, wodurch die Lage des Landes Eden bestimmt wird, Gen. 2, 10—14, und einzelne Angaben in der Völkertafel Gen. 10, 12. 19; ein förmliches geographisches Handbuch bilden Kapp. 13—21 des Buches Josue, welche über die Vertheilung des Landes Canaan an die zwölf Stämme berichten. Indirecten geographischen Aufschluß gewinnt man z. B. aus den Angaben Gen. 19, 15 und 23; wenn Lot beim Frühroth Sodoma verlassen und bei Sonnenaufgang Segor erreicht hat, so können die beiden Städte höchstens eine Stunde von einander entfernt gewesen sein. Glossen sind solche gelegentliche Angaben, wie Gen. 14, 2; 23, 2; Deut. 3, 9 u. ö. zu den geographischen Namen als Erklärungen gesetzt werden; dieselben mögen hier und da von späterer Hand herrühren, müssen aber meist aus inneren Gründen auf die Verfasser zurückgeführt werden. Selbstverständlich kann zu geographischen Untersuchungen nur der hebräische und der griechische Grundtext der biblischen Bücher dienen, obschon dieser aus den alten Uebersetzungen mitunter werthvolle geographische Aufklärung erhält. Was die Methode der biblischen Geographie betrifft, so ist dieselbe mit ihrem Charakter als Hilfswissenschaft der Exegese schon gegeben. Die Exegese hat Schriftstücke zum Gegenstande, welche nach ihrer Entstehung über anderthalb, nach ihrem Inhalt über mehr als vier Jahrtausende sich erstrecken. Da im Verlauf solcher Zeiträume die Oertlichkeiten, welche die biblische Erdbeschreibung kennen lehren will, sich mannigfach verändert haben und demnach bei Erklärung der heiligen Schrift in einer Reihe von Einzelzuständen gedacht werden müssen, so kann auch die Behandlung der biblischen Geographie nur eine geschichtliche sein. Diese Nothwendigkeit ist hier um so größer, weil bei Erklärung der heiligen Schrift nicht bloß auf diejenigen Aenderungen Rücksicht zu nehmen ist, welche das öffentliche Leben der Menschen in deren Wohnplätzen herbeiführt, sondern auch auf die Verschiedenheit des physischen Bestandes, welche bei manchen Oertlichkeiten während der biblischen Zeitläufe eingetreten ist. So hat die biblische Geographie z. B. nicht bloß von den verschiedenen Eintheilungen zu handeln, welche das heilige Land in der Zeit von zwei Jahrtausenden erfahren hat, sondern auch von den physikalischen Aenderungen, welche mit dem todten Meere innerhalb der biblischen Zeit vorgegangen sind. Für eine geschichtliche Behandlung nun stehen zwei Wege offen. Entweder kann die Geschichte jeder einzelnen Oertlichkeit, welche in der Bibel erwähnt wird, durch alle die Veränderungen hindurch verfolgt werden, welche sie im Laufe der biblischen Zeiten erlitten hat, oder es kann im geordneten Verfolg der biblischen Geschichte jede Oertlichkeit so betrachtet und beschrieben werden, wie sie zum richtigen Verständniß der betreffenden Erscheinungen aufgefaßt werden muß. Die ausschließliche Verfolgung des erstern Weges führt schließlich zu einer alphabetischen Anordnung der zu besprechenden Punkte, wie sie Rieß in seiner „Biblischen Geographie" durchgängig und Raumer in seinem „Palästina" wenigstens theilweise befolgt hat. Bei Innehaltung des zweiten Verfahrens wird die biblische Geographie sehr leicht den Charakter einer selbständigen Disciplin einbüßen und zu bloßen Anmerkungen, wie in Kurtz' Geschichte der biblischen Offenbarung (Berlin, 1. Bd., 2. Aufl. 1864, 2. Bd. 1858), herabsinken. Das Vollkommenste wird sein, beide Behandlungsweisen mit einander zu vereinigen, nämlich die einzelnen Oertlichkeiten so an einander zu reihen, wie sie im Verlaufe der Geschichte als Schauplätze der Offenbarungsthatsachen hervortreten, dann aber jedesmal die geschichtliche Entwicklung derselben, soweit sie zum Inhalt der heiligen Schrift in Beziehung steht, im Zusammenhang darzustellen. [Kaulen.]

Georg, der hl., Martyrer und Nothhelfer, nach dem sogar ein Land (Georgien) den Namen trägt, wird in der morgenländischen und abendländischen Kirche als einer der berühmtesten Blutzeugen Jesu Christi verehrt. Die Griechen nennen ihn den Erzmartyrer (μεγαλό-

μαρτυρ). Zufolge einer in den alten Acten fehlenden Ueberlieferung war Georgius ein tapferer Kriegsheld; darum verehrten ihn vorzugsweise die Kriegsleute. Er soll dem Heer der Kreuzfahrer vor der Schlacht bei Antiochien und ebenso Richard I. auf seinem Zuge gegen die Saracenen erschienen sein. Ganz aus demselben Grunde wird er zu Pferd abgebildet. Mit dem Fuß steht er auf einem von ihm bezwungenen Drachen, unter dem die Offenbarung den Satan vorstellt; ihn hat Georg durch sein standhaftes Bekenntniß für Christus bezwungen. Wenn wir nämlich über seine Geburt und Abstammung aus einer ansehnlichen Familie Cappadociens, über seine Kriegsdienste unter Diocletian und die übrigen Lebensumstände auch nur sehr unsichere Nachrichten besitzen, so ist doch das sehr wahrscheinlich, daß er unter dem soeben genannten Kaiser um's Jahr 303 in Nicomedien den Martertod erlitten hat. Alle Schmeicheleien des Tyrannen verleiteten den Jüngling zu keiner Art Untreue im Kriegsdienst für seinen gekreuzigten Feldherrn. Er äußerte offen den Wunsch, Diocletian möchte auch seinem Herrn opfern und so in dessen Reich gelangen. Vor seiner Gefangennehmung gab er, was er hatte, den Armen und betete für die Ausdauer der Christen. Nach Erduldung vieler ausgesuchten Martern wurde er enthauptet. Mehrere Kaiser erbauten zu Constantinopel und anderwärts Kirchen seines Namens. Zwei davon, die eine in der eben angeführten Stadt, die andere auf dem Grab des Heiligen in Palästina, sollen Constantin d. Gr. zu ihrem Gründer haben. Wallfahrer machten das Abendland mit ihm bekannt, das alsdann gleichfalls Kirchen mit seinem Namen erbaute. Eine Nationalsynode zu Oxford bestimmte 1222 sein Fest für England als Feiertag; verschiedene Ritterorden erwählten ihn als Patron. Sein Gedächtnißtag ist nach dem römischen Martyrologium am 23. April. (Vgl. Boll. Apr. III, 100 sq.; Th. Raynaudus, S. Georgius Cappadox megalo-martyr, Lugd. 1661, Opp. omnia VIII, 335 sq.) [Stemmer.]

Georg, der hl., Titel mehrerer Orden. 1. Regulirte Chorherren vom hl. Georg in Alga zu Venedig, s. d. Art. Canonici regulares n. 23.

2. Ein bayrischer Ritterorden wurde von Kurfürst Karl Albrecht (Kaiser Karl VII.) am 20. März 1729 gestiftet, nachdem Benedict XIII. durch die Bulle Nihil aeque jucundum vom 18. März 1728 dem zu errichtenden Orden alle Privilegien des Deutschordens verliehen hatte. Die Ritter aus dem ahnenmäßigen Adel Bayerns und anderer Länder stellten sich unter den Schutz des hl. Georg und gelobten, ebenso wie die Ritter von Alcantara und Calatrava die Lehre der Immaculata Conceptio zu vertheidigen. Karl Albrecht gab eine Dotation von 70 000 Gulden zur Einrichtung und eine jährliche Subvention. Seit 1741 trat zu den Rittern der deutschen und der fremden Zunge noch eine geistliche ritterbürtige Zunge, welche einen Bischof, einen Propst, vier Decane und Ordenskapläne umfaßte. Diese erhielten die Auszeichnung der päpstlichen Hausprälaten (Benedict XIV. vom 6. October 1741, Pius VI. vom 30. April 1782). König Ludwig I. unterzog 1827 die Statuten einer Revision. Nach denselben steht der König als Großmeister an der Spitze des Ordens, Großprioren sind die Prinzen des königlichen Hauses; die Ritterklasse zählt sechs Großcomture, zwölf Comture und Ritter geistlichen und weltlichen Standes in unbeschränkter Zahl. Der Ordenscandidat muß 16 Ahnen mit einem 300jährigen rittermäßigen Bestand der Familie nachweisen und den Eid ablegen, die katholische Religion und insbesondere die Lehre von der unbefleckten Empfängniß zu vertheidigen. Wer der Häresie überführt wird, wird aus dem Orden gestoßen. Der Ordensstern trägt auf der Vorderseite das Bild der Immaculata, auf der Rückseite das des hl. Georg. Seitdem die Lehre der unbefleckten Empfängniß zum Dogma erhoben wurde, setzte sich der Orden nach neuen Statuten vom 4. Juli 1871 als weitern Zweck die Krankenpflege im Kriege und die Einrichtung stehender Hospitäler im Frieden. (Die Statuten von 1827 finden sich bei Biedenfeld, Gesch. und Verf. aller Ritterorden II, 125 ff., Weimar 1841; vgl. v. Destouches, Gesch. des bayr. Hausritterordens vom hl. Georg, München 1871.)

3. Ein österreichischer Ritterorden, gestiftet von Kaiser Friedrich III. um 1468 zur Ehre Gottes, der heiligen Jungfrau, des katholischen Glaubens und des Hauses Oesterreich, bestätigt mit den Privilegien des Deutschordens von Paul II., erlosch im 16. Jahrhundert.

4. Päpstliche Orden zu Ehren des hl. Georg wurden 1492 von Alexander VI. zu Rom und 1534 von Paul III. zu Ravenna gestiftet. Beide erloschen im 16. Jahrhundert (Moroni XXX, 265).

5. In Burgund entstand 1390 oder 1400 eine ritterliche Verbrüderung zur Vertheidigung der katholischen Religion. Ihr Vereinigungspunkt war zu Rougemont die Kirche, welche Philbert de Miolans zu Ehren der Reliquien des hl. Georg gebaut hatte. Helyot (VIII, 331) citirt darüber den 1663 gedruckten Etat de la Confrairie de St. Georges, dite de Rougemont.

6. In Deutschland errichteten im 14. Jahrhundert die fränkischen Ritter einen Bund, die Georgengesellschaft, unter dem Patronate des hl. Georg; ebenso traten 1392 schwäbische Ritter zu einer Genossenschaft unter dem Namen des Georgenschilds zusammen. Beide verbanden sich dann zu der größeren Vereinigung des Georgenschildes. Der Streit zwischen der fränkischen und der schwäbischen Ritterschaft, wer das Georgenbanner in der Schlacht vorantragen dürfe, wurde 1474 dahin entschieden, daß beide Tag für Tag abwechseln sollten.

7. Unter dem Namen des hl. Georg wurden in England 1350 von Eduard III. der Orden des Hosenbands, in Rußland 1769 von Katharina II. ein Militärverdienstorden gegründet. [Streber.]

Georg Cedrenus, griechischer Geschichtsschreiber, verfaßte um die Mitte des 11. Jahrhunderts eine Chronik von Erschaffung der Welt bis 1057, welche von ihm selbst Synopsis historiarum betitelt wurde. Das Ganze ist aber nichts als eine oberflächliche Zusammenstellung von Aufzeichnungen anderer Schriftsteller. Von Anfang bis auf Diocletian benutzte er hauptsächlich die Chronik des Georg Syncellus, von da bis Isaak Comnenus die des Theophanes Scylitza u. A. Die von ihm ausgeschriebenen Auctoren gibt Cedrenus in der Vorrede selbst an. Da diese Werke alle erhalten geblieben sind, ist seine Compilation so gut wie werthlos. Zum ersten Mal wurde seine Chronik herausgegeben zu Basel 1566 mit lateinischer Uebersetzung von Wilhelm Xylander; verbessert und mit Noten und Glossar versehen von Fabrot, Paris 1647. Nach letzterer Ausgabe wurde das Werk auch in die Venetianer Ausgabe der Byzantiner, 1729, von Bekker in sein Corpus Script. hist. byzant., Bonnae 1838, und ebenso von Migne in seine Patrologia graeca CXXI et CXXII aufgenommen. [Knöpfler.]

Georg (auch Gregor) **von Cypern**, Patriarch von Constantinopel, ward zu Anfang des 13. Jahrhunderts geboren und starb 1290. Schon in frühester Jugend kam er nach Constantinopel, erhielt daselbst seine Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung, studirte unter der Leitung des Georg Acropolita aristotelische Philosophie und Mathematik und war wie sein Lehrer Gegner des Filioque der Lateiner (Demetracopulus, Βιβλιοθ. ἐκκλησ., Lipsiae 1866, 365 sqq.). Er besaß umfassendes Wissen und zündende Beredsamkeit, und war vor Allem für Hebung der griechischen Literatur und des fast gänzlich verfallenen attischen Dialekts eifrig thätig. Kaiser Michael Paläologus schätzte die Kenntnisse des Mannes und erhob ihn zur Würde eines Protapostolarius der Kirche von Constantinopel. Als solcher unterstützte er des Kaisers Bemühungen für die Union, die zu Lyon 1274 auch abgeschlossen wurde; da sich gegen dieselbe aber eine immer wachsende Opposition bildete, änderte auch Georg seine Gesinnung und trat ganz auf die Seite der heftigsten Unionsfeinde. Als 1282 Andronicus den Thron seines Vaters bestieg, wurde der unionsfreundliche Patriarch Beccus (s. d. Art.) in ein Kloster geschickt und der wegen seiner Opposition gegen die Union 1275 abgesetzte Patriarch Joseph wieder erhoben; da dieser aber schon im März 1283 starb, wurde Georg von Cypern auf den Wunsch des Kaisers zu dessen Nachfolger erwählt und nahm nun den Namen Gregor an. Als Patriarch ließ er sich vollständig von den fanatischen Unionsgegnern fortreißen und inscenirte eine gehässige Verfolgung aller früheren und damaligen Anhänger der Union. Es wurden förmliche Ketzertribunale errichtet, und auf einer Synode in der Blachernenkirche (Ostern 1283) wurden alle unionistischen Bischöfe und Cleriker abgesetzt und mißhandelt. Eine weitere Synode im J. 1284 exilirte den bereits abgesetzten Patriarchen Beccus und seine Anhänger, weil sie sich dem Terrorismus Gregors nicht unterwerfen wollten (Demetracopulus, Ἱστορία τοῦ σχίσματος, Lipsiae 1867, 84 sqq.). Auch schriftlich trat Gregor gegen die Union und ihre Anhänger, namentlich gegen Beccus auf; allein gerade hierdurch erregte er gegen sich selbst solchen Unwillen, daß er aus Ueberdruß oder gezwungen 1289 seine Würde niederlegte und sich in ein Kloster zurückzog. Daselbst starb er schon im folgenden Jahre, wie man sagte, aus Kummer über die ihm angethane Unbill. — Von den Schriften Georgs, wovon manche nur handschriftlich vorhanden und noch nicht edirt sind, verdienen Erwähnung: Expositio fidei adversus Beccum; Confessio fidei, eine Apologie der ersteren Schrift; Responsio validissima ad expositionis censuram; ein Brief an Kaiser Andronicus, worin er sich über die ihm angethanen Unbilden beklagt. Diese vier Schriften finden sich in Bandurus, Imperium Orientale, Par. 1711, II; Encomium maris, ed. Bonavent. Vulcanius, Lugd. Bat. 1591; Proverbia, ib. 1619; dann noch verschiedene Briefe, Lobreden auf Heilige und eine Autobiographie bei Bernhard de Rubeis, Venedig 1763, mit lateinischer Uebersetzung und Noten (bei Migne, PP. gr. CXLII, 17 sq.). (Vgl. Leo Allatius, De Georgiis [Migne l. c. 9 sq.]; Pachymeres, De Michaele Palaeologo und De Andronico Palaeol., ed. Venet. et Bonn.; Fabricius-Harles, Biblioth. graeca VII, 57 sqq.) [Knöpfler.]

Georg Gemistus, s. Plethon.

Georg Hamartolus, Mönch und griechischer Geschichtsschreiber des früheren Mittelalters, legte sich aus Demuth selbst den Beinamen Hamartolus (Peccator) bei, der ihm später blieb. Nach eigenem Geständniß hatte er größere Studien nicht gemacht, verfaßte aber doch um die Mitte des 9. Jahrhunderts eine Chronik von Erschaffung der Welt bis auf Kaiser Michael III., den Sohn des grausamen Bilderstürmers Theophilus und der bilderfreundlichen Theodora (842—867). Hamartolus feiert diesen Michael, der mit drei Jahren auf den Kaiserthron gelangte, als Restaurator der Orthodoxie, weil durch ihn oder besser durch seine Mutter Theodora dem fanatischen Bildersturm endlich definitiv ein Ende gemacht wurde. Als Quellen seiner Chronik nennt er im Prolog die Schriften älterer und neuerer Geschichtsschreiber, Annalen, Chroniken und andere Werke, und sagt, daß er deren Ergebnisse in gedrängter, ungekünstelter, aber wahrheitsgetreuer Weise wiedergebe. Lange waren von dieser Chronik nur einzelne Fragmente edirt, so von Petavius, Lambecius, Gretser (Op. omnia II), Angelo Mai (Script. Vet. IX,

375), bis neuestens Muralt dieselbe nach einem Moskauer Codex ganz herausgab mit Varianten und Noten, Petersburg 1859. (Vgl. Leo Allatius, De Georgiis; Fabricius-Harles, Bibl. graec. VII, 463.) [Knöpfler.]

Georg, Landgraf von Hessen-Darmstadt, Convertit, wurde am 25. April 1669 zu Darmstadt geboren. In den Jahren 1685 bis 1686 hielt er sich zu seiner Ausbildung in Frankreich, namentlich in Paris auf, und von 1687 bis 1694 nahm er an verschiedenen Feldzügen in Ungarn, Griechenland, Irland und am Rheine Theil. Bereits im J. 1691 trat er in kaiserliche Dienste; 1695 ging er als commandirender General nach Spanien und war dort, sowie beim Ausbruche des spanischen Erbfolgekrieges in den Jahren 1702—1704 auch in London und Lissabon, vielfach militärisch und diplomatisch thätig. Von 1697—1701 war er Vicekönig von Catalonien, und 1699 wurde er kaiserlicher Feldmarschall. Er fiel, erst 36 Jahre alt, bei einem Angriffe auf die unweit Barcelona gelegene Bergcitadelle Montjuich am 14. September 1705. Von Hause aus im lutherischen Bekenntnisse erzogen, war er, wahrscheinlich im J. 1693 in Wien, zur katholischen Kirche übergetreten. „Der Landgraf war," wie sein protestantischer Biograph Kuenzel sagt, „ein der katholischen Kirche treu ergebener Sohn. ... Er war von Natur muthig und klug, uneigennützig, streng gegen sich, immer nachsichtsvoll gegen Andere. ... Ueber den Zauber und das Gewinnende seiner Persönlichkeit herrschte nur Eine Stimme; den Spaniern und den Soldaten war er ein Ideal. Als Staatsmann und Diplomat in London und Lissabon hatte er Verstand, viel Lebensklugheit, Tact und Geschick, sogar jene nothwendige Geschmeidigkeit gezeigt; wo dagegen etwas nur durch Kaltblütigkeit und Klugheit zu gewinnen war, da zeigte er die Festigkeit des Helden" (Kuenzel 56. 699 f.). — Auch die drei jüngeren Brüder des Landgrafen, Philipp, Heinrich und Friedrich, wurden katholisch. Philipp (geb. 1671), nachmals kaiserlicher Feldmarschall, convertirte 1693 in Brüssel und starb 1736 in Wien; dessen Sohn Joseph (geb. 1699 zu Brüssel) war von 1740—1768 ein durch Frömmigkeit ausgezeichneter Bischof von Augsburg. Heinrich (geb. 1672) convertirte wahrscheinlich im J. 1704 in Lissabon, war zeitweilig Befehlshaber von Lerida, kehrte 1710 aus Spanien nach Deutschland zurück, wurde 1736 in Butzbach wieder lutherisch und starb dort 1741. Friedrich (geb. 1677) convertirte 1697, genoß eine Zeitlang die Einkünfte einer Domherrnstelle in Breslau und Köln und starb als russischer General 1708 an seinen in der Schlacht von Ljeßnaja erhaltenen Wunden. (Vgl. Kuenzel, Leben und Briefwechsel des Landgrafen Georg von Hessen-Darmstadt, des Eroberers und Vertheidigers von Gibraltar, Friedberg 1859; Räß, Convertiten VIII, 459 ff.) [Hundhausen.]

Georg, Bischof von Laodicea in Phrygien, Semiarianer, wurde zu Alexandrien geboren, machte in seiner Vaterstadt gute Studien, zumal in der Philosophie, und wurde daselbst in den Clerus aufgenommen. In dem Streite, den sein Bischof Alexander von Alexandrien mit Arius und dessen Anhängern führte, übernahm er die Rolle eines Vermittlers, neigte sich dabei aber so sehr auf die Seite der Arianer, daß Alexander auf seine Friedensvorschläge nicht nur nicht eingehen konnte, sondern ihn wegen seiner arianischen Richtung und seines unclericalischen Wandels aus der Kirchengemeinschaft ausschloß. Nun nahmen sich die Arianer seiner an und verschafften ihm bald, nach dem Tode Theodors, das Bisthum Laodicea. Längere Zeit kämpfte er gegen die Orthodoxen, namentlich auch gegen Athanasius (s. d. Art.), auf mehreren Synoden; doch schienen ihm die Arianer zu weit zu gehen, und darum stellte er sich, als sich diese in strenge und gemäßigte theilten, mit Basilius von Ancyra an die Spitze der Semiarianer. Um Ostern 358 wurde von ihm, von Basilius und einigen anderen Bischöfen zu Ancyra (s. d. Art.) eine Synode gehalten, auf welcher, im Gegensatz zu der sirmischen Formel von 357, das Homoiusion förmlich als Banner erhoben, und in zwölf Anathematismen das schon genannte Bekenntniß von Sirmium als gottlose Ketzerei gebrandmarkt wurde. Nach Abschluß dieser Synode ordneten die Versammelten eine Gesandtschaft an Kaiser Constantius ab, und diese gewann ihn der Art, daß er selbst die beiden Hofbischöfe Ursacius und Valens sammt allen Andern, die am Hoflager zugegen waren, zwang, die Acten der Synode von Ancyra zu unterzeichnen. Mehr konnten Basilius und Georg von Laodicea für den Augenblick nicht erreichen, da Ursacius und Valens sich allzufest in der kaiserlichen Gunst eingeschlichen hatten; aber auch in der Folge machte die Sinnesänderung des Kaisers zu Gunsten der Arianer den Plan Georgs und Basilius' unausführbar. — Auch auf schriftstellerischem Gebiete that sich Georg hervor; so hinterließ er ein Werk wider die Manichäer und eine Lebensbeschreibung des Eusebius von Emisa. Andere Aufsätze oder Reden von ihm haben die alten Schriftsteller genannt und zum Theil beigebracht. Georg starb vor 363. (Vgl. Sozom. H. E. 4, 13; Theodor. H. E. 2, 31; Allatius, De Georgiis; Fabricius-Harles, Bibl. gr. VII, 327. IX, 293.) [Fritz.]

Georg Pachymeres, byzantinischer Geschichtsschreiber, war geboren zu Nicäa 1242 und starb bald nach 1310. Nachdem er in seiner Vaterstadt eine sorgfältige Erziehung genossen, ging er 1261 nach Constantinopel, das Michael Paläologus eben den Lateinern entrissen hatte. Hier scheint er sich dem Studium der aristotelischen Philosophie, der Theologie und Rechtswissenschaft gewidmet zu haben, denn nach einigen Jahren erscheint er als Cleriker (πρωτέκδικος und δικαιοφύλαξ) der Kirche von Neurom. Pachymeres stand auf Seite der Mehrzahl seiner Landsleute, die keine Union mit den Lateinern wollte, und

kann auch in seinem Hauptwerk, bei aller Objectivität, eine gewisse Herbheit gegen die Abendländer nicht verbergen. Auch als Lehrer wirkte Pachymeres; zu seinen Schülern gehörte Manuel Philo, der ein Gedicht auf seinen Tod verfaßte (ed. Leo Allat., De Georgiis). Sein Hauptwerk ist eine Geschichte der Kaiser Michael Paläologus und Andronicus Paläologus in dreizehn Büchern. Dieselbe ist mit anerkennenswerther Unparteilichkeit und in reinem, elegantem Stil geschrieben; sie umfaßt die Zeit von 1258 bis 1308, und man wird darum seinen Tod nicht weit über letzteres Jahr hinausverlegen dürfen. Die erste Ausgabe dieses Werkes mit lateinischer Uebersetzung und Noten besorgte Possinus, Rom 1677; dieselbe nahm Bekker in sein Corp. script. hist. Byzant., Bonnae 1835, auf (bei Migne, PP. gr. CXLIII u. CXLIV). Ferner hinterließ er eine Autobiographie in Versen, mehrere Abhandlungen über aristotelische Schriften, sowie eine Paraphrase über die Werke des Dionysius Areopagita. (Vgl. Leo Allatius, De Georgiis et eorum scriptis; Fabricius-Harles, Bibl. gr. VII.) [Knöpfler.]

Georg der Pisidier, Chartophylax, ein fruchtbarer griechischer Geschichtsschreiber und Dichter des 7. Jahrhunderts, war, seinem Namen nach zu schließen, wohl Pisidier von Geburt. Er war Zeitgenosse des Kaisers Heraclius (610—641) und des Patriarchen Sergius (610 bis 638), deren Gunst er sich zu erfreuen hatte. Er wird bald Diacon, bald Chartophylax, bald Skeuophylax der Kirche von Constantinopel genannt, so daß er diese Aemter wohl der Reihe nach oder auch gleichzeitig bekleidet hat. Den Kaiser Heraclius scheint er auf seinem ersten Zug gegen die Perser begleitet zu haben, denn in seinem bald darauf verfaßten ersten großen Gedicht spricht er offenbar als Augenzeuge. Es sind dieß die Libri III de expeditione Heraclii imperatoris contra Persas, nach Suidas aus 3000 jambischen Versen bestehend; nach der auf uns gekommenen Fassung zählt aber das Gedicht nur 1910 Verse, ohne daß Lücken bemerkbar wären. Weitere Werke sind: 2. Bellum Avaricum; 3. Hymnus Acathistus zum Preise der Gottesmutter; 4. In sanctam Jesu Christi, Dei nostri, resurrectionem; 5. De Heraclio imperatore sive de extremo Chosroae Persarum regis excidio, wohl gegen Ende 628 verfaßt, als die Kunde von der Besiegung des Perserkönigs nach Constantinopel kam; 6. Hexaemeron, seu mundi opificium, dem Patriarchen Sergius gewidmet; es ist dieß das größte Gedicht des Pisidiers; 7. De vanitate vitae; 8. Contra impium Severum Antiochiae; 9. Encomium in sanct. Anastasium martyrem; 10. In templum Deiparae Constantinopoli in Blachernis situm. Letztere Schrift dürfte aber einem andern Georg angehören, der Erzbischof von Nicomedien und Anhänger des Photius war, mit dem der Pisidier und dessen Werke vielfach confundirt wurden. Sämmtliche Werke bis auf Nr. 9 sind in jambischem Versmaß verfaßt; die Gedichte sind nicht ohne Eleganz und voll Schwung und Begeisterung, die Verse im Ganzen correct und schön, und unstreitig darf der Pisidier einer der besten griechischen Dichter seiner Zeit genannt werden. Etwas überschwänglich im Lob, wollten seine Landsleute ihn selbst einem Euripides vergleichen. Sämmtliche Werke von 1—9 wurden 1777 von Fr. Foggini zu Rom edirt mit gelehrter Vorrede, lateinischer Uebersetzung und Noten. Diese Ausgabe nahm auch Bekker in sein Corp. script. hist. Byzant., Bonnae 1838, auf und ebenso Migne, PP. gr. XCII, 1161. (Vgl. Leo Allatius, De Georgiis; Fabricius-Harles, Biblioth. graeca VII, 693; Ceillier, Auteurs sacrés, 2e éd. Paris 1862, XI, 653.) [Knöpfler.]

Georg der Reiche, auch der Bärtige genannt, Herzog von Sachsen, geschichtlich bekannt als Luthers entschiedenster Gegner unter den deutschen Fürsten, war 1471 als erster Sohn des Herzogs Albrecht des Beherzten und der Prinzessin Sidonie von Böhmen geboren. Seine Eltern ließen ihm nicht nur eine ächt katholische Erziehung angedeihen, sondern ihn auch in den weltlichen Wissenschaften bestens unterrichten. Sein Briefwechsel mit Erasmus, seine Fürsorge für die Hochschule Leipzig, das Heranziehen tüchtiger Gelehrten an seinen Hof, seine schriftlichen Arbeiten, vor Allem aber seine Bescheidenheit bei umfassenden Kenntnissen und klarem Blick in das Leben lieferten die Beweise, daß seine Erziehung eine ebenso tüchtige als richtige gewesen war. Im J. 1488 mußte sein Vater nach Friesland ziehen und ließ den jungen Georg als Statthalter zurück. Auf dem Landtage von 1495 erklärten die Stände, sie hätten während der Abwesenheit ihres Herzogs „an seinem Sohne gut Genüge“ gehabt. Im September 1500 sank der Vater in's Grab und mit ihm das Muster eines deutsch gesinnten Reichsfürsten, für dessen Opferwilligkeit und Uneigennützigkeit die meisten Standesgenossen bereits keinen Sinn mehr besaßen. Nun war Georg Herr von Meißen mit der gleichnamigen Stadt nebst Dresden und Leipzig. Dem jüngern Sohne Heinrich hatte Albrecht testamentarisch die Erbstatthalterschaft von Friesland zugewiesen. Doch statt Geschäfte oder gar Gefahren liebte Heinrich das süße Nichtsthun, eine üppige Tafel und allerlei Kurzweil. Deßhalb übergab er Friesland bald seinem Bruder und bekam dafür durch Vertrag vom 30. Mai 1505 die sächsischen Aemter Freiberg und Wolkenstein als selbständiges Fürstenthum, dazu ein Jahrgeld von 12 500 Gulden nebst 12 Fuder Wein. Georg zeigte sich als Fürst seines Vaters würdig, und selbst Spalatin bezeugte, er habe sich die ganze Liebe seiner Unterthanen erobert. Saß er doch an bestimmten Tagen unter dem Schloßthor, um Bittschriften entgegenzunehmen, Beschwerden anzuhören und Streitigkeiten zu schlichten. Noch heute bezeugt im Archive zu Dresden eine Masse eigenhändig

geschriebener Actenstücke, wie fleißig Herzog Georg gewesen. In der 1508 erlassenen Hofordnung regelte er genau den Amtskreis der Hofbediensteten und Angestellten. Insbesondere setzte er auch fest, der Kanzler habe mit den Räthen zu arbeiten und dürfe nichts ausgehen lassen, bevor es in den Rath gebracht worden sei. Viel Sorge und Verdruß bereitete ihm der jüngere Bruder. Dieser war der Spielball seiner Gemahlin, der intelligenten und energischen, aber jähzornigen und hochmüthigen Katharina von Meklenburg. Das Paar wetteiferte in Verschwendung und hatte von einem geordneten Haushalte und von Sparsamkeit keinen Begriff. Erhielt Heinrich eine namhafte Summe, so ließ er etwa ganz ungeheure und schon deßhalb unnütze Kanonen gießen, welche Lucas Cranach mit obscönen Bildern und scheußlichen Fratzen zierte. Unaufhörlich wurde Georg aus Freiberg um Hilfe angegangen, und da diese mit der Zeit in wohlverdiente Vorwürfe überging, sang Katharina immer lauter ihr Leiblied von der ungleichen Theilung und wandte in dieser Stimmung sich dem Lutherthum zu. Georgs erstes Zusammentreffen mit Luther fand noch vor dem Ablaßstreite statt. Da er immer gute Prediger in seiner Hofkirche hören wollte, so schickte ihm Staupitz auf Jakobi 1517 Luther als Festprediger. Dieser verbreitete sich mit großer Wärme über die Gewißheit der Seligkeit durch Ergreifung des Verdienstes Christi. Dem Herzog gefiel die Predigt sehr übel; er meinte, die Lehre vom alleinseligmachenden Glauben sei schriftwidrig und verderblich und könne das Volk nur sicher und ruchlos machen. Trotzdem war er im Allgemeinen gegen Luther nicht eingenommen; auch ihm, wie den Besten seiner Zeit, gefielen dessen erste Schriften, sowie das Auftreten wider den Ablaß. Gerade Herzog Georg betrieb mit einer wahren Leidenschaftlichkeit das Zustandekommen der Leipziger Disputation. Gegen diese erklärte sich die theologische Facultät, weil die Zeit eine zu aufgeregte sei, ebenso der Kanzler der Universität, der Bischof von Merseburg, weil der Papst solche Disputation nicht wolle und die Lehre vom Ablaß einer solchen gar nicht bedürfe. Allein der Herzog blieb fest. Hinter der Weigerung der Theologen argwohnte er Feigheit, denn eine hervorragende Kraft war nicht unter ihnen, und der Humanist Mosellanus, der bei Hofe Alles galt, hatte nicht versäumt, seine theologischen Collegen als müßige, unwissende und intolerante Leute darzustellen. Georg trug demnach dem Kanzler auf, der theologischen Facultät die Zulassung der Disputation zwischen Eck und Karlstadt zu befehlen, falls der Papst dieselbe nicht öffentlich verbiete. Am letzten Tage des Jahres 1518 ertheilte er die Erlaubniß. Plötzlich trat Luther auf mit der Erklärung, Karlstadt vertreten zu wollen. Am 19. Februar erklärte ihm die Universität Leipzig, er habe ihre Erlaubniß zur Disputation nicht und möge zurücktreten; an demselben Tage aber richtete Luther ein demüthiges Bittschreiben um Zulassung zur Disputation an Georg und erlangte dieselbe. So hat gerade durch den besten Katholiken unter den deutschen Fürsten das Eingreifen der weltlichen Gewalt in rein kirchliche Angelegenheiten seinen Anfang genommen. Am 27. Juni 1519 begann die Disputation in der kostbar geschmückten großen Hofstube des Herzogs. Diesem entfuhr ob der Aeußerung Luthers, nicht alle vom Konstanzer Concil verurtheilten Sätze des Hus seien unchristlich, der laute Ausruf: „Das walt die Sucht!" Als erörtert worden war, ob der Primat eine göttliche oder bloß weltliche Einrichtung sei, da nahm der Herzog vor der Tafel die Disputanten bei der Hand und sagte: „Ihr Herren Doctores, ob aus göttlichem oder menschlichem Recht, so ist und bleibt der Papst doch Papst." In einer Privatunterredung verhieß Luther dem Herzog, gegen die böhmischen Sectirer zu schreiben, hat aber bekanntlich sein Wort schlecht genug eingelöst. Am 15. Juli schloß die Disputation mit dem Erfolge, nur die Aufregung gesteigert und Luthers Persönlichkeit wichtiger gemacht zu haben. Fortan waren Herzog Georg und der Reformator geschiedene Leute. Ersterer bot in Wort, Schrift und That Alles auf, um dem namenlosen Elend einer Kirchenspaltung vorzubeugen; hätte man seine Rathschläge befolgt, wäre insbesondere der Kaiser so energisch aufgetreten, wie er leider erst 1546 gegen die Schmalkaldener auftrat, so wäre das deutsche Reich höchst wahrscheinlich im Glauben einig geblieben. Bei aller Entschiedenheit war und blieb Herzog Georg unparteiisch und leidenschaftslos wie kein Zweiter. Dieß bewies er schon auf dem Wormser Reichstag. Demselben überreichte er eine besondere Beschwerdeschrift über kirchliche Mißbräuche in zwölf Punkten, worin er sehr ernst über das Unwesen der Annaten, Dispensen, Commenden, sowie über die Vervielfältigung der Ablässe klagte. Gleich allen Bessergesinnten war er der Ueberzeugung, das größte Seelenverderbniß erwachse aus dem von Geistlichen herrührenden Aergernisse, eine Reform sei nothwendig und am besten durch ein allgemeines Concil zu erreichen. Gegen den Vorschlag, Luther das sichere Geleit für die Rückreise zu versagen, erklärten sich der Kaiser und der Kurpfälzer, am entschiedensten jedoch der Herzog von Sachsen; dieser betonte, solcher Wortbruch verstoße gegen die alte deutsche Redlichkeit und sei eine Schande für die deutschen Fürsten, zumal auf dem ersten Reichstage des Kaisers. Wie lästerlich dagegen Luther bei jeder Gelegenheit über den „Rehabeam" oder das „Schwein" in Dresden hergefallen, ist bekannt genug. Er schrieb unter Anderm schon im März 1522: „Fahren die Fürsten fort, auf jenes dumme Hirn des Herzogs Georg zu hören, so befürchte ich sehr, es stehe ein Aufruhr bevor, welcher in ganz Deutschland Fürsten und Magistrate vernichten und zugleich den ganzen Clerus mit einwickeln wird." Die Entschiedenheit, womit Georg beim Nürnberger Reichsregiment gegen Luther auftrat und das Treiben eines

Sickingen und Hutten wie den Bauernkrieg in engen Zusammenhang mit der Lehre des Wittenberger Mönchs stellte, dazu die eigenhändig von ihm niedergeschriebenen Instructionen für seine Gesandten, brachten ihn in ein schiefes Verhältniß zu seinen nächsten Verwandten. Georgs Tochter Christine war mit dem ärgsten Beförderer der Neuerung vermählt, nämlich mit Philipp von Hessen, und fiel gleich diesem von der Kirche ab. Sein ältester Sohn Johann hatte eine Schwester des Landgrafen, Elisabeth, zur Gemahlin, welche gleich ihrer Verwandten Katharina der Neuerung hold war. Der freundschaftliche Briefwechsel zwischen Dresden und Wittenberg, welcher seit 1512 gepflogen worden, verfiel mehr und mehr in eine ganz andere Tonart, da das „deutsche Fieber", wie Erasmus nach seiner Ernüchterung den kirchlichen Umsturz nannte, epidemisch um sich griff. Erasmus hatte um 1518 dem Kurfürsten von Sachsen und dem Herzog Georg seinen Sueton gewidmet, und bis 1531 wechselten der Gelehrte und der Herzog Briefe und Sendungen. Georg und sein Hoftheologe Emser thaten Alles, um Erasmus zu einem offenen und entschiedenen Auftreten gegen Luther zu bewegen. Der Herzog nahm auch keinen Anstand, den Gelehrten ernstlich zu tadeln, weil er durch seine zweideutige Haltung die Leute irre mache und dadurch weit mehr schade als nütze; er war eben überzeugt, Erasmus sei der Einzige, welcher die Mittelstraße innezuhalten im Stande sei, um Alles in den Hafen des Friedens zurückzuführen. Man begreift die Freude des Herzogs und Emsers, als Erasmus endlich Luther entschieden gegenübertrat, nachdem er von diesem in der Schrift über die Unfreiheit des Willens schwer gekränkt worden war. Die Neuerung machte aber dem Herzog früh genug im eigenen Lande zu schaffen, in welchem ausgesprungene Mönche und weibersüchtige Geistliche nicht ohne Erfolg wühlten. Von Nürnberg aus erließ Georg 1522 sein erstes Edict gegen die Sectirer; dieselben sollten verhaftet und bis auf Weiteres wohl verwahrt werden. Vor Allem aber suchte er seine Hochschule Leipzig und die Schulen überhaupt vor Verführung zu sichern. So lange er lebte, blieb Leipzig in der That ein Bollwerk der kirchlichen Lehre im nördlichen Deutschland, obgleich keine besonders glänzenden Geister an der Universität wirkten und mehr als ein junger Doctor aus seiner Hinneigung zum Lutherthum kein Hehl machte. Nach der Strenge des damaligen Rechtes wäre die dem Herzog Georg zugeschriebene Hinrichtung eines Buchhändlers Herrgott gerechtfertigt gewesen, doch ist hier der Thatbestand sehr zweifelhaft; dagegen wurde ein gewisser Kellner wirklich hingerichtet, weil er eine Nonne entführt hatte. Des Glaubens halber wurde von Georg niemand am Leben gestraft; die härteste Strafe für hartnäckige Ketzer war Landesverweisung. Auf seine Anregung hin visitirten die Bischöfe von Merseburg und Meißen ihre Diöcesen, und es stellte sich heraus, daß in denselben nur zwei Pfarreien von der Neuerung unberührt geblieben waren. Leidenschaftlicher als je benahm sich Luther, als Georg auf seine Bibelübersetzung fahnden ließ; übrigens wurde jedes confiscirte Exemplar von der landesfürstlichen Kasse baar bezahlt. Der lutherischen Uebersetzung setzte der Geheimsecretär Emser eine andere entgegen, welche 1528 erschien. Sie trug eine Vorrede aus der Feder Georgs, in welcher die Früchte des neuen Evangeliums bündig zusammengefaßt waren. Kein Fürst jener Zeit, geschweige ein Bischof, hat für die literarischen Vorkämpfer der Kirche so Vieles gethan wie Georg von Sachsen. Bis zu seinem Tode hatte er Gelehrte um sich, welche gegen Luther und dessen Werk schrieben. Nachdem Emser 1527 gestorben, kam Cochläus an den Hof, 1534 auch Georg Witzel. Neben letzterem standen der Pfarrer P. Forst (Sylvius) zu Dresden, der Franciscaner Augustin von Alveldt und der Cistercienserabt P. Bachmann (Amnicola). Diese Gelehrten bildeten die Luther so widerwärtige „Herzoglich-Georgische Kanzlei und Schmiede". — Im Bauernkrieg hatte Georg lange genug ein gemeinsames Vorgehen befürwortet, bis er endlich mit dem Landgrafen Philipp und dem Herzog von Braunschweig zunächst gegen Münzers Schaaren zog, welche am 16. Mai 1525 bei Frankenhausen nicht sowohl geschlagen als erbarmungslos niedergemacht wurden. Wie nahe dem Herzog aber das Erbarmen mit den verführten Leuten lag, zeigen seine Aeußerungen gegen den gefangenen Münzer, während eine gleichzeitige Aeußerung seines Schwiegersohnes Philipp dessen grundverschiedene Gesinnung offenbarte. Philipps Gesinnung läßt begreifen, wie leicht es später dem Schwindler Otto von Pack fallen konnte, dem Landgrafen ein schreckliches papistisches Bündniß glaubhaft zu machen, welches durch Georgs Vermittlung 1527 zu Stande gekommen sei. Freilich hatte Georg selbst vorher einen Mißgriff gemacht, im guten Glauben, der Landgraf wie der Kurfürst von Sachsen seien seit dem Bauernkriege nicht mehr lutherisch gesinnt. Er hatte denselben nämlich die Erklärung mitgetheilt, über welche sich katholische Fürsten 1526 zu Dessau vereinbart hatten, um ihre Gebiete vor dem Lutherthum zu schützen. Auch an der Denkschrift an den Kaiser, welche zu Leipzig entworfen wurde und auf Mandate drang, damit das Kirchengut zurückgegeben und die geistliche Freiheit fortan respectirt werden sollte, hatte Georg hervorragenden Antheil; er war einer der Executoren der zu erhoffenden kaiserlichen Mandate.

Als zu Speier ein Ausschuß von acht geistlichen und weltlichen Fürsten zusammentrat für Erhaltung der alten Religion und Abstellung von Mißbräuchen, da sprach Georg in einer eigenhändig niedergeschriebenen Instruction seine Ueberzeugung aus, daß die größten Uebel der Kirche von weltlichen Fürsten hergekommen, indem sie ihre Angehörigen in die höchsten geist-

lichen Stellen und Würden hineingedrängt hätten, ohne Bedenken in der Wahl der Mittel und ohne jede Rücksicht auf die Tauglichkeit der Betreffenden; von solchen Mißbräuchen spräche man aber so wenig als von den ausgelaufenen Mönchen und Nonnen und von den weibersüchtigen Geistlichen. Im Jahre 1530 hatte der Kaiser weniger Unterstützung als je zu gewärtigen, von den weltlichen Ständen hielten gleich ihm nur der Kurfürst von Brandenburg und der Herzog von Sachsen alles weitere Disputiren über Glaubenssachen für unnütz; nur sie befürworteten strenge Maßnahmen, wurden aber im Fürstenrathe niedergestimmt. Im J. 1532 mußte der Franzosenkönig die Erfahrung machen, daß es doch noch einen deutschen Fürsten gäbe, der sich nicht durch Geld ködern lasse. Er bot dem Herzog Georg ein Jahrgeld von wenigstens 5000 Gulden an, wurde aber mit der Erklärung abgefertigt, der Herzog wolle niemandem verbunden und verpflichtet sein als seinem Herrn, dem Kaiser, und Gott. Im genannten Jahre kam der Nürnberger Religionsfriede zu Stande, laut welchem bis zum Concil oder bis zu einem neuen Reichstagsabschied in Sachen des Glaubens Keiner den Andern vergewaltigen sollte. Ob diesem Frieden soll Georg sammt dem Papste und dem König Ferdinand eine „unbeschreibliche Wuth" an den Tag gelegt haben. Für solche unbeschreibliche Wuth legt keine Thatsache Zeugniß ab, am wenigsten das Schutzbündniß, welches Herzog Georg mit anderen Fürsten im November 1533 zu Halle abgeschlossen; denn dieses Bündniß bezweckte lediglich den Schutz vor Gewaltthätigkeiten, welche sich die protestirenden Stände, entgegen den Bestimmungen der Reichstage wie des Nürnberger Friedens, fort und fort zu Schulden kommen ließen. Nur zu milde war der alternde Georg, wie unter Anderm sein Verhalten gegenüber dem abtrünnigen Bruder beweist. Frühzeitig war es Heinrichs Gemahlin gelungen, zwei Lutheraner in Mönchsgestalt auf die Kanzel des Domes zu Freiberg zu bringen, und nach langer Anstrengung setzte sie auch durch, daß ihr Gemahl Lutheraner wurde. Trotzdem erließ dieser noch Jahre hindurch lutherfeindliche Verordnungen. Nachdem Heinrich aber 1531 die Austheilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalten und den Gebrauch der Kirchenpostille Luthers zugelassen, trat er endlich 1536 offen als Lutheraner auf. Zu diesem Schritte hatten ihn Kursachsen und Kurbrandenburg ermuthigt, insbesondere aber auch der Ritter Anton von Schönberg. Diesen hatte Herzog Georg gezwungen, seine Güter zu veräußern und das Land zu verlassen; er ließ sich in Freiberg nieder, wurde rasch zur rechten Hand Katharina's und verstand es meisterlich, dem Herzog Heinrich den Vortheil klar zu machen, den die Verbreitung des lautern Evangeliums bringe. Der bisher nichts weniger als fromme Heinrich machte sich energisch daran, sich den Beinamen des „Frommen" zu verdienen. Fortan mußten die Pfarrer die Augsburger Confession, sowie die kurfürstlich sächsische Visitationsordnung befolgen und alles Volk im Lutherthum unterrichten; im Ländchen zog eine eigene Commission herum, um den letzten Rest katholischen Kirchenwesens zu vertilgen. Heinrich bethätigte immer mehr Lust, die eingezogenen Kirchengüter lediglich für seine Person zu verwenden und die vertriebenen Mönche und Nonnen mit ganz leeren Händen ausgehen zu lassen. Natürlich that Georg sein Mögliches, um den Bruder von solchem Beginnen abzubringen. Dieser entgegnete jedoch im salbungsvollen Tone jener Zeit: er habe seine Erkenntniß aus der heiligen Schrift und wolle nur eine Ordnung nach Gottes Wort machen; dazu treibe ihn sein Gewissen, bis zum Concil könne er nicht warten, weil Seelengefahr darauf stehe. Näher und immer näher rückte jetzt für Herzog Georg die Gefahr, daß sein so ungleichartiger Bruder Heinrich sein Erbe sein werde. Denn von neun oder gar elf Kindern, welche ihm Barbara von Polen geboren, starb eines nach dem andern. Im J. 1534 verlor er auch seine Gemahlin, und fortan ließ er sich den Bart nicht mehr scheeren, weßhalb er den Beinamen des Bärtigen erhielt. Schon 1537 entriß ihm der Tod auch seinen ältesten Sohn Johann, und dessen Wittwe Elisabeth hatte nichts Eiligeres zu thun, als in das Schloß Rochlitz zu ziehen und mit den Reformsüchtigen in Freiberg gemeinsame Sache zu machen. Herzog Georg aber wurde Mitglied des heiligen Bundes von Nürnberg, welcher behufs Aufrechthaltung des Nürnberger Friedens am 10. Juni 1538 auf die Dauer von elf Jahren zu Stande kam. Die Hauptstütze dieses Bundes, dem der Kaiser selbst wie dessen Bruder angehörten, war Georg, was nach dem Tode desselben sich schon 1540 nur zu klar herausstellte. Von all' den Kindern Georgs war außer der Landgräfin von Hessen nur noch Friedrich am Leben, der „dumme Prinz" genannt. Um diesem die Nachfolge zu ermöglichen, setzte der Vater einen Regentschaftsrath ein und vermählte den Prinzen mit einer Gräfin Elisabeth von Mansfeld. Doch schon vier Wochen nach der Hochzeit — am 26. Februar 1539 — starb auch Prinz Friedrich. Anläßlich der Beerdigung hatte Herzog Georg der Ritterschaft den Entwurf seines Testamentes gezeigt. Laut demselben sollten die Albertinischen Lande, falls Heinrich nicht wieder katholisch würde und der heiligen Liga beiträte, an den Kaiser als den obersten Lehensherrn zurückfallen, der Kaiser aber sollte dieselben dem König Ferdinand übertragen. Nur damit das Herzogthum Sachsen beim alten Glauben erhalten bleibe, erbot sich der greise Herzog, die Regierung an Heinrich oder dessen Sohn Moritz sofort abzutreten unter der einzigen Bedingung, daß sie dem Lutherthum entsagen würden. Der Bruder forderte Bedenkzeit, gab aber keinen Bescheid; er gehörte zu den Schmalkaldenern und wußte wohl recht gut, daß seine Bundesgenossen, Land-

graf Philipp voran, es vorzögen, die Liga zu sprengen und zunächst die Herzoge von Sachsen und Braunschweig sowie den Kurfürsten von Mainz aus ihren Gebieten gewaltsam zu vertreiben. Noch am 16. April 1539 hatte Georg Regierungsgeschäfte besorgt und Vorträge entgegengenommen. Da fühlte er sich unwohl und trank eine Arznei; nach der Abendmahlzeit aber wurde er plötzlich von heftigen Schmerzen befallen. Am Morgen des 18. April las der Priester im Schlafgemache des Herzogs die heilige Messe und reichte ihm die Wegzehrung; bald darauf gab er seine Seele betend ihrem Schöpfer zurück. In Dresden entstand große Aufregung, weil man den Herzog wie seinen Prinzen Friedrich für vergiftet hielt; zu Freiberg dagegen verursachte die Todeskunde solchen Jubel, daß die Kranken unter dem Hofgesinde plötzlich genasen. Man mochte gar wohl wissen, Georgs Testament sei ohne Unterschrift geblieben, und Heinrich somit Herr der Albertinischen Lande geworden. Zwar wohnte dieser der Beisetzung seines Bruders im Dome zu Meißen bei, entfernte sich aber beim Beginn der Todtenvigilie und ließ sich im Schlosse von seinem Hofprediger vorpredigen. Eine Todtenfeier erhielt der Verewigte nicht, weil Heinrich auf Anrathen des Kurfürsten von Sachsen diese verhinderte. Georgs Beamte und Diener wurden sofort entlassen, und das Land ward mit lutherischen Predigern überschwemmt. Luther selbst kam nach Leipzig und predigte am Pfingstfeste. Die in ihrer Mehrzahl keineswegs katholisch gesinnten Landstände begehrten auf dem Landtage zu Chemnitz im J. 1539, man möge den Schimpfereien von den Kanzeln herab wider den verstorbenen Herzog ein Ziel setzen und die lästernden Prediger bestrafen. An ihren neuen Herrn aber erließen sie folgende Aufforderung: „Weil die Lande durch Herzog Georg mit Hilfe und Rath der Landstände allzeit in Gehorsam und Gnade des Kaisers und Königs, auch in Wohlfahrt und Frieden unter sich selbst und gegen die Nachbaren gehalten worden, so bäten sie, Herzog Heinrich wolle dießfalls den Fußstapfen seines Bruders folgen und das Regiment mit Rath der Stände und nicht Anderer, welche die Bürde nicht trügen, führen, und daß sie bei voriger Wohlfahrt blieben.“ Dieß war das letzte Zeugniß für einen Fürsten, welcher sogar von dem sonst so kühlen Fr. Chr. Schlosser als „blindfanatisch und mönchisch-abergläubisch“ verunglimpft wurde. (Vgl. Hist.-pol. Blätter XLVI, 260 ff.; Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes II. III; Sitz.-Berichte der Wiener Akademie XC, 397 ff., 1878.) [Hägele.]

Georg Scholarius, s. Gennadius II.

Georg Syncellus, byzantinischer Geschichtschreiber des 8. Jahrhunderts, hat seinen Beinamen von seiner Stellung, da er das Amt eines Syncellen (s. d. Art.) beim Patriarchen Tarasius (785—806) bekleidete. Er gehörte dem Mönchsstande an; sein Zeitgenosse Theophanes nennt ihn ἀββᾶς καὶ σύγκελλος (Prooem. hist.). Goar und Allatius vermuthen, er sei von vornehmer Geburt gewesen, da man bloß Männer höherer Abkunft zu Syncellen ernannt habe; doch dürfte sich letzteres nicht immer erweisen lassen. Mannigfach identificirte man Georg Syncellus mit einem Georg von Cypern, dessen Name 754 auf einem iconoclastischen Conciliabulum anathematisirt, auf dem Concil von Nicäa 787 dagegen ehrend erwähnt wurde (Hard. IV, 437). Leo Allatius wies aber die Identificirung beider als grundlos nach (De Georgiis bei Fabricius, Bibl. gr. X, 631 sq.). Das Werk, welches den Namen des Geschichtschreibers der Nachwelt überlieferte, führt den Titel ἐκλογὴ χρονογραφίας. Es sollte die Geschichte von Anfang der Welt bis auf die Zeiten des Verfassers erzählen; Syncellus war aber erst bei dem Regierungsantritt Diocletians angelangt, als ihn der Tod wegraffte. Von da an führte sein Freund Theophanes die Erzählung weiter. Syncells Chronographie gründet sich hauptsächlich auf Eusebius' Chronicon. Aus diesem und damit zugleich aus Julius Africanus hat er Vieles in sein Werk übertragen, weßhalb auch Scaliger bei seinem Versuch, den griechischen Text des Chronicon herzustellen, sein Werk hauptsächlich benutzt hat. Das ganze erste Buch des Chronicon nach Scaligers Herstellung ist aus Fragmenten zusammengesetzt, welche Syncellus aufbewahrt hat. Noch von vielen andern verlorenen Schriften finden sich Bruchstücke von ihm aufbewahrt, und es ist deßhalb sehr zu bedauern, daß die Codices dieses Buches mit so vielen Lücken und so verderbtem Texte auf uns gekommen sind. Vorzüglichen Fleiß verwandte er auf Herstellung der Chronologie, wie sein Freund und Fortsetzer Theophanes ausdrücklich bemerkt: τοὺς δὲ χρόνους ἐν πολλῇ ἐξετάσει ἀκριβολογησάμενος καὶ συστήσας, ὡς οὐδεὶς ἄλλος τῶν πρὸ αὐτοῦ (in prolog. chronograph.). Seine Verdienste in dieser Beziehung hat Scaliger (Thesaur. temporum), der ihm besonders einige harte, ungerechtfertigte Ausstellungen an Eusebius' Werke sehr übel nahm, allzusehr heruntergesetzt, wie schon Goar in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Chronographie und neuerdings Bredow in seiner Dissertat. de Syncelli chronographia (vor dem zweiten Bande der Dindorf'schen Ausgabe im Corpus scriptor. hist. Byzant., Bonnae 1829) bemerkt haben. Doch tadelt Bredow an ihm seine trockene, rein chronistische Zusammenstellung, seinen Mangel an Ordnung und Maß, woher es komme, daß er aufnehme, was er irgendwie Bemerkenswerthes in diesem oder jenem Buche gelesen, in wenigen Worten ganz verschiedene Thatsachen zusammenfasse und vermische, sich in der Anordnung des Stoffs bloß durch Gleichzeitigkeit oder Gleichartigkeit der Gegenstände bestimmen lasse, u. s. f. Als leitendes chronologisches Datum nimmt Syncellus die Geburt Christi, die er in's Jahr 5500 nach Erschaffung der Welt setzt. Bei seinen weiteren Berechnungen dient ihm die heilige

Schrift als entscheidende Norm, der er die chronologischen Daten der Profanschriftsteller alle unterwirft. Hie und da fügt er auch Daten und Erzählungen aus apocryphen Büchern ein. Das Alte Testament benutzt er streng nach der griechischen Version und tadelt nicht ohne Leidenschaft diejenigen, die verwarfen, was im hebräischen Text fehlte. (Vgl. darüber, über seine Quellen, seine Chronologie ꝛc. die angeführte Abhandlung von Bredow 22 sqq.) Die erste Ausgabe der Chronographie besorgte mit der einleitenden Vorrede der gelehrte Dominicaner Goar (Graece et Lat. cum notis Paris. 1652, Venet. 1652). Neue Ausgabe von Dindorf in dem erwähnten Corpus scriptor. hist. Byzant. (Vgl. Fabricii Biblioth. graec. VI et X, alt. ed. XII; Pagi, Crit. in Baron. ad an. 792, n. 8; ad an. 754, n. 20.) [Kerker.]

Georg von Trapezunt gehört zu den griechischen Gelehrten, welche im 15. Jahrhundert in Italien lehrten. Obgleich im J. 1395 zu Creta geboren, nahm er später den Beinamen von Trapezunt an, weil seine Familie aus letzterer Stadt stammte. Im J. 1420 kam er nach Venedig, erhielt darauf eine Lehrstelle zu Vicenza, ward durch die Eifersucht Guarini's wieder daraus vertrieben, gab darauf in den Jahren 1433 und 1434 zu Venedig, seit 1442 zu Rom Unterricht in der griechischen Sprache, in der Philosophie und Beredsamkeit, wurde von Eugen IV. und noch mehr von Nicolaus V. unterstützt, gerieth aber mit Bessarion (s. d. Art.), Pletho und anderen gelehrten Griechen wegen seiner Vorliebe für die aristotelische Philosophie und seiner Angriffe auf die platonische, auch wegen seiner willkürlichen Uebersetzung des platonischen Werkes von den Gesetzen in arge Mißhelligkeit, und verlor in Folge davon wiederholt seine Stelle. Später ernannte ihn sein Schüler Papst Paul II. zum päpstlichen Abbreviator. Nicht lange, so wurde er plötzlich in der Engelsburg gefangen gesetzt, aber nach drei Monaten als unschuldig wieder entlassen. In den letzten Jahren seines Lebens war er geistesschwach, eigentlich aberwitzig, und starb im J. 1486 in einem Alter von 91 Jahren. Georg von Trapezunt ist der Verfasser sehr vieler, nur theilweise gedruckter und zerstreut erschienener Schriften; insbesondere übersetzte er manche Werke der griechischen Kirchenväter, z. B. die Commentarien des hl. Cyrillus über Johannes, die Praeparatio evangelica des Eusebius ꝛc. in's Lateinische. Er nahm auch an den Unionsangelegenheiten jener Zeit einigen Antheil, indem er dem Kaiser Johann Paläologus rieth, nicht an die Basler, sondern an Eugen IV. sich anzuschließen, und zwei Schriften über den Ausgang des heiligen Geistes (gegen die griechisch-schismatische Ansicht) veröffentlichte. Sie finden sich im ersten Bande der Graecia orthodoxa von Allatius. (Vgl. Leo Allatius, De Georgiis, bei Fabricius-Harles, Bibl. graeca XII, 70 sqq.; Brucker, Hist. crit. Philos. IV, 65.) [v. Hefele.]

Georgis, s. Joristen.

Georgius Venetus, s. Zorzi.

Geramb, Maria Joseph (früher Ferdinand Baron von Geramb), Generalprocurator des Trappistenordens, Sprößling einer adeligen Familie Ungarns, wurde 1770, nach anderen Angaben 1773 geboren. Er wuchs in glücklichen äußeren Verhältnissen auf und kam als 18jähriger Jüngling nach Italien; hier suchte er den Becher jedes Vergnügens zu leeren und verlor Gott und sich selbst. Im J. 1805 focht er an der Spitze eines ungarischen Corps gegen die Franzosen; 1807 suchte er durch feurige Flugschriften die Oesterreicher für ihr Kaiserhaus zu begeistern und wollte dann in Spanien die Zwingherrschaft des ersten Napoleon bekämpfen. Als er sich aber nach London begab, um Mittel zur Errichtung eines Freicorps zu erhalten, gerieth er in Schulden und mußte flüchtig werden. Da er der französischen Polizei als kühner Parteigänger wohl bekannt war, wurde er bei seiner Landung zu Husum in Schleswig verhaftet; man transportirte ihn nach Vincennes, und erst die Siege der Verbündeten gaben ihm die Freiheit zurück. Vincennes ward die Wiege seiner religiös-sittlichen Wiedergeburt; der mitgefangene Bischof von Troyes half ihm seine Seele retten. Nachdem er im doppelten Sinne des Wortes frei geworden war, trat Geramb 1816 in dem Kloster Port-du-Salut bei Laval in den Trappistenorden. In welchen Klöstern er bis 1830 gelebt, ist ziemlich gleichgültig; das Büßerleben des Trappisten ist allüberall dasselbe, und alle Schriften des ehemaligen Soldaten, dessen hervorstechendste Charakterzüge eine von Ehrgeiz stark durchdrungene Vaterlandsliebe und soldatische Tapferkeit gewesen, durchglühte nunmehr die Liebe zu Christus und dessen Weltkirche. Beim Ausbruche der Julirevolution befand sich Geramb auf dem Oelberge bei Mülhausen im Elsaß. Die Kirche wurde geschlossen, die Mönche mußten ihre Tracht ablegen, die Nichtfranzosen unter denselben wurden über die Grenze geschafft; mit den Trappistinnen wurde ebenso verfahren. Laut Geramb war die Julireregierung an solcher Gewaltthat unschuldig; dieselbe soll von fanatischen Protestanten und Freimaurern ausgegangen sein, welche keinerlei Auftrag dazu besaßen. Er fand ein Asyl bei den Cisterciensern von Sanct Urban im Kanton Luzern. Reisen zu den Sesselherren in Bern, um den Trappisten die Erlaubniß zu gemeinsamem Leben in der Schweiz zu erwirken, waren ohne Erfolg. Nachdem Geramb wiederholt krank gewesen, überschritt er im August 1831 den Gotthard, um nach Jerusalem zu wallfahren. Im heiligen Land traf er Krieg, Pest und Greuel der Verwüstung. Vom Christmonat 1831 bis zum Mai des folgenden Jahres betete er in Jerusalem und Bethlehem, in Nazareth und Damascus; auch von den Höhen des Carmel und Sinai schaute er auf das Heimatland des Christenthums hinab. Hierauf zog er nach Aegypten

und hatte im Christmonat 1832 und ebenso im Juni 1833 Audienzen bei Mehemed Ali. Im September 1833 umfingen ihn wiederum die Mauern seines Asyles. Bald hierauf erlaubte Louis Philipp den Trappisten die Rückkehr nach Frankreich, und nicht lange dauerte es, so wurde Geramb zum General-Procurator seines Ordens erwählt. Geramb ist besonders als Schriftsteller bekannt geworden. Fast noch mehr Ruhm, als die Beschreibung seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem, hat ihm die Darstellung seiner ersten Reise von La Trappe nach Rom eingetragen; er machte dieselbe 1837, und als er sie gerade zehn Jahre später wiederholte, starb er am 15. März 1848 in der ewigen Stadt. — Le Pélerinage à Jérusalem et au Mont Sinai, 3 vols., Paris 1836, 12e éd. 1874 (deutsch von Brug, Augsb. 1837 u. ö.), sowie Le Voyage de la Trappe à Rome, Par. 1838 (deutsch von Thum, Augsb. 1839; von Deutschmann, Aachen 1839, Regensb. 1839) sind Gerambs namhafteste Schriften. Bezüglich der Schriften über Palästina hat man Geramb mit Chateaubriand verglichen und sein Buch hinsichtlich der Schreibart sowie der historischen topographischen Treue als ein Meisterwerk gepriesen. Hierzu kann man zwei Bemerkungen machen. Erstens ist die Frömmigkeit des Trappisten trotz eines Anfluges von Eitelkeit doch von der Schaustellung und Gespreiztheit des edeln Vicomte weit entfernt; höchstens dürfte das viele Weinen zu dem Bilde des alten Soldaten nicht recht passen. Zweitens ist Geramb von topographischen und historischen Versehen ebenso wenig frei, wie Chateaubriand (s. Hist.-pol. Blätter XXXVI, 708). In der „Reise von La Trappe nach Rom" entwirft Geramb ein interessantes Bild des römischen Hofes unter Gregor XVI. und des Vaticans, belehrt über die Cardinalcongregationen, großen Kirchenfeierlichkeiten, öffentlichen Anstalten Roms u. s. f. Das Hauptverdienst des Buches aber bestand darin, daß es zum ersten Male die Welt aufmerksam machte auf die ebenso zahlreichen als vielseitigen Anstalten christlicher Liebe und Barmherzigkeit für die Armen, sowie für den Unterricht der Jugend und des Volkes, welche die Hauptstadt der Christenheit gleichfalls auszeichnen. Von anderen Schriften mögen als unübersetzt: Lettres à Sophie, Paris 1814; als übersetzt: Ein Andachtsbuch, herausgegeben von Scheuerecker, Regensb. 1841; Briefe an Eugen über das heilige Abendmahl, herausgegeben von Spitz, Straßb. 1838; Betrachtungen über die letzten Dinge, Aachen 1847, erwähnt werden. [Hägele.]

Gerara (גְּרָר, LXX und Joseph. Γέραρα), Grenzort der Canaaniter (Gen. 10, 19), im Süden zwischen Kades und Sur (Gen. 20, 1), Residenz des Philisterkönigs Abimelech (Gen. 20, 2; 26, 1). König Asa verfolgte die Cuschiten bis Gerar (2 Par. 14, 13. 14). Nach Hieronymus war es von Jerusalem drei Tagreisen entfernt. Constantin erbaute hier ein Kloster (Sozom. 6, 32); ein Bischof von Gerar war auf dem Concil von Chalcedon. [König.]

Gerardus, s. Gerhard.

Gerasa ist der von der Vulgata Matth. 8, 28. Marc. 5, 1. Luc. 8, 26. 37 adoptirte Name einer Stadt, deren Bewohner in den griechischen Handschriften neben Γερασηνοί auch Γαδαρηνοί, Γαζαρηνοί und Γεργεσαῖοι genannt werden. Das an diesen Stellen erwähnte Ereigniß kann aber unmöglich in der Nähe des alten, bei Josephus (Antt. 13, 15, 5 und B. Jud. 1, 4, 8; 2, 18, 1) erwähnten Gerasa geschehen sein; denn diese bedeutende Stadt, deren Ruinen noch heute Djerasch heißen und wiederholt beschrieben worden sind, lag dafür zu weit südöstlich vom See Genesareth in Galaad, unfern vom Jabbok (s. Ritter, Erdk. XV, 375 ff. 1052 ff.; de Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte, Paris 1871, pl. 50—57; Palest. Explor. Fund 1882, 218). Schwierig ist es auch, die Heilung der Dämonischen im Gebiete von Gadara geschehen zu denken; denn diese ebenfalls bedeutende Stadt, welche Josephus (Antt. 13, 13, 3 u. ö.) erwähnt, lag noch südlich vom Jarmuk, an der Stelle des heutigen Um-Keis oder Mkês, und hat ihr Gebiet wohl nicht über das Flußthal hinaus bis weit am See Genesareth hinauf erstreckt. Demnach wird man die Stätte des erwähnten Wunders wohl an einer Stelle suchen müssen, welche heute durch ein Dorf Djirse oder Kerza bezeichnet ist und etwa in der Mitte vom Ostufer des galiläischen Meeres liegt. Dieß scheint der Ort zu sein, welcher im Onomasticon des Eusebius Γέργεσα heißt und ausdrücklich als Stätte des in Rede stehenden Wunders bezeichnet ist. Den Abschreibern lag es nahe, diesen Namen mit den in den ersten christlichen Jahrhunderten bekannten und berühmten Namen Gerasa und Gadara zu verwechseln, zumal da bloß vom Gebiete der betreffenden Stadt die Rede ist. (S. Rieß, Biblische Geogr., Freiburg 1872, 24; Böttger, Topogr.-histor. Lexikon zu den Schriften des Fl. Jos., Leipzig 1879, 120. 133; Schanz, Comm. über das Evangelium des hl. Matthäus, Freib. 1879, 263 f.; Palest. Explor. Fund 1882, Karte zu S. 215.) [Kaulen.]

Gerberon, Gabriel, Mauriner, ein eifriger Parteigänger des Jansenismus, war geboren zu St. Calais, einer Stadt in Nieder-Maine, am 12. August 1628. Nachdem er seine Studien bei den Oratorianern in Vendôme gemacht, trat er in die Benedictinerabtei St. Melaine zu Rennes ein und legte am 11. December 1649 die Gelübde ab. Seine theologischen Studien machte er hierauf im Kloster Mont St. Michel, erhielt 1655 die Priesterweihe und wurde dann als Lehrer der Philosophie und später der Theologie in Bourgeuil, St. Denis und zuletzt in Compiegne angestellt. Schon hier klagte man über seine Lehrweise; denn er lehrte, wie Tassin beschönigend erzählt, mehr im Anschlusse an die heilige Schrift und die Väter, als nach der Weise der Scholastiker, was schwerlich anders zu deuten sein wird, als daß er mit Hintansetzung der kirchlichen Lehrart und besonders der von

den Jansenisten als Pelagianer verschrieenen Scholastiker die schroffe Gnadenlehre, wie sie die Neuerer dem hl. Augustin unterstellten, vorgetragen. Von Compiegne wurde er 1663 in die Abtei Couture bei Mans und endlich auf Anordnung des Generalcapitels nach St. Germain des Prés 1666 versetzt. Hier arbeitete er eifrig in der Seelsorge, aber auch in jansenistischer Literatur; es erschien sein Miroir de la piété chrétienne, ein Werk voll der schroffsten jansenistischen Grundsätze, das von vielen Prälaten censurirt, von ihm aber auf's Hartnäckigste vertheidigt wurde. Da er zugleich über die Gegner des Jansenismus die bittersten Urtheile laut werden ließ, versetzten ihn die Obern, um ein strafendes Einschreiten zu verhindern, 1672 nach Argenteuil und 1675 nach Corbie. Hier mischte er sich, was ihm allerdings zur Ehre gereicht, in die Streitigkeiten über das Jus regale und sprach sich entschieden gegen die Prätensionen der Krone aus; ebenso eiferte er im Verein mit seinem Ordensgenossen Delfau (s. d. Art.) gegen das Unwesen der Commendataräbte. Als seine Theilnahme an der Abfassung des Buches L'Abbé commendataire (Col. 1673) bekannt wurde, sollte er verhaftet werden. Er flüchtete nach den Niederlanden und lebte unter dem Namen Augustin Kergré zuerst in Delft, wo er mit Arnauld zusammentraf, dann in Rotterdam bei Hugo Gael, einem ihm befreundeten Pfarrherrn. Der Bischof de Neercassel, apostolischer Vicar von Holland, war ihm sehr günstig; im Auftrag desselben verfaßte Gerberon hier mehrere Controversschriften gegen Jurieu und andere protestantische Theologen. Neercassels Nachfolger Codde war, wie nicht anders von diesem Manne zu erwarten, ihm gleichfalls sehr gewogen. Um das J. 1690 ging Gerberon nach Brüssel, entweder weil das Klima in Rotterdam ihm nicht zusagte, wie Tassin will, oder im Auftrag von Codde's Generalvicar, wie der Necrolog von Port-Royal berichtet (Supplément au Nécrologe de P. R. 1735). Zu Brüssel lebte er in einem nur Wenigen bekannten Versteck, in nächster Verbindung mit Quesnel (s. d. Art.), dem jetzigen Haupt der Secte, und überschwemmte im Vereine mit den Männern der Clique Frankreich und die Niederlande mit jansenistischen Schriften (s. das Verzeichniß bei Tassin I, 524, deutsche Ausg.). Er trug darin, wie es seiner mehr offenen Natur entsprach, den crassesten Jansenismus ohne alle Schminke vor; Christus sei nicht für alle Menschen, nur für die Prädestinirten, gestorben, es gebe keine bloß zureichende Gnade, mit deren Hilfe die Sünder, so sie nur anders wollten, sich bekehren könnten. Dieses Thema handelte er stets von Neuem ab und zwar in einer so plumpen Weise, daß man unter dem weltklugeren Theil der Jansenisten sich alles Ernstes mit dem Gedanken trug, gegen ihn zu schreiben und seine Schriften zu desavouiren. Doch hatte man ihn in vieler Beziehung nothwendig, und nach Außen hin durfte man keine Uneinigkeit zeigen. Erzbischof Precipiano von Mecheln konnte endlich mit gutem Gewissen dem Unwesen nicht mehr zusehen. Am 30. Mai 1703 erschienen seine Officialen in Gerberons Versteck und führten ihn in's erzbischöfliche Gefängniß, „ohne vorher Erkundigungen eingezogen, ohne Urtheil abgefaßt zu haben", als ob nicht Alles weltkundig gewesen wäre. Wie sehr überdieß eine Untersuchungshaft nothwendig gewesen, zeigte die baldige Flucht Quesnels, der ebenfalls verhaftet worden war. Am 24. December wurde dem Mauriner das Urtheil verkündigt, er sei als hartnäckiger Vertheidiger des Jansenismus, als obstinater Ungehorsamer gegen den apostolischen Stuhl, als Verfasser von Schmähschriften gegen Papst und Bischöfe, als kirchlicher Aufwiegler rc. aus der Diöcese zu verweisen und seinen Obern auszuliefern. In Amiens aber nahm ihn der weltliche Arm in Empfang und hielt ihn auf der Feste mehrere Jahre gefangen. Nachdem er, allerdings mit verfänglicher Clausel, das Formulaire unterschrieben, durfte er, auf Verwenden des ihm günstig gesinnten Bischofs Feydeau von Amiens, wieder Messe lesen. Zwei Jahre später wurde er nach Vincennes geführt; hier unterschrieb er endlich auf Andringen des Cardinals Noailles das Formulaire und retractirte alle seine jansenistischen Irrthümer. Hierauf in Freiheit gesetzt, wiederholte er, wie Picot (Biogr. univ. s. v.) und Feller (Dict. hist. s. v.) berichten, zu St. Germain des Prés in aller Freiheit seine Retractation und starb in tiefer Reue über das langjährige der Kirche gegebene Aergerniß am 29. März 1711. Tassin und noch ausdrücklicher der Necrolog von Port-Royal dagegen behaupten, er habe seine Retractation theilweise zurückgenommen. Von den vielen ihm beigelegten Schriften führt Tassin 111 als ächt auf. Zu nennen sind: 1. Apologia pro Ruperto Abbate Tuitiensi, in quo de Eucharistica veritate eum catholice sensisse etc. demonstrat vindex Fr. Gerberon, Paris 1669. Die Schrift ist gegen die Behauptung des Salmasius und anderer Protestanten gerichtet, als lehre Rupert von Deutz (s. d. Art.) bloß eine figürliche Gegenwart im Abendmahl. 2. Acta Marii Mercatoris, S. Augustini E. D. discipuli, cum notis Rigberii (pseudon.) theol. etc., Bruxellis 1673. 3. S. Anselmi Cantuar. Archiep. opp., nec non Eadmeri etc. historia novorum et alia opusc., Par. 1675. 4. S. Anselmus per se docens (seine Aussprüche über die Gnade), Delft. 1692. 5. Mich. Baji, celeberrimi in Lovan. Academia theologi, Opp., Colon. 1676. Beigegeben sind die päpstlichen Bullen und andere dessen Sache betreffenden Actenstücke, sowie auch mehrere unedirte Opuscula des Bajus. 6. Histoire générale du Jansénisme, contenant ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas etc., par M. l'Abbé *, 3 tom., Amsterdam 1700. Es ist dieß eines der wenigen Werke Gerberons, welche der Vergessen-

heit entronnen sind; es kann, obwohl natürlich mit der gewöhnlichen Parteilichkeit geschrieben, jetzt noch wegen mancher Notizen, die es mittheilt, benutzt werden. 7. Endlich übersetzte er das berüchtigte Buch des deutschen Rechtsgelehrten Widenfeldt Monita salutaria B. V. Mariae ad indiscretos cultores suos, Gandavi 1673, in's Französische als Avis salutaire de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets. Die Mutter des Herrn tritt darin redend auf, verbietet den Gläubigen, vor ihren Bildern Lichter zu brennen, ihre Bildsäulen zu schmücken, sie als Mutter der Barmherzigkeit zu begrüßen, die Ehre, die man Maria als Maria erweise, sei nichtswürdig und eitel u. s. w. Es gehörte die ganze Parteileidenschaft eines Jansenisten dazu, um ein solches Buch zu übersetzen, um so mehr, als Gerberon in seiner 8. Histoire de la Robe sans couture de notre Seigneur J. Chr., qui est révérée dans l'église des Relig. Bénédict. d'Argenteuil etc., Par. 1676, sich nichts weniger denn hyperkritisch gezeigt hatte. Aber die innige Verehrung der Mutter Gottes war überhaupt seiner Partei ein Dorn im Auge. (Vgl. Tassin, Gelehrtengeschichte von St. Maur, deutsche Ausgabe Frankfurt 1773, I, 505 ff.; Supplément au Nécrologe de l'Abbaye de N. D. de Port-Royal-des-Champs, Amst. 1735, I, 498 ss.; Causa Quesnelliana etc., Brux. 1704.) [Kerker.]

Gerbert, s. Sylvester II.

Gerbert, Martin, Freiherr von Hornau, Abt des Benedictinerstiftes St. Blasien, wurde geboren den 12. August 1720 zu Horb am Neckar. Nachdem er seine ersten Studien in den Schulen zu Ehingen a. d. Donau, in Freiburg im Breisgau und in Klingenau im Aargau vollendet hatte, begab er sich im J. 1736 in das Benedictinerstift St. Blasien im Schwarzwald. Nach kurzem Noviciat wurde er hier am 28. September 1737 zur Profeßablegung zugelassen und empfing am 30. Mai 1744 die Priesterweihe. Hierauf wurde ihm eine Professur der Philosophie und später der Theologie übertragen; diese Aemter bekleidete er zehn Jahre lang. Auch die Klosterbibliothek wurde seiner Aufsicht unterstellt; hiermit bekam er einen willkommenen Anlaß, auf dem Gebiete der Kirchen- und der Profangeschichte, sowie der Geschichte der Musik und der Liturgie des Mittelalters eingehende Studien zu betreiben. Um seine Kenntnisse zu erweitern, unternahm er in den Jahren 1759—1762 Reisen nach Frankreich, Deutschland und Italien und durchforschte überall die Bibliotheken der bedeutendsten Klöster und Stifte. In Bologna wurde er mit dem bekannten P. Giambattista Martini befreundet, der damals gerade mit der Abfassung seiner Storia della Musica (3 voll., Bologna 1757—1781) beschäftigt war. „Ich erstaunte," bemerkt Gerbert in seiner Reisebeschreibung, „über die von dem fleißigen Manne gesammelte Zahl von 17 000 Namen solcher, welche über lehrende und ausübende Tonkunst geschrieben hatten. Nichtsdestoweniger aber, ohne Ruhmsucht gesagt, habe ich demselben aus meiner meistens in deutschen Bibliotheken gemachten Sammlung noch mehrere Verfasser an die Hand gegeben, deren Schriften nach meinem Dafürhalten besser zur Sache dienen konnten, als manches aus seinem eigenen Vorrathe, denn wir verglichen unsere Schätze und theilten sie einander mit." Von den großartigen Entdeckungen, welche Gerbert auf seinen Reisen gemacht hatte, gibt die Reisebeschreibung Iter alemannicum, accedit italicum et gallicum, S. Blas. 1765 (2. Ausg. 1773, deutsch von J. L. Köhler, Ulm 1767) eingehende Auskunft. Im J. 1762 veröffentlichte Gerbert einen Prospectus, in welchem er seine Absicht, eine Geschichte der Kirchenmusik zu schreiben, kund gab und um Beiträge bat. Seine Ernennung zum Fürstabt von St. Blasien im J. 1764, welche ihm mancherlei neue Arbeiten und Sorgen brachte, sowie der Brand des Klosters im J. 1768, der auch die Bibliothek zerstörte, verzögerte die Herausgabe des genannten Werkes. Dasselbe erschien endlich im Jahre 1774 in zwei Quartbänden unter dem Titel De Cantu et Musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus, Typis San-Blasianis 1774. Die fleißigen Forschungen auf dem Gebiete der Musikgeschichte hatten Gerbert mit einer großen Anzahl von Handschriften über mittelalterliche Musik bekannt gemacht. Er publicirte diese Tractate in seinem dreibändigen Werke Scriptores ecclesiastici de Musica sacra potissimum. Ex variis Italiae, Galliae et Germaniae codicibus manuscriptis collecti et nunc primum publica luce donati, Typis San-Blasianis 1784. Diese Sammlung sowohl wie das oben genannte Werk De cantu et musica sacra sind für die musikgeschichtliche Forschung der spätern Zeit grundlegend geblieben. Obwohl in der neuern Zeit damit begonnen wird, kritische Ausgaben der alten Tractate zu veranstalten, und mancherlei irrthümliche Angaben Gerberts richtig gestellt werden, so bleibt ihm doch das Verdienst, hier zuerst Bahn gebrochen und Licht in das dunkle Gebiet der mittelalterlichen Musikgeschichte gebracht zu haben. Außer den genannten Werken sind für die Geschichte der Liturgie und Kirchenmusik noch von Bedeutung Vetus liturgia alemannica, disquisitionibus praeviis, notis et observationibus illustrata, 3 partes in 2 voll., S. Blas. 1776, ferner Monumenta veteris liturgiae Alemannicae, 2 voll., ib. 1777—1779. Ueber die theologischen Schriften Gerberts äußert sich sein Freund Klüpfel, Professor der Dogmatik an der Freiburger Hochschule, folgendermaßen: „Kaum gibt es in der ganzen Gottesgelehrtheit eine Disciplin, worüber er nicht geschrieben, und aus all' diesen Schriften geht deutlich hervor, wie sehr er bemüht war, die der Theologie zukommende wissenschaftliche Würde neu zu beleben

und aus dem Zustande vielfacher Entartung und Verkümmerung nach Thunlichkeit zu befreien." Gerbert war der Begründer einer neuen theologischen Lehrweise. Um das Gebiet der theologischen Fachwissenschaften als einen systematischen Bau zur Anschauung zu bringen, stellte er eine förmliche Encyklopädie des theologischen Studiums dar in den zwischen 1757 und 1759 in St. Blasien erschienenen Principia theologiae. Dieses Werk besteht aus folgenden Theilen: Princ. theol. exegeticae (cum proleg. theologiae christ. univ. et Mantissa de traditionibus Ecclesiae arcanis, 1757; dogmaticae (juxta seriem temporum et traditionis ecclesiae), 1758; symbolicae (ubi ordine symboli apost. capita doctrinae explicantur), 1758; mysticae, ad renovationem interiorem, 1758; canonicae, 1758; moralis juxta principia et legem evang., 1758; sacramentalis (de septem sacramentis doctrina), 1759. — Die übrigen theologischen Schriften sind der Zeit nach folgende: Apparatus ad eruditionem theologicam, Friburgi 1754; Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia, ib. 1756; De recto et perverso usu theologiae scholasticae, S. Blas. 1758; De ratione exercitiorum scholasticorum, praecipue disputationum ... in rebus fidei, ib. 1758; Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas, ib. 1760; De potestate legitima ecclesiastica circa sacra et profana, ib. 1761; De communione potestatis ecclesiasticae inter summos ejus principes, pontificem et episcopos, ib. 1761; De christiana felicitate hujus vitae, ib. 1762; De radiis divinitatis in operibus naturae, providentiae et gratiae, Partes tres, ib. 1762; De aequa morum censura adversus rigidiorem et remissiorem etc., ib. 1763; De eo, quod est juris divini et ecclesiastici in sacramentis, praes. confirmationis, ib. 1764; De selectu theol. circa effectus sacramentorum, ib. 1764; De dierum festorum numero minuendo, celebritate amplianda, ib. 1765; De peccato in Spiritum Sanctum in hac et altera vita irremissibili. Accedit paraphrasis cum notis selectis in epist. S. Pauli ad Hebraeos, ib. 1765 (?); Praxis regulae S. Benedicti, ex gallica lingua versa, ib. 1773; Daemonurgia theologice expensa, ib. 1776; Solitudo sacra seu exercitia spiritualia, ib. 1787; Ecclesia militans, regnum Christi in terris in suis fatis repraesentata, 2 voll., ib. 1789; Nabuchodonosor somnians etc. Prodromus ecclesiae militantis, ib. 1789; Jansenisticarum controversiarum ex doctrina S. Augustini retractatio, ib. 1791; Observationes in saeculum Christi tertium et quartum, ib. 1793; De sublimi in evangelio Christi juxta divinam verbi incarnati oeconomiam, 3 voll., ib. 1793; De periclitante hodierno ecclesiae statu, praesertim in Gallia, ib. 1793. — Weitere historische Schriften: Taphographia principum Austriae, post mortem patrum M. Herrgott et R. Heer restituta, novis accessionibus aucta et ad haec usque tempora deducta, 2 voll., ib. 1772; De translatis Habsburgo-Austriacorum principum et eorum conjugum ex ecclesia Basiliensi et monasterio Königsfeldensi in monasterium S. Blasii cadaveribus, ib. 1772; Crypta San-Blasiana nova principum Austriacorum, translatis eorum cadaveribus ex Helvetia ad conditorium novum monast. S. Blasii in nigra sylva, ib. 1772 (andere Auflage 1785); Codex epistolaris Rudolfi I., Romanorum regis, ib. 1772; Pinacotheca principum Austriae, 2 voll., 1773; Historia nigrae sylvae, ordinis S. Benedicti coloniae, 3 voll., 1783 et 1784; De Rudolpho Suevico, comite de Rhinfelden, duce, rege etc., ib. 1785. — Gerbert starb am 13. Mai 1793 in St. Blasien. Er stellte bis zu seinem Tode an sich das Bild der Tugend und Arbeitsamkeit seines berühmten Ordens dar. (Vgl. Bader, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien. Ein Lebensbild aus dem vorigen Jahrhundert, Freiburg 1875.) [Bäumker.]

Gerbet, Philippe-Olympe, Bischof von Perpignan, der einflußreichste Theologe der ersten und zweiten sog. Lamennais'schen Schule, wurde aus einer angesehenen Familie am 5. Februar 1798 zu Poligny im burgundischen Jura geboren. Er besuchte das Colleg seiner Vaterstadt und trat 1812 in das große Seminar zu Besançon, wo er namentlich unter Leitung des Abbé Astier, eines entschiedenen Anhängers der Scholastik der alten Sorbonne, sich in der Philosophie und elementaren Theologie so sehr auszeichnete, daß er mit Schluß des Studienjahres 1817 als der erste unter den 450 Zöglingen das Seminar verließ. Im folgenden Jahre trat er in das Seminar von St. Sulpice ein, vertauschte es aber nach Jahresfrist wegen andauernder Körperschwäche mit dem Seminar der Missions étrangères und erhielt als dessen Zögling am 1. Juni 1822 durch den Erzbischof Quélen von Paris die Priesterweihe. Unter den ihm angebotenen Stellen zog Gerbet die zweite Aumonier-Stelle am Colleg Henry IV. vor, um mit seinem Herzensfreunde, dem Abbé de Salinis, dem ersten Aumonier des Collegs, sich dem Apostolate unter der noch in voltairianischen Traditionen aufgewachsenen studirenden Jugend zu widmen. Im Colleg Henry IV. entstand Ende 1822 das, was man die erste Lamennais'sche Schule (bis 1830) bezeichnet hat, d. h. die Verbindung Lamennais' (s. d. Art.) mit den beiden Aumoniers und einigen gleichgesinnten Freunden zur Vertheidigung der kirchlichen Auctorität gegen die rationalistische Zeitphilosophie und das neugallicanische Staatskirchenthum. Als hierauf Lamennais 1825 auf dem Landgute La Chesnaye zur Durchführung seiner Ideen eine Studien- und Priestercongregation gründete, war Gerbet der erste, welcher dem Rufe des „Meisters" folgte.

In die philosophisch-theologische Controverse, welche bald hierauf über den Sens commun entbrannte, griff Gerbet zu Gunsten Lamennais' mit zwei Controversschriften (Des doctrines sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la Théologie, 1826; Coup d'oeil sur la controverse chrétienne, 1828) und in einer synthetischen Schrift (Sommaire d'un système des connaissances, 1830) mit solchem Erfolg ein, daß er zeitweilig der Mittelpunkt der Controverse wurde (vgl. P. de Rozaven, Examen d'un livre de M. l'abbé Gerbet, intitulé: Des doctrines etc., 2e éd., Avignon 1833). So sehr Gerbet, selbst fränkelnd, unter der steigenden Verbitterung seines Meisters litt, welche nach und nach die Jünger verscheuchte, so hielt er doch an seiner Seite aus, bis Lamennais 1834 durch die Paroles d'un croyant sich für immer von der Kirche lossagte. Als nun Papst Gregor XVI. durch die Encyklica Singulari nos vom 25. Juni 1835 die Irrthümer Lamennais' genau bezeichnete und die Theorie des Sens commun und dessen Anwendung auf die Theologie verwarf, unterbreitete Gerbet alsbald dem Erzbischof von Paris den Widerruf alles dessen, was er zur Vertheidigung des Meisters hierüber geschrieben habe, und löste auch jede persönliche Verbindung mit Lamennais, als derselbe, offen in socialistische Bahnen einlenkend, mit Béranger fraternisirte.

Gerbet zog sich jetzt in das von seinem Freunde de Salinis gegründete Studienhaus zu Thieux zurück und lebte hier 1835—1839 dem Jugendunterricht und der Pflege der Wissenschaft. Er erscheint als der Begründer der neuern katholischen Apologetik, deren Ausbildung die Grundlage wurde für die sogen. zweite Lamennais'sche Schule, auch incorrect schon damals als die des katholischen „Liberalismus" bezeichnet. Seinen Beruf als Meister der neuen Schule hatte er schon zu La Chesnaye in den unvergleichlichen Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique (1829) und den Vues sur le dogme de la pénitence (zuerst in der Université catholique 1836, II, 5 ss.; später auch als Anhang zu den Considérations) dargethan. Die Schrift beruht auf dem Gedanken, daß der Glaube an die persönliche Gegenwart Gottes in der Welt und an seine unaufhörliche Wirksamkeit ein universaler und constanter sei, und daß die Eucharistie ihn allein verwirkliche. Neben der Apologetik lag ihm vor Allem die Wiederbelebung der philosophischen Studien am Herzen; im Gegensatz zur Lamennais'schen Esquisse d'une philosophie trat er Mitte 1834 mit Précis de l'histoire de philosophie hervor, einem Werke, welches freilich heute überholt ist, aber damals mit dem größten Beifalle begrüßt wurde. Wichtiger für die Außenwelt wurde Gerbets Bemühen, eine den neuen Anforderungen der Zeit und der Lage der Kirche entsprechende Presse in's Leben zu rufen. Die von ihm und de Salinis begründete Zeitschrift Mémorial catholique, später unter lebhafter Betheiligung Lamennais' erweitert durch die Revue catholique (15. Januar 1830), blieb bis zum Erscheinen des Avenir und des Correspondant (10. März 1829) das Hauptorgan der Katholiken für Wissenschaft und Literatur; sie wurde die erste mustergültige Revue Frankreichs und diente dem spätern Globe (s. d. Art. Französ. Literatur) zum Vorbilde. Auch den Bonnetty'schen Annales de philosophie chrétienne (seit 1830) stand Gerbet nahe; und als nach dem glänzenden Vorantritte des Avenir die Tagespresse auch in katholischen Kreisen nach der Julirevolution neuen Aufschwung nahm, war es wiederum Gerbet, unter dessen Patronat die Tribune catholique, der Spectateur, die belgische Union und vor Allem der von Abbé Migne gegründete Univers religieux (seit 1833) ihre Arbeiten begannen. Besonders letzteres Organ, dessen erster Artikel (La Toussaint, eine Vision von Gerbet) allgemeines Aufsehen erregte, sammelte von nun an die hervorragenden Schriftsteller der Lamennais'schen Schule. In der Tagespresse stand damals nicht, wie heute, das Tagesereigniß, sondern die Doctrin im Vordergrunde. Es darf darum nicht Wunder nehmen, wenn man hier eine ganze Reihe von gelehrten Forschungen Gerbets, z. B. über die Literatur des Mittelalters, über Alcuin (2. Februar 1835), oder gegen die damals auftauchenden ersten Bestrebungen für Frauenemancipation im Hinblick auf La sainte Vierge Marie, type de la femme régénérée (21. Januar 1835 ff.) behandelt findet. Ueberhaupt begann Gerbet im Gegensatze zur Saint-Simonistischen Schule dem Socialismus seine ernsteste Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ein Meisterstück ist der Aufsatz Catholicisme et décalogue (15. Juni 1835 ff.), worin er einen bewundernswerthen Abriß der gesammten katholischen Weltanschauung in apologetischer Form gibt. Aber alles das genügte seiner Thätigkeit nicht. Man stand in den großen Kämpfen um die Unterrichtsfreiheit. Im Gegensatz zu Belgien blieb den französischen Katholiken eine katholische Universität versagt; aber Gerbet beschloß, mit de Salinis auf dem Wege der periodischen Presse die Reform anzubahnen. Er gründete im Januar 1836 die von Guizot lebhaft begrüßte Université catholique, in welcher in fortlaufenbenden Aufsätzen (Cours), eingetheilt nach den Universitätsfacultäten (Facultés), die einzelnen Disciplinen von katholischem Gesichtspunkte aus bearbeitet werden sollten. In dem von Gerbet verfaßten Discours préliminaire liegt eine auf katholischem Standpunkte bis in's Detail der einzelnen Disciplinen durchgeführte Wissenschaftslehre vor. Der Discours hatte den für Frankreich seltenen Erfolg, dem Unternehmen in Frankreich selbst gleich zu Anfang 1600 Abonnenten zu sichern; dasselbe bestand 30 Jahre und veröffentlichte 40 Bände, bis dahin sicherlich die bedeutendste Kundgebung encyklopädischen Wissens von Seiten der Katholiken. Mit den Cours war eine in die lite-

rarische Bewegung der Zeit (die Krise der Romantik) tief einschneidende Revue littéraire verbunden, in der unter Anderm Gerbet gleich nach dem Erscheinen von Lamartine's Jocelyn auf den Abweg des Dichters und das unausbleibliche Ende seiner Poesie hinwies.

Ende des Jahres 1838 erwies sich die Gesundheit Gerbets als so sehr erschüttert, daß er, dem Drängen seiner Freunde nachgebend, ein südlicheres Klima aufsuchte und in Rom seinen Wohnsitz nahm. Die Frucht seines dortigen Einsiedlerlebens (1839—1849) ist das von Louis Veuillot am höchsten gestellte Rombuch (Esquisse de Rome chrétienne, 2 vols., Par. 1844—1850). Den Grundgedanken der Schrift gibt Gerbet selbst dahin an, daß er in der Erforschung der sichtbaren Wirklichkeit des christlichen Roms das Gepräge und sozusagen das Portrait seiner geistlichen Wesenheit suche. Was ihn in Rom fesselte, war jene unaussprechlich friedvolle Einsamkeit und begnadigte Seelsorgswirksamkeit (Familie de la Ferronnays, Graf de Bussières, A. Ratisbonne), welche er in dem spätern Dialogue entre Platon et Fénélon, nach Sainte-Beuve „das Meisterwerk" Gerbets, darlegte. Gregor XVI. und Pius IX. sahen Gerbets längeres Verweilen in Rom gerne; der erstere erinnerte ihn, als er ihm den ersten Band der Esquisse überreichte, an Lamennais und seine Wege. Das Christenthum als Ganzes, wiederholte der Papst, ist nur ein großes, dem großen Menschenbunde gezahltes Almosen. Mit Pius IX., dessen energische Vertheidigung in Bezug auf das Verfassungsstatut (15. März 1848) er in dem Esprit du statut fondamental de Pie IX ergriffen hatte, floh er nach Gaëta, und hier gelang es den dringenden Bitten des Erzbischofs Sibour von Paris, ihn zur Rückkehr nach Frankreich zu bewegen. Sibour übertrug ihm die Vorbereitung des ersten seit Jahrhunderten wieder gefeierten Provinzialconcils zu Paris (1849) und wollte ihm den Lehrstuhl der kirchlichen Beredsamkeit an der Sorbonne verleihen; Gerbet aber zog es vor, einem Rufe seines Freundes de Salinis, der inzwischen Bischof von Amiens geworden war, zu folgen. Amiens wurde 1849—1854 Gerbets neue Heimat. Mit wahrer Befriedigung nahm er nach Vollendung des zweiten Bandes der Esquisse seine unterbrochenen Arbeiten in der Université catholique wieder auf und zwar mit einer seiner Zeit vorauseilenden Darlegung der Rapports du Rationalisme avec le Communisme (Université catholique XXIX ss.). Hieran reihte sich eine Serie ähnlicher Arbeiten (die Conférences d'Alberic d'Assise) über die Lehren der Nationalökonomie vom christlichen Standpunkte. Für die in Amiens 1852 abgehaltene Provinzialsynode der Kirchenprovinz Reims war ihm der wichtige Auftrag geworden, eine Anzahl von Postulaten zu entwerfen, wodurch die seit der Revolution zerrüttete canonische Stellung des Clerus geordnet werden sollte. Gerbet hatte die Freude, daß Pius IX. durch die Encyklica Inter multiplices angustias (21. März 1853) diese Bahn der Reform billigte. Als dann Amiens mit den Reliquien der in Rom gemarterten hl. Theodosia aus Amiens beschenkt wurde, verherrlichte Gerbet die Uebertragung der Gebeine mit dem schönen Livre de sainte Théodosie (Amiens 1854). Auf Napoleons III. Vorschlag erhob Pius IX. Gerbet endlich am 16. April 1854 zum Bischof von Perpignan. Sein zehnjähriger Episcopat war für die Diöcese überaus segensreich. Weit über Frankreich hinaus wurde sein Name getragen, als er seit 1859 in vielen Broschüren sich gegen die italienische Politik Napoleons erhob und 1860 die berühmte Instruction pastorale sur les diverses erreurs du temps présent erließ, worin er, dem Syllabus vorgreifend, in 85 Propositionen unter 11 Rubriken die Hauptirrthümer begrifflich formulirte und verwarf. Pius IX. benutzte 1862 Gerbets Anwesenheit in Rom, um vor dem Episcopate dessen hohe Verdienste um die Kirche zu preisen. Nach seiner Rückkehr legte Gerbet noch einmal dem Clerus seine Anschauungen und inneren und äußeren Erfahrungen in Rom in der Conférence sur Rome (Perpignan 1863) in herrlichster Sprache dar; es war sein Testament. Er starb am 8. August 1864, eben beschäftigt, Renans „Taschenspielerei mit der Gelehrsamkeit" gebührend aufzudecken (Stratégie de M. Rénan, 1865).

Da Gerbet selbst sich weder dazu verstehen wollte, Aufzeichnungen über seine Stellung zur Lamennais'schen Schule zu machen, noch auf eine Sammlung seiner Briefe und Schriften bedacht war, so ist eine abschließende Würdigung seines theologisch-philosophischen Wirkens noch nicht möglich. Die vielen biographischen Skizzen von Veuillot, Aubineau, Gautier, Besson, Fèvre besitzen nur geringen wissenschaftlichen Werth. Das Gleiche gilt leider auch von der jüngsten in der École Menaisienne von Ant. Ricard (Paris 1883 ff.) gebotenen Biographie, welche zwar die oben erwähnte Literatur zum Theil verzeichnet, allein der Bedeutung Gerbets für die Entwicklung der Lamennais'schen Schule nicht gerecht wird. Um so dankbarer ist auf das größere Werk von Mſgr. Laboue (Monseigneur Gerbet, sa vie et ses oeuvres, 3 vols., Paris 1872) aufmerksam zu machen, dessen Werth vorzüglich in einer großen, das ganze Leben Gerbets umfassenden Documentensammlung besteht, welche besonders für die innere Entwicklung der Lamennais'schen Schule von Wichtigkeit ist. Eine Auswahl von Gerbets Hirtenschreiben seit 1859 erschien unter dem Titel Mandements et instructions pastorales, 2 vols., Par. 1875. [Weinand.]

Gerdil, Hyacinth Sigismund, Ord. Barn., Cardinal, gefeierter philosophischer und theologischer Schriftsteller, wurde am 20. Juni 1718 zu Samoens, einem Städtchen in Savoyen, geboren. Seine erste Ausbildung erhielt der talentvolle Knabe im Kreise seiner Familie;

nachher besuchte er die Schulen der Barnabiten, besonders die in Annecy, wo er sich sehr auszeichnete. Mit 15 Jahren hatte er bereits die allgemeinen Wissenschaften mit großem Erfolge absolvirt. In Genf, wohin er öfter mit seinem Vater kam, disputirte er zuweilen sehr gewandt mit den Calvinisten; Bossuets Geschichte der Veränderungen des protestantischen Lehrbegriffs war damals seine Lieblingslectüre. Im Jahre 1732 begann er das Noviciat bei den Barnabiten zu Bonneville; nach dessen Vollendung wurde er nach Bologna gesandt, um dort Theologie zu studiren. Hier wurde bald der damalige Erzbischof Lambertini auf seine Fähigkeiten aufmerksam und bediente sich seiner bei der Abfassung seines Werkes De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione. Dabei erlernte der junge Savoyarde erst die italienische Sprache unter der Leitung des berühmten Corticelli; sie ward ihm bald so geläufig wie seine französische Muttersprache. Hiervon zeugt bereits sein erstes bedeutendes Werk, die italienisch verfaßte „Einleitung zum Studium der Religion", welche er Benedict XIV. widmete. Sein rastlos thätiger Geist umfaßte mit aller Energie beinahe alle Zweige des menschlichen Wissens; die bedeutendsten Gelehrten Bologna's, nächst Lambertini auch Bianconi, Zanotti, Manfredi, schätzten ihn hoch. Im Jahre 1737 erhielt Gerdil, erst 19 Jahre alt, einen Lehrstuhl der Philosophie zu Macerata; hier überstrahlte er die übrigen Lehrer, ließ sie aber nie sein Uebergewicht fühlen. Je weniger er in seiner Bescheidenheit bekannt zu werden wünschte, desto mehr ward er von verschiedenen Gelehrten aufgesucht; sein einnehmendes sanftes Wesen wirkte ebenso anziehend, wie seine Gaben und Kenntnisse Bewunderung erregten. Von Macerata kam Gerdil als Lehrer der Philosophie nach Casale Monferrato, wo er mit der königlichen Familie bekannt ward; im J. 1740 wurde er nach Turin berufen und ward auch Secretär der Hofakademie, die Herzog Victor Amadeus von Savoyen um sich versammelte. Seine 1747 und 1748 erschienenen Schriften sicherten ihm bereits den Ruhm eines geistreichen Philosophen; der Plan seines Lebens, den er beharrlich verfolgte, war die Bekämpfung der Irrthümer seiner Zeit und die Vertheidigung der katholischen Lehre. Die Systeme von Locke, Spinoza, Descartes und Malebranche kannte er gründlich; mit Energie bestritt er die damaligen Pseudophilosophen in Frankreich; seine Geschichte der älteren griechischen Philosophie fand die Anerkennung des gelehrten Brucker, der seine Untersuchungen über die jonische und pythagoräische Schule auch in seinem Werke benutzt hat. Später erhob sich aber Gerdil in einem Briefe d. d. Turin 7. August 1769 gegen die Behauptung des deutschen Gelehrten, er nehme keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Creations- und der Emanationslehre an, und letztere werde auch von vielen Kirchenvätern vertreten. Gerdils physikalische und mathematische Schriften fanden auch im Auslande Verehrer; Mairan und selbst d'Alembert (letzterer in zwei Schreiben vom 26. Juli 1754 und vom 4. October 1755) spendeten ihnen reiches Lob. Neben seinem Lehramte und seiner schriftstellerischen Thätigkeit hatte der gelehrte Barnabit in Turin noch ein Masse anderer Geschäfte. Er war Gewissensrath des Erzbischofs und Provinzial der Collegien seines Ordens in Sardinien, erzbischöflicher Theolog und Consultor des Cardinals delle Lanze. Man wollte ihn auch zum General seines Ordens wählen; dieß wurde aber dadurch verhindert, daß König Karl Emmanuel III. auf den Rath Benedicts XIV. ihm die Erziehung seines Enkels, des Prinzen von Piemont (nachmals Karl Emmanuel IV.), übertrug. Mit Umsicht und Liebe, sowie mit großem Erfolge übernahm Gerdil diese Aufgabe; sein königlicher Zögling hat ihn stets wie einen Vater verehrt. Während dessen verfaßte er auch eine Reihe kleinerer pädagogischer, sowie unmittelbar für den Prinzen berechneter Schriften, eine kurze Logik, eine Geschichte der Philosophie, eine Darlegung der allgemeinsten Principien der Metaphysik, mehrere historische Compendien, eine Einleitung zu den Institutionen Justinians u. A., alles Arbeiten, die heute noch Berücksichtigung verdienen. Gerdil wußte gründliches Wissen mit wahrer Gottesfurcht zu verbinden, und als Erzieher ward er mit Recht einem Bossuet und Fenelon zur Seite gestellt. Sein Zögling zeigte unter schweren Prüfungen seine religiösen Gesinnungen, und als er 1802 die Krone niederlegte, trat er in die Gesellschaft Jesu, als deren Mitglied er 1819 zu Rom starb. Am Hofe lebte Gerdil sehr zurückgezogen; die Einkünfte seiner reichen Abtei flossen fast sämmtlich den Armen zu. Sein Ruhm ward bereits in ganz Italien verkündigt; er schien davon nichts zu wissen. Pius VI. berief den verdienten Gelehrten nach Rom, ernannte ihn zum Consultor des heiligen Officium und weihte ihn zum Bischof von Dybonne. Am 27. Juni 1777 ward Gerdil zum Cardinal präconisirt; schon Clemens XIV. hatte ihn zu dieser Würde ausersehen. Bald ward er Präfect der Propaganda, Protector der Maroniten und Mitglied der meisten Congregationen. Er arbeitete an der Correction der liturgischen Bücher der Orientalen und verfaßte noch zahlreiche theologische Schriften, namentlich gegen die antihierarchischen Bestrebungen jener Zeit, gegen Eybel, Febronius und die Synode von Pistoja. Um der letzteren gegenüber auch positiv durch gutes Beispiel zu wirken, ließ er in seiner exemten Abtei San Michele della Chiusa in Sardinien vom 25.—27. September 1789 durch seinen Generalvicar eine Diöcesansynode abhalten, deren vortreffliche Constitutionen sich im 19. Bande der römischen Ausgabe seiner gesammelten Schriften finden. In Rom war sein Haus der Sammelpunkt aller Gelehrten; in den schwierigsten Fragen bethätigte sein heller Geist seine Energie und Gewandtheit; auch im

Purpur blieb er arm. Nach der Occupation Roms durch Berthier im Februar 1798 war auch Cardinal Gerdil genöthigt, Rom, das seine zweite Heimat geworden war, zu verlassen; er mußte sogar seine kostbare Bibliothek veräußern, um nur die Reisekosten bestreiten zu können. Ergeben in sein hartes Loos und ungebeugten Muthes eilte er nach Siena zu Pius VI.; aber es ward ihm nicht vergönnt, in dessen Nähe zu bleiben. Nur durch die freigebige Hilfe zweier Freunde, des spanischen Cardinals Lorenzana und des Erzbischofs Despuig, ward es ihm möglich, nach Piemont zu gelangen. In Turin machte er als apostolischer Delegat in einem Schreiben vom 14. August 1798 den sardinischen Bischöfen die außerordentlichen Vollmachten bekannt, welche ihnen der heilige Vater auf Ersuchen des Königs für die Zeit seiner Abwesenheit von Rom ertheilt hatte. Von da eilte er nach seiner Abtei della Chiusa, wo er sich in das Seminar zurückzog und, obschon oft von drückendem Mangel heimgesucht, in einem Alter von 80 Jahren unter Gebet und Studium die volle Frische und Heiterkeit seines Geistes bewahrte. Im December 1799 erschien Gerdil im Conclave zu Venedig; in diesem fielen viele Stimmen auf ihn, und schon hatte er Grund, vor der Bürde des obersten Pontificates zu zittern, als die vom Cardinal Hertzan geltend gemachte Exclusive Oesterreichs, das keinen Unterthanen des Königs von Sardinien und noch weniger einen Franzosen auf dem Stuhle Petri sehen wollte, sowie die Rücksicht auf sein hohes Alter die Cardinäle von seiner Wahl abzustehen bewog. Gerdil folgte dann dem neuen Papst Pius VII. nach Rom, nachdem er noch in Venedig mehrere seiner Schriften herausgegeben. In Folge einer Krankheit, welche nur 25 Tage währte, starb Gerdil am 12. August 1802 in einem Alter von 84 Jahren sanft und selig in einer Zelle des Barnabitenconvents. Allgemein war die Trauer um den edlen Kirchenfürsten und gefeierten Gelehrten. Eine ihm zu Ehren geprägte Medaille, ein treffliches Epitaphium und zwei Reden des Barnabitengenerals und nachherigen Cardinals Fontana verherrlichten in würdiger Weise die hohen Verdienste des Verewigten um die Kirche und um die Wissenschaft. Wäre sein Tod in minder bewegte Zeiten gefallen, so würde auch außerhalb Italiens eine innigere Theilnahme an diesem in jeder Beziehung ausgezeichneten Manne hervorgetreten sein, als es damals der Fall war.

Sechzig Jahre lang war Gerdil der unermüdliche Vertheidiger der Kirche; in seinen herrlichen Schriften hat er sich selbst das schönste Denkmal gesetzt. Von diesen besorgte bereits 1784—1791 P. Toselli in Bologna eine Ausgabe von 6 Bänden; weit vollständiger aber ist die römische in 20 starken Quartbänden, welche von 1806—1809 Fontana und seit 1819 A. M. Grandi besorgte. Gleichwohl sind auch hier noch nicht alle Schriften Gerdils gedruckt; viele seiner Manuscripte sind in der letzten Epoche seines Lebens verloren gegangen. Einige finden sich publicirt in Analecta juris Pontif. Ser. I, Romae 1852. Die Schriften des gelehrten Cardinals sind theils in französischer, theils in italienischer und in lateinischer Sprache verfaßt und gehören fast allen Sphären des Wissens an. Sie lassen sich unter folgende Hauptklassen bringen. 1. Historische Werke. Hierher gehören mehrere der zum Gebrauche seines königlichen Eleven verfaßte Schriften, wie z. B. ein historisches Gemälde des römischen Kaiserthums, der Abriß der Geschichte des Hauses Savoyen, die Abhandlung über die Zeit Ludwigs XV., ferner seine Betrachtungen über Julian den Apostaten, sowie das von ihm verfaßte Leben des seligen Alexander Sauli, Bischofs von Aleria, Apostels der Corsen (gest. 1592). 2. Mathematische und physikalische Schriften, über die Capillargefäße, über den Begriff der geometrischen Extension u. s. f. 3. Schriften über Logik, Metaphysik, Psychologie und speculative Philosophie überhaupt. Dahin gehören seine Institutiones logicae, die Abhandlung über die Immaterialität der Seele gegen Locke (Turin 1747), die Vertheidigung der Theorie Malebranche's über den Ursprung der Ideen (Turin 1748), die „Prüfung der philosophischen Principien von Wolf", die Schrift „Von der Existenz Gottes und der Immaterialität der intelligenten Wesen", die Abhandlung gegen Beguelin zur Vertheidigung des Princips der Causalität, die Geschichte der älteren Philosophie u. a. m. 4. Schriften über Moralphilosophie. Hierher gehört sein 1768 zuerst gedruckter Discours philosophique sur l'homme, dann seine „Gedanken über die Pflichten der verschiedenen Stände", seine in lateinischer Sprache verfaßten Vorlesungen über Ethik, die Abhandlung über den Ursprung des sensus moralis, die über das Duell, sowie mehrere seiner akademischen Reden. 5. Schriften über das bürgerliche und politische Recht, sowie über Staatswirthschaft. Hierher sind zu rechnen die Dissertationen über den Ursprung der Souveränetät, über die Natur und Wirkungen des Luxus, der Essai politique sur le commerce, die Observations sur l'histoire philosophique et politique du commerce de l'Amérique par Raynal, dann Elementorum moralis prudentiae juris specimen u. s. f. 6. Schriften über Unterricht und Erziehung. Hier behauptet den ersten Rang sein Anti-Emil oder Reflexionen gegen die „Erziehungslehre" von J. J. Rousseau (zuerst Turin 1763); dann gehören hierher verschiedene Arbeiten über Studienpläne, über geistliche Convicte und weltliche Erziehungsanstalten und mehrere andere Abhandlungen. 7. Religionsphilosophische Schriften, besonders seine leider unvollendete, aber auch so höchst brauchbare „Einleitung in das Studium der Religion" (1755), seine „Erklärung der Charaktere der wahren Religion" (Turin 1767), seine Ab-

handlung „Ueber die Art, die Nothwendigkeit der Offenbarung zu beweisen" u. s. f. 8. Theologische Schriften. Hierher gehören sein bald nach seiner Ankunft in Rom verfaßtes Saggio d'istruzione teologica mit mehreren angehängten Dissertationen; sein kurzer Commentar De gratia, seine Schriften De censuris, De usura, De attritione, seine lateinischen Vorlesungen über Moraltheologie, seine Responsio ad Archiepiscopum Ebredunensem de jurisdictione parochorum, seine italienisch verfaßten „Bemerkungen gegen die Einwendungen des Kanzlers Pfaff in Betreff der Gewißheit und Zuverlässigkeit der Traditionen", dann seine Abhandlung „Ueber die Benutzung der von den Protestanten zum Beweise der Offenbarung vorgebrachten Argumente zu Gunsten des katholischen Glaubens", endlich noch Opuscula ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem spectantia (besonders gedruckt zu Venedig 1790, zu Parma 1789). Vor Allem aber verdienen noch ihres historischen Interesses wegen hervorgehoben zu werden: 1. die Schriften De ratione ineundae concordiae catholicos inter et heterodoxos; Consectaria ad hierarch. Eccl. spectantia ex his quae acta sunt inter Bossuetum et Molanum, auf eine Anfrage des gelehrten Benedictiners Böhm, Professor der Theologie in Fulda, geschrieben; 2. die Widerlegung zweier gegen das Breve Super soliditate (worin Eybels Buch „Was ist der Papst?" verdammt wurde) gerichteten Schriften (Rom 1789); 3. Animadversiones in Commentar. Febronii, über die Erklärung des Febronius betreffs seiner Retractation, von Pius VI. durch ein eigenes Breve vom 3. März 1793 sehr gelobt; 4. die Kritik der kirchenrechtlichen Theorien von Slevogt und Lakics; 5. Schriften bezüglich der Bulle Auctorem fidei, welche die Synode von Pistoja verdammte. Kurz, es ist kaum ein Punkt der Theologie und Philosophie, welchen Gerdil nicht erörtert hätte; seine Schriften verdienten auch von Seiten deutscher Theologen eine größere Aufmerksamkeit, als sie bis jetzt gefunden. Endlich sind noch zu nennen seine Hirtenbriefe und anderen officiellen Erlasse, soweit sie erhalten sind. (Vgl. Lebensbeschreibung von Fontana im 20. Bande der römischen Ausgabe; Piantoni, Vita del card. G. S. Gerdil ed analisi delle sue opere, Roma 1831; Picot, Mémoires IV; Hist.-pol. Blätter XX, 745 ff.; Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrh., Innsbr. 1853, I, 293 ff.) [J. Cardinal Hergenröther.]

Gerechtigkeit bezeichnet sowohl den Inbegriff aller Tugenden, als eine bestimmte Einzeltugend. 1. Im weitern Sinne ist die Gerechtigkeit die vollkommene Erfüllung des Gesetzes, das hier als die Norm und Regel erscheint, nach der das ganze Leben des Menschen sich richten muß. Gerecht ist, wer ganz so beschaffen ist, wie das Gesetz es ihm vorschreibt, oder wie er nach der göttlichen Idee vom Menschen sein soll. In diesem Sinne ist das Wort Gerechtigkeit gleichbedeutend mit Heiligkeit, nur daß es vielleicht die Erfüllung des Gesetzes mehr von der negativen Seite, als Nichtübertretung, auffaßt. So sprechen wir von der ursprünglichen Gerechtigkeit des ersten Menschen, da er in physischer und sittlicher Vollkommenheit aus der Hand Gottes hervorging, als die treue Verwirklichung der göttlichen Idee vom Menschen (s. d. Art. Stand der Natur und Uebernatur). So sprechen wir ferner von den Gerechten des A. B. In dem A. B. erscheint die Gerechtigkeit besonders als gewissenhafte Beobachtung des durch Moses von Gott gegebenen Gesetzes, nicht bloß in seinen allgemeinen Bestimmungen, sondern auch in seinen rituellen Vorschriften, die das öffentliche und private Leben bis in's Kleinste und Einzelnste regelten. Aber die alttestamentliche Gerechtigkeit war mehr ein ruheloses Streben nach Gerechtigkeit, als ihre vollkommene Erfüllung. Der Zustand der gefallenen Natur des Menschen, besonders die Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist, machte eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes unmöglich. Darum geht durch das ganze A. T. ein tiefes Gefühl der Sündhaftigkeit, die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit. Das lebhafte Gefühl der Nothwendigkeit einer Sühne fand noch keine Befriedigung, wohl aber einen kräftigen symbolischen Ausdruck in den Opfern und Reinigungen, und eine sichere Hoffnung für die Zukunft in den messianischen Weissagungen. Die Verwirklichung dieser Sühne und damit auch der wahren, vollkommenen Gerechtigkeit war dem N. B. vorbehalten. Die vollkommene Gerechtigkeit stellte sich dar in dem Erlöser Jesus Christus, dem Gottmenschen, welcher einerseits der bestehenden Strafforderung des Gesetzes für die ganze Menschheit durch sein Leiden und Sterben ein volles Genüge leistete, und anderseits den Willen seines himmlischen Vaters, den Inbegriff alles Gesetzes, durch seinen Gehorsam bis zum Tode vollkommen erfüllte. Die von ihm erworbene Gerechtigkeit sollte aber nicht ihm allein vorbehalten bleiben, sondern ein Gemeingut aller Menschen sein und einem jeden angeeignet werden durch den Glauben, nicht indem sie allen Gläubigen nur äußerlich angerechnet wird, sondern indem sie sich innerlich als eine Eigenschaft und als ein Zustand den Seelen der Gläubigen mittheilt in der heiligmachenden Gnade. In ihr vereinigt sich Christus selbst, der Urheber und Träger dieser Gerechtigkeit, in geheimnißvoller Weise mit der Seele des Gläubigen, nimmt ihn in seine Lebensgemeinschaft auf und theilt ihm höhere, übernatürliche Kräfte und Antriebe mit, kraft deren er das Gesetz erfüllen und sich so gerecht vor Gott darstellen kann. Die Gerechtigkeit Christi wird aber so in dem Gläubigen als seine eigene Gerechtigkeit wirksam in der Liebe, welche in seinem Herzen ausgegossen ist durch den heiligen Geist, und welche die Erfüllung und das Endziel des Gesetzes (Röm. 13, 10. Gal. 5, 14. 1 Tim. 1, 5) und darum auch alle Gerechtigkeit ist (s. d. Art. Rechtfertigung).

2. Gerechtigkeit im engern Sinne ist diejenige Cardinaltugend (s. d. Art. Tugend), welche sich auf das pflichtgemäße Verhalten des Menschen zu seinen Mitmenschen bezieht und das gesellige Leben der Menschen ordnet. Sie ist die stete Bereitschaft des Willens, einem Jeden sein Recht zu gewähren. Das Recht ist die gesetzmäßige Befugniß oder Vollmacht, etwas zu haben oder zu thun. Sein Gegenstand sind also äußere Dinge und Handlungen. Dem Recht steht anderseits als nothwendiges Correlat die Pflicht gegenüber, jene Befugnisse gewähren zu lassen: was das Recht des Einen ist, ist die Pflicht oder Schuldigkeit des Andern. Aber auch dem Träger des Rechtes legt es Pflichten auf: denn die Befugnisse, zu denen es ihn ermächtigt, können nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel sein zu allgemeinen oder besonderen Lebenszwecken, die er anzustreben verpflichtet ist. Jeder Mensch hat eine Summe von Rechten, welche sich gegenseitig begrenzen und beschränken, und diese Grenzen und Schranken festzusetzen, aufrecht zu halten und gegen Uebergriffe zu schützen, ist Sache der Gerechtigkeit. Nur durch sie ist daher ein friedliches und fruchtbares geselliges Leben möglich: justitia est fundamentum regnorum. Gott, der die Menschen zu einem geselligen Leben bestimmt hat, hat daher auch diese Schranken festgesetzt: er ist der Urheber aller Rechte. Der Mensch erkennt dieselben vermittels der ihm innewohnenden Idee der Gerechtigkeit, indem er diese auf die nothwendigen Bedingungen des geselligen Lebens anwendet und durch die Verstandesthätigkeit die Einzelbestimmungen für dasselbe ableitet. Die so erkannten Rechte des Menschen bilden das Naturrecht. — Sie haben aber für sich allein nur einen theoretischen Werth; denn sie wären, dem bloßen guten Willen des Menschen überlassen, nicht im Stande, das gesellige Leben gegen die Angriffe der Selbstsucht zu sichern, wenn nicht zum Rechte die Macht hinzuträte, welche die festgesetzten Schranken der Befugnisse durch Zwang zu schützen vermag. Diese Erzwingbarkeit ist das wesentliche Kriterium des strengen Rechtes (jus strictum) gegenüber anderen Ansprüchen und Pflichten, die für das gesellige Leben nicht von so wesentlicher Nothwendigkeit sind; und deren Erfüllung daher dem guten Willen als debitum honestatis überlassen ist. Wenn es aber so als ein wesentliches Merkmal des strengen Rechtes aufgestellt wird, daß die Erfüllung der ihm entsprechenden Pflicht erzwungen werden kann, so ist damit nicht das physische, sondern das moralische Können, nämlich das Dürfen gemeint. Vermöge göttlicher Befugniß ist es dem Menschen erlaubt, zur Behauptung seines strengen Rechtes Gewalt anzuwenden. Dieser Zwang aber soll in der Regel nicht von dem Einzelnen, sondern von dem Gemeinwesen ausgeübt werden, da dieses einerseits allein denselben mit sicherer Wirksamkeit üben kann, vermöge seiner Uebermacht über die Macht jedes Einzelnen, und da anderseits der Schutz des Rechtes durch die Macht nicht bloß ein Interesse des Einzelnen, sondern vor Allem der Gesammtheit ist. Wenn das Recht die Grundlage des Gemeinwesens ist, so ist es auch Sache des Gemeinwesens, das Recht durch die Macht zu schützen. Wo das Gemeinwesen sich unvermögend zeigt, das unzweifelhafte Recht wirksam zu schützen, da tritt wieder in der Nothwehr der Einzelne in seine Befugniß ein, es durch eigene Macht zu erzwingen. — Da aber die Grenze zwischen den Ansprüchen und Befugnissen, welche zur Aufrechterhaltung der menschlichen Gesellschaft absolut nothwendig sind, und denen, die es nicht oder doch nicht in gleichem Maße sind, nicht so klar zu ziehen ist, so tritt hier das positive Recht ein, indem es bestimmt, welche Ansprüche erzwingbar sein sollen und welche nicht. Solche positive Bestimmungen des Rechtes gehen aus entweder unmittelbar von Gott selbst (in der Offenbarung), oder von Menschen, nämlich den Repräsentanten und Vorstehern jener Gemeinwesen, für welche diese Bestimmungen gegeben sind. — Man kann aber darum nicht sagen, daß das Gemeinwesen, der Staat, das Recht erst schaffe und darum der Quell alles Rechtes sei; er findet vielmehr das Recht als einen Complex von Befugnissen und Pflichten schon vor und leiht ihm nur seine Macht, indem er die Befugnisse näher bestimmt, deren Ausübung, und die Pflichten, deren Erfüllung er durch den Zwang seiner Macht gewährleisten will. Daß die dem Rechte entsprechende Pflicht erzwungen werden dürfe, das liegt im Begriffe des Rechtes und ist daher von Gott angeordnet; daß sie aber erzwungen werden könne und wirklich erzwungen werde, das allein hat das Recht vom Staate. — Das Recht ist also der Gegenstand der Gerechtigkeit. Ihre Wirksamkeit ist einerseits negativ, nämlich jedem sein Recht zu lassen, d. h. ihn im Besitze und in der Ausübung seiner Befugnisse nicht zu stören, und anderseits positiv, nämlich jedem sein Recht zu geben, d. h. das, worauf er einen rechtmäßigen Anspruch hat, zu leisten, so daß die Leistung und die Forderung sich völlig ausgleichen (aequalitas). Dieses Geben wird zum Wiedergeben, zur Restitution, da wo dem Andern sein Recht widerrechtlich genommen worden ist; denn auch das ist eine Eigenthümlichkeit des strengen Rechtes, daß es im Falle seiner Verletzung zur vollen Wiederherstellung verpflichtet (s. d. Art. Restitution).

So wahrt die Gerechtigkeit als justitia generalis s. legalis das Recht im wechselseitigen Verhältnisse des Gemeinwesens und seiner einzelnen Glieder (das öffentliche Recht), und als justitia particularis s. commutativa das Recht im Verhältnisse der einzelnen Personen zu einander im privaten Verkehr (das Privatrecht). Es ist indeß zu beachten, daß die Theologen, obwohl sie die just. legalis und commutativa als die sogen. partes integrales der Gerechtigkeit neben einander stellen, doch der erstern den Begriff der Gerechtigkeit in einem minder strengen Sinne zueignen als der letztern, weil das Recht des Gemeinwesens gegenüber dem Einzelnen doch

nicht in strengem Sinne das Recht eines Andern ist, da ja der Einzelne selbst der Gesellschaft angehört. Darum beschränken sie auch die Pflicht der Restitution auf die justitia commutativa, allerdings mit dem Vorbehalte, daß das Gemeinwesen oder seine Vertreter zu dem Einzelnen auch in das Verhältniß der just. commutativa treten können. Ueberhaupt sind die betreffenden Begriffe nicht so klar und fest gegen einander abgegrenzt, daß in den Bestimmungen der Theologen über das, was zur just. legalis (distributiva), commutativa gehört, völlige Uebereinstimmung herrschte. — Als justitia legalis wahrt die Gerechtigkeit einerseits das Recht des Gemeinwesens (des Staates oder der Kirche), nämlich das Gemeinwohl (bonum commune), gegenüber seinen einzelnen Gliedern, und anderseits das Recht des Einzelnen, nämlich die Freiheit, gegenüber dem Gemeinwesen. In Wahrung des Gemeinwohls fordert sie, daß jedes Glied des Gemeinwesens an persönlichen Diensten (Militärdienst, Frohnen, Zeugenschaften, Aemter, Gerichtssitzungen u. s. w.) und sachlichen Leistungen (Steuern, Abgaben, Zwangs-Anlehen, Stempelgebühren, Taxen) das als Schuldigkeit entrichte, was für das gemeine Beste nothwendig und zu diesem Zwecke von der rechtmäßigen Obrigkeit auf gesetzmäßige Weise festgesetzt ist. — Aber die Gerechtigkeit wahrt auch das Recht des Einzelnen gegenüber der Gesammtheit, indem sie dieser strenge Verpflichtungen auferlegt in Beziehung auf die Gesetzgebung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit. Träger dieser Pflichten sind die einzelnen Träger der entsprechenden Aemter und an ihrer Spitze der Fürst, als der eigentliche Repräsentant des Gemeinwesens.

In Betreff der Gesetzgebung fordert die Gerechtigkeit, daß nur gerechte Gesetze gegeben werden, d. h. nur solche, welche für das Gemeinwohl nothwendig sind. Gerecht ist daher ein Gesetz nur, wenn es die Freiheit der Einzelnen nicht mehr beschränkt und ihnen nicht schwerere Lasten auflegt, als jenes Gemeinwohl verlangt, und wenn es darum auch nicht durch Bevorzugung einzelner Klassen oder gar Personen und Benachtheiligung anderer nur den Vortheil eines Theiles der Gemeinschaft, oder gar nur den des Fürsten bezweckt. Eben weil der Staat das Recht nicht schafft, sondern nur mit Macht bekleidet, ist nicht schon von selbst alles Recht, was er als Gesetz aufstellt. Die Gesetzgebung muß das bestehende Recht achten. Allerdings ist sie auch befugt, das bestehende Recht, insofern es ein nur menschliches ist, zu ändern, wenn dasselbe durch eine Aenderung der thatsächlichen Verhältnisse sich dem Gemeinwohl hindernd entgegenstellt. Aber dann darf es auch nur geschehen aus Gründen und zum Besten dieses Gemeinwohls und nicht aus Parteizwecken oder zu Gunsten einer zufälligen Majorität. Ein Gesetz, das so zur Förderung der Zwecke eines Theiles des Gemeinwesens die bestehenden Rechte des andern Theiles zum Opfer bringt, ist ein ungerechtes, tyrannisches Gesetz, zu dessen Beobachtung die Gerechtigkeit nicht verpflichten kann.

Im Gebiete der Verwaltung besteht die Gerechtigkeit darin, daß die Güter und die Lasten des Gemeinwesens nach gleichem Maße unter die Glieder desselben vertheilt werden (justitia distributiva). Aber allerdings ist hier die Gleichheit nicht die arithmetische, so daß der Antheil eines Jeden dem des Andern gleich wäre, sondern es müssen dabei die Kräfte, das Bedürfniß, die Fähigkeit, die Würdigkeit u. s. w. der Einzelnen in Betracht gezogen werden. Es ist z. B. gerecht, daß derjenige, der vermöge seiner Lebensstellung mehr von den Gütern der Gemeinschaft genießt, auch einen größern Theil von den Lasten trage, und daß anderseits dem, der weniger Lasten tragen kann, auch weniger aufgebürdet werden. Unter den Gütern des Gemeinwesens sind aber nicht etwa nur die Belohnungen und Auszeichnungen zu verstehen, sondern alle jene Vortheile für die physischen und geistigen Interessen, welche dem einzelnen Gliede oder Theile des Gemeinwesens durch die Zusammenfassung der Kräfte der Gesammtheit dargeboten werden, und die er mit seinen eigenen vereinzelten Kräften entweder gar nicht oder nur unvollkommen erreichen könnte, wie z. B. Rechtsschutz, Schulen, Wohlthätigkeitsanstalten, Verkehrsmittel, Straßen, Eisenbahnen u. s. w.

Was endlich die Rechtspflege betrifft, so verpflichtet die Gerechtigkeit den Richter, sein Urtheil nur in Uebereinstimmung mit dem Gesetze und mit dem selbst befundenen oder wohl bezeugten Thatbestande zu fällen. Der gerechte Richter wird daher jeden Verbrecher ohne Unterschied und ohne Ansehen der Person zur Untersuchung und eventuell zur Strafe ziehen, und anderseits ebenso die Strafe nach der Schwere des Verbrechens bemessen (justitia vindicativa s. retributiva). Ferner wird er im Rechtsstreite keine Partei vor der andern bevorzugen, sondern ohne Ansehen der Person und ohne irgend welche selbstsüchtigen Zwecke nur derjenigen Partei das Recht zusprechen, welcher es nach Wortlaut und Geist des Gesetzes und nach Befund der Thatsachen zukommt. Das Urtheil des Richters ist subjectiv gerecht, wenn er nur das als Recht ausspricht, was er als Recht erkannt hat; objectiv gerecht, wenn das auch wirklich Recht ist, was er als Recht erkannt und ausgesprochen hat, wenn also das Urtheil nicht auf einem Irrthume in Betreff des Gesetzes oder der Thatsachen beruht. Damit aber die objective Gerechtigkeit sich mit der subjectiven verbinde, darf das Urtheil nur nach sorgfältiger und gewissenhafter Erforschung des Gesetzes und des Thatbestandes gefällt werden. Ein Urtheil, welches in Leichtsinn, Voreingenommenheit oder schuldbarer Unwissenheit den Schuldigen freispräche, den Unschuldigen verurtheilte und dem Unrecht gäbe, der in Wirklichkeit Recht hätte, könnte auch subjectiv nicht als gerecht anerkannt werden.

Die Gerechtigkeit hat endlich die rechtlichen Verhältnisse der einzelnen Personen unter einander

zu ordnen und heißt in dieser Beziehung **justitia commutativa**, weil diese ihre Wirksamkeit besonders im Tauschverkehr, in Handel und Wandel in's Leben tritt. Unter den einzelnen Personen sind aber nicht bloß physische, sondern auch moralische und juridische Personen zu verstehen, nämlich Genossenschaften, welche durch gemeinsame Interessen verbunden sind, Anstalten, welche dauernde Zwecke verfolgen, ständige Aemter, die von verschiedenen Personen nach einander bekleidet werden u. s. w. Die Rechte, deren Aufrechterhaltung hier der Gerechtigkeit obliegt, sind: das Recht auf das Leben, das geistige wie das leibliche, und darum auch auf die volle Integrität und den freien Gebrauch des Leibes und der geistigen Kräfte, die Rechte der ehelichen Gemeinschaft, das Recht des Eigenthums an zeitlichen Gütern, das Recht auf Wahrheit und Treue, sowie auf Ehre und guten Namen. Aufgabe der Gerechtigkeit ist es, jedem die Güter, welche der Gegenstand jener Rechte sind, unverletzt und unverkürzt zu lassen oder, wenn sie ihm widerrechtlich entzogen oder verletzt worden sind, sie, soweit es möglich ist, zurückzuerstatten, oder den angerichteten Schaden nach seinem vollen Werthe zu ersetzen; denn besonders im Bereiche der commutativen Gerechtigkeit tritt die Pflicht der Restitution ein. — Was insbesondere das Recht auf die zeitlichen Güter betrifft, so ist allerdings die Vorschrift der Gerechtigkeit, einem Jeden sein Recht zu lassen, nicht in dem Sinne zu verstehen, daß sie überhaupt verbiete, sich das Recht eines Andern anzueignen; denn das Recht des Einen kann auch auf rechtmäßige Weise von dem Andern erworben werden. Die wesentliche Bedingung dazu ist aber im Privatverkehr, daß es nur mit freier Einwilligung des Berechtigten geschehe; denn wenn man auch in gewissen Fällen rechtmäßiger Weise ein Gut seinem Besitzer ohne seine Einwilligung auf dem Wege der Nothwehr, etwa durch compensatio occulta, entziehen und sich aneignen kann, so ist eben die Voraussetzung, daß der Besitzer nicht zugleich der rechtmäßige Eigenthümer des Gutes ist und folglich kein Recht auf dasselbe hat. Durch solche freie Einwilligung kann sowohl das Recht des Eigenthums als auch das Recht des bloßen Gebrauches von Gütern rechtmäßiger Weise von einem Besitzer auf den andern übergehen. Dieß kann geschehen durch allgemeine und unbedingte Verzichtleistung, wodurch die Sache zum herrenlosen Gute wird und durch bloße Occupation von jedem angeeignet werden kann, oder durch Verzichtleistung zu Gunsten eines Andern, und zwar entweder ohne Entgelt, wie in der Schenkung, dem Darlehen, oder gegen Entgelt, wie im Tausch und im Kaufvertrag, im Mieth- und Pachtvertrag u. s. w. Wo das Recht gegen Entgelt übertragen wird, da fordert die Gerechtigkeit, daß die gegen einander ausgetauschten Werthe sich vollkommen gleich seien, es sei denn, daß der eine Theil sich freiwillig mit einem bloß theilweisen Entgelt begnüge, oder daß bei der Schätzung des Werthes subjective Momente in's Gewicht fallen.

Die Tugend der Gerechtigkeit hat nicht wie andere Tugenden einen doppelten Gegensatz, den des Uebermaßes und des Mangels, weil sie zum Object nicht wie diese die inneren Leidenschaften hat, die sich in diesen Gegensätzen bewegen, sondern äußere, thatsächliche Verhältnisse, Dinge und Handlungen. Sie hat daher nur den Einen **Gegensatz** des Mangels, nämlich die Ungerechtigkeit, welche in der thätigen Mißachtung des fremden Rechts besteht. Die Sünden und Laster der Ungerechtigkeit, die sich aus dieser Mißachtung ergeben, sind verschiedenartig, je nach den verschiedenen Beziehungen der Gerechtigkeit, mit denen sie in Gegensatz treten. Solche Sünden sind gegenüber der legalen Gerechtigkeit: die Unbotmäßigkeit, Steuerverweigerung oder Defraudation von Seite der Unterthanen, und die Tyrannei, Parteilichkeit und Bestechlichkeit von Seite der Obrigkeit; gegenüber der commutativen Gerechtigkeit: in Betreff des Rechtes auf Leib und Leben Mord, Todtschlag, Verstümmelung, Vergiftung, Einkerkerung, Nothzucht, Unterdrückung und Verwahrlosung des geistigen Lebens, besonders in der Erziehung, und Aergerniß; in Betreff der ehelichen Rechte Ehebruch, Verweigerung der ehelichen Pflicht und böswillige Verlassung; in Betreff des Güterrechtes Raub, Diebstahl, Uebervortheilung, Wucher, Brandstiftung und jede böswillige Beschädigung fremden Eigenthums; in Betreff des Rechtes auf Wahrheit und Treue Lüge und Betrug, Treulosigkeit und Verrath; in Betreff des Rechtes auf Ehre und guten Namen Verleumdung und üble Nachrede, Ohrenbläserei, Verspottung und Beschimpfung.

3. Mit der Tugend der Gerechtigkeit verwandt und darum auch ihr in einem erweiterten Sinne beizuzählen (**virtutes annexae** s. partes potentiales justitiae) sind alle Tugenden, welche das Verhalten des Menschen gegen Andere, also gegen Gott und gegen die Mitmenschen regeln. Als solche zählt der hl. Thomas auf: Religiosität, Buße, Pietät, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Strafeifer (vindicatio), Wahrheitsliebe, Leutseligkeit, Freigebigkeit. Sie alle haben das mit der Gerechtigkeit gemein, daß sie einem Andern sein Recht widerfahren lassen; denn wie die Pflicht dem Rechte, so ist auch umgekehrt das Recht der Pflicht correlat: was ich schuldig bin, dem Andern zu leisten, das ist dieser berechtigt, von mir zu fordern. Allein sie weichen von dem engern Begriff der Gerechtigkeit einerseits dadurch ab, daß das Recht, dem sie gerecht werden, nicht das strenge Recht ist, das erzwungen werden kann, sondern nur ein solches, dessen Achtung dem guten Willen anheimgestellt ist; anderseits dadurch, daß das Recht, dessen Forderung sie erfüllen, kein bestimmtes Maß hat, so daß eine völlige Ausgleichung zwischen dem Anspruch und der Leistung nicht möglich ist. In dieser Beziehung sind insbesondere die Tugenden, die sich auf die Pflichten gegen Gott beziehen, von dem strengen Begriffe der Gerechtigkeit auszu-

schließen; denn das Recht Gottes an den Menschen übersteigt so sehr das Maaß aller menschlichen Leistung, daß der Mensch ihm nie vollkommen gerecht werden kann.

Literatur. Außer der allgemeinen Literatur über Moral: Leonardus Lessius, Lib. IV de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus, Lugd. 1630; Jo. de Dicastillo, Lib. II de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus; Dom. de Soto, Lib. VII de justitia et jure, Ven. 1600; Lud. Molina, Opus de jure et justitia, Mogunt. 1603; Ferd. Rebellus, Opus de obligationibus justitiae, Lugd. 1608; Card. de Lugo, Disputationes de justitia et jure, tom. I—III, Venet. 1718; Carrière, De justitia et jure, 3 voll., Par. 1839 bis 1840; Pruner, Lehre vom Rechte und von der Gerechtigkeit, 2 Bde., Regensburg 1857; J. Schwane, Die Gerechtigkeit, Freiburg i. Br. 1873. [Weinhart.]

Gereon, der hl., s. Legio Thebaica.

Gerhard, der hl., Abt von Brogne, berühmter Klosterreformator des 10. Jahrhunderts, wurde um 890 zu Staves in der Diöcese Namur geboren und war nahe verwandt mit dem Herzog Hagano von Niederaustrasien. In seiner Jugend stand er bei Berengar, dem Grafen von Namur, in Diensten und besaß dessen ganzes Zutrauen. Als er eines Tages mit seinem Herrn von der Jagd zurückkehrte, trennte er sich von der Jagdgesellschaft und zog sich zum Gebet in die Kapelle zu Brogne zurück, die ihm gehörte. Hier faßte er in Folge eines Traumgesichtes den Entschluß, die Kapelle zu restauriren und zu erweitern und daselbst Säculargeistliche anzustellen; dieß that er dann um 918. Einige Zeit darauf schickte ihn Graf Berengar in Geschäften nach Paris zu Graf Robert. Als er in Paris ankam, war sein Erstes, die Abtei St. Denys zu besuchen, wo ihm bei seinem Eintritt der feierliche Chorgesang entgegenschallte. Nachdem er seine Sendung vollbracht hatte, kehrte er nach Namur zurück, erholte sich bei dem Grafen und dem Bischof Stephan von Tongern die Erlaubniß, in St. Denys als Mönch einzutreten, und fand hier bereitwillige Aufnahme. Jam dudum barbatus, begann er jetzt, wie später der hl. Ignaz, die Studien und wurde nach neun Jahren um 928—929 zum Presbyter geweiht. Nunmehr kehrte er, im Einverständniß mit dem Kloster St. Denys, nach Brogne zurück und vertauschte hier die Säculargeistlichen mit Mönchen von der Regel des hl. Benedict, über welche er die Vorstandschaft behielt. Für die nunmehrige Klosterkirche erhielt er bei seinem Abschiede von St. Denys, das, wie Gerhards Biograph bemerkt, mit seinen vielen heiligen Leibern und Reliquien ganz Frankreich hätte versehen können, die Reliquien des hl. Martyrers Eugenius, die indeß nicht gleich als ächt und daher der öffentlichen Verehrung würdig von allen Geistlichen der Diöcese Namur anerkannt wurden. Nachdem Gerhard das neue Kloster in blühenden Zustand gebracht hatte, verschloß er sich nahe bei der Kirche in eine kleine Zelle, um da ganz ungestört sein Leben zuzubringen. Allein Gott hatte mit ihm Anderes vor. Aufgefordert von Herzog Giselbert (Gislebert) von Lothringen, mußte er eine Reformation in dem Stifte des hl. Gislenus, das einige Stunden von Mons ablag, durchführen. Es führten hier einige Geistliche eine heillose Wirthschaft und waren nur darauf bedacht, sich Geld zu machen, so daß sie auch die Reliquien des hl. Gislenus singend und bettelnd in Procession herumtrugen. Gerhard setzte statt ihrer Benedictiner ein. Da diese von Gerhard vorgenommenen Reformationen sich als sehr heilsam erwiesen, so erhielt er hierauf auch von Arnulf I., Grafen von Flandern, der durch seine Fürbitte von schweren Steinleiden befreit worden war, den Auftrag zur Reform aller in seinen Landen befindlichen Klöster. So reformirte nun Gerhard das einst von dem hl. Amandus gestiftete Kloster Blandinium, das er im tiefsten Verfalle fand (omni religiositate nudatum, utpote occupatum saecularissimis clericorum, verum etiam infestatione perversorum ad nihilum paene redactum), und ließ sich dabei nicht irre machen, als man drohte, ihn am Altare in Stücke zu zerreißen. In gleicher Weise wurden die Klöster St. Bavo, Sithiu und viele andere herabgekommene oder verlassene reformirt; Gerhards Biograph setzt ihre Zahl auf achtzehn. Durch den hl. Dunstan, welcher im Kloster zu Gent längere Zeit gelebt hatte, wurde die Reform auch nach England verpflanzt. Zweiundzwanzig Jahre mühevoller Arbeit hatte Gerhard bereits in dieser höchst heilsamen Thätigkeit zurückgelegt, war mahnend und predigend von einem Kloster zum andern geeilt, hatte es dahingebracht, daß alle Mönche ihn wie ihren Vater und Ordensstifter betrachteten; da ging er, um den Segen des apostolischen Stuhles für die neugeborenen Anstalten zu holen und für das Kloster Brogne ein Privileg zu erlangen, nach Rom. Bald nach seiner Rückkehr starb er am 3. October 957. Paul IV. vereinigte die Abtei, wo seine Gebeine ruhten, mit dem Bisthume Namur. (Vgl. Boll. Oct. II, 220 sq.; Mabillon, Acta SS. O. S. Ben., Saec. V, 248.) [Schrödl.]

Gerhard Odonis (oder nach päpstlichen Schreiben Othonis), Generalminister des Franciscanerordens, gehörte der Ordensprovinz von Aquitanien an und war Magister der Theologie in Paris. Im J. 1329 wählte ihn das Pariser Generalcapitel zum 18. Generalminister, nachdem der in's Schisma verstrickte Michael von Cesena durch Papst Johannes XXII. in Uebereinstimmung mit dem Ordenscapitel abgesetzt worden war. Ueber diese stürmische Zeit der Ordensgeschichte vgl. d. Artt. Armut und Franciscanerorden. Papst Johannes, welcher Gerhard sehr gewogen war, übertrug ihm 1331 eine wichtige Gesandtschaft an König Robert von Neapel; Papst Clemens VI. ernannte ihn 1342 zum Titularpatriarchen von Antiochien und betraute ihn bald darauf mit der Administration des Bis-

thums Catanea in Sicilien. Hier starb Gerhard 1348 an der Seuche des schwarzen Todes. — Es muß Gerhard zum Verdienste angerechnet werden, daß der langjährige Principienstreit über die Armut auf dem genannten Generalcapitel zu Paris besonders durch seine Bemühungen zum Abschluß kam, und daß der Nachweis geliefert wurde, wie die Decretalen von Nicolaus III. und Johannes XXII. über die Regel des Ordens in Einklang zu bringen seien. Er schickte auch viele Missionare nach dem Orient, namentlich nach Armenien. Als er die Klöster in Ungarn visitirte, wurde er von dem Könige Karl ersucht, nach Bosnien zu gehen und den Banus Stephan, welcher die dort zahlreichen Manichäer begünstigte, umzustimmen. Dieß gelang ihm, und nun berief er besonders aus Italien geeignete Brüder, welche unter der Leitung des ausgezeichneten Peregrinus von Sachsen (später Bischof von Bosnien) neue Klöster zu den vorhandenen hinzufügten und die bisherige Vicarie Bosnien zu einer blühenden Provinz erhoben. Im Uebrigen wird ihm vorgeworfen, daß er in der Leitung des Ordens eine sehr laxe Richtung eingeschlagen und die Regel in dem Punkte der Armut und des Gebrauches von Geld habe umändern wollen; daß er auch in seinem Privatleben von Prunksucht und Ehrgeiz sich habe beherrschen lassen, kurz daß er „mehr den Bruder Elias als den hl. Franciscus nachgeahmt" (Dom. de Gubernatis, Orbis seraph. I, 158). Diese Richtung, welche er schon vor seiner Wahl zum Ordensgeneral auf dem Generalcapitel zu Lyon (1325) gezeigt hatte, offenbarte er noch mehr auf dem Generalcapitel zu Perpignan (1331), doch ohne mit seinen Ideen und Glossen zur Regel durchdringen zu können. Nur 14 Provinziale unterschrieben die Denkschrift an den Papst Johannes XXII., in welcher er um Revocation aller früheren päpstlichen Erklärungen der Regel und um Approbation seiner Vorschläge einkam. Doch auch der Papst wies sein Gesuch zurück. In demselben Geiste verfaßte er auch neue Ordensconstitutionen, um die alten, vom hl. Bonaventura 1260 promulgirten und durch spätere Zusätze vermehrten Constitutionen zu beseitigen. Er ließ sie von Papst Benedict XII. durch die Bulle Redemtor noster, factor coelorum, bestätigen (daher ihr Name Constitutiones Benedictinae), und es gelang ihm, freilich erst nach starkem Widerspruche, auf dem Generalcapitel zu Cahors (1336) ihre Annahme durchzusetzen. Es fehlte übrigens wenig daran, daß er selbst auf diesem Capitel abgesetzt wurde. Diese Constitutionen, welche bald darauf abrogirt wurden, sind abgedruckt in Chronologia historico-legalis I, 46 sq. und Orbis seraph. III, 27 sq.

Gerhard war auch als Schriftsteller thätig. Nach Wadding (Scriptores Ord. Min.) und Sbaraglea (Supplementum) schrieb er außer einem Commentar zu den Sentenzen und einigen Quodlibeta oder Quaestiones mehrere exegetische Werke, nämlich De figuris Bibliorum, Postillen super Psalterium und Epist. ad Galatas, Reportationes in I. Epist. ad Corinthios, auch Sermones de tempore und quadragesimales; ferner philosophische Bücher, namentlich Commentarius in libros Ethicorum, herausgegeben zu Brescia 1482 von dem Conventualen Gratianus Brixianus, gedruckt von Bonifatius de Manema. Die Quaestiones in logicam und De naturali philosophia (hier soll er den Atomismus entschieden vertheidigt haben), sowie seine anderen wissenschaftlichen Arbeiten existiren nur handschriftlich. Als Benedict XII. dem Orden das Fest der Stigmatisation des hl. Franciscus zu feiern gestattete, verfaßte Gerhard das noch jetzt vom Orden gebrauchte Festofficium, von welchem nur wenige Theile schon älter sind. Außer mehreren noch erhaltenen Briefen schrieb er einen längeren Tractat oder Mahnbrief an Michael von Cesena, der mit den Worten anfängt: Quid niteris etc.; auf diesen antwortete Michael mit einer geharnischten Replik, welche in der Chronik von Glasberger sich findet (Analecta Franciscana II, 155). (Vgl. Wadding ad a. 1325—1348; Dom. de Gubernatis, Orbis seraph. I, 151—158.) [Zeiler O. S. Fr.]

Gerhard, der hl., Bischof von Toul, wurde um 935 zu Köln aus patricischem Geschlechte geboren. Seine Bildung empfing er an der blühenden Domschule seiner Vaterstadt und trat, nachdem seine geliebte Mutter durch einen Blitz getödtet worden war, in den geistlichen Stand, wo er durch strenge Ascese und eifriges Streben nach Vollkommenheit hervorleuchtete. Da König Otto I. das durch Kriege zerrüttete Reich durch die engste Verbindung mit der Kirche zu festigen suchte und die Bischofsitze nur Männern von Tugend und Wissenschaft anvertraute, lenkte Erzbischof Bruno von Köln bei Erledigung des Bisthums Toul die Aufmerksamkeit seines königlichen Bruders auf Gerhard. Nachdem dieser am 29. März 963 zu Trier consecrirt worden war, setzte er in Toul die apostolischen Arbeiten seines heiligmäßigen Vorfahrers Gauzelin mit unermüdetem Eifer fort. Allerorts, sowohl in seiner Diöcese als in den benachbarten Gebieten, verkündete er erfolgreich das Evangelium, gründete Kirchen und Klöster, legte den Grundstein zum Neubau der Cathedrale in Toul, erweiterte die Domschule und nahm selbst in seine Wohnung viele Cleriker auf, um ihnen Lehrer und Führer zu sein. Besonders groß zeigte sich Gerhard, als 981 Pest und Hungersnoth das Land heimsuchte. Er starb am 23. April 994. Leo IX. setzte ihn 1050 unter die Heiligen. (Vgl. Bolland. Apr. III, 206 sq.) [Streber.]

Gerhard (Zerbolt) von Zütphen, ausgezeichneter Kanzelredner und Theologe, wurde 1367 zu Zütphen geboren. Als Knabe besuchte er die berühmte Domschule zu Utrecht, schloß sich später der Genossenschaft der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens zu Deventer (s. d. Art. Fraterherren) an und ward daselbst Bibliothekar. Nach dem Tode Gerhard Groote's (s. d. Art.) wurde

er eine der kräftigsten Stützen des Klosters Windesheim (s. d. Art.). Obgleich er wahrscheinlich selbst Ordensmann war, hielt er doch die beiden Stiftungen strenge aus einander. Ohne seine Hilfe wäre die Bruderschaft Groote's zweifellos in der großen Anzahl religiöser Stiftungen des 14. Jahrhunderts untergegangen. Gerhards Streben richtete sich namentlich auf die allgemeine Verbreitung der heiligen Schrift in der Volkssprache, und er schrieb auch eine wichtige Abhandlung über diesen Gegenstand. Ferner ist von ihm eine Schrift über das Beten in der Muttersprache, eine andere gegen den Luxus, eine dritte über die Vortheile häufiger Beicht und Communion bekannt; in letzterer spricht er gegen die pluralitas confessorum. Seine Hauptwerke aber sind die über die Umbildung der Seelenkräfte (De reformatione virium animae) und über den geistigen Aufschwung (Tractatus de spiritualibus ascensionibus); letzteres blieb zwei Jahrhunderte lang Lieblingswerk der Geistlichen und gebildeten Laien. Dasselbe erschien auch in der Landessprache unter dem Titel Geestelijke opklimmingen. Seine sämmtlichen Schriften sind in ruhigem meditirendem Tone gehalten, und es geht mehr ein kräftiger gesunder Verstand als ein poetisch angehauchter Ascetismus daraus hervor. Gerhard starb zu Windesheim, bei einem Besuche dieses Klosters, im J. 1398, erst 33 Jahre alt. (Vgl. Fabricius, Biblioth. medii aevi III, 127; Foppens, Bibl. belgica I, 363; Delprat, Verhandeling over de broederschap van Geert Groete, 349 sq.; W. Moll, Kerkgeschiedenis II, 2, 465 u. passim.) [Alberdingk-Thijm.]

Gerhard, Name zweier lutherischen Theologen. 1. Johannes, Professor in Jena, wurde 1582 zu Quedlinburg geboren, begab sich 1599 an die Universität Wittenberg, wo er einige Zeit die Medicin studirte, vertauschte zu Jena 1603 dieses Studium mit dem der Theologie, ging 1604 nach Marburg, kehrte dann 1605 nach Jena zurück und hielt mit Beifall theologische Collegien. Im J. 1606 wurde er Superintendent zu Heldburg und Doctor der Theologie zu Jena, wie auch Professor der Theologie zu Koburg, in welchem Amte er viele theologische Disputationen halten mußte; dann ward er 1615 Generalsuperintendent zu Koburg und verfaßte die daselbst noch bis auf die neuere Zeit üblich gewesene Kirchenordnung. Da er jedoch das Lehramt jedem andern weit vorzog, folgte er 1616 dem Rufe zur theologischen Professur nach Jena mit Freuden. Er starb daselbst 1637. Gerhard stand als Theologe und Schriftsteller bei den lutherischen Gelehrten und Fürsten in hohem Ansehen und hatte mit ihnen einen so starken Briefwechsel, daß er über 10 000 Briefe geschrieben haben soll und mehr als zwölf starke Bände an ihn geschriebener Briefe hinterließ. Beinahe an alle lutherischen Universitäten erhielt er einen Ruf, und die angesehensten Städte verlangten ihn, so daß er einen ganzen Band solcher Berufungen sich zusammenbinden lassen konnte. Aus der Menge der von ihm verfaßten Schriften ragen vor Allem seine Loci theologici hervor, das reichhaltigste, zugleich die ganze lutherische Polemik umfassende lutherische Werk dieser Art (hrsg. zu Jena 1610—1622, 9 Bde., nachher zu Frankfurt 1657, 2 voll., mit Anmerkungen J. F. Cotta's zu Tübingen 1762—1788, 22 voll.; Abdruck des ursprünglichen Werkes zu Berlin und Leipzig 1863—1876), welches indeß recht fühlbar den Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Dogmatik zu Gunsten der letztern bezeugt, wenn man z. B. Bellarmins Loci theologici mit denen von Gerhard vergleicht. Großer Werth wird von den Protestanten noch immer der andern Schrift Gerhards in zwei Büchern: Confessio catholica, in quibus doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur, ex Romano-catholicorum scriptis confirmatur, beigelegt, womit freilich die Katholiken nicht übereinstimmen können (Jena 1633—1637, Frankfurt 1679), sowie seinen Disputationes, in quibus dogmata Calvinianorum expenduntur (Jena 1638). Auch als Exeget machte sich Gerhard einen Namen und setzte die Evangelienharmonie von Chemnitz und Lyser fort. Unstreitig erwarb er sich das meiste Verdienst durch seine zur Förderung des praktischen Christenthums verfaßten Bücher, wie z. B. die Schola pietatis, meditationes sacrae, welche aus dem Lateinischen in mehrere Sprachen übersetzt wurden; aber gleichwie Arndt (s. d. Art.), so mußte auch Gerhard, bei der großen Unfruchtbarkeit des Protestantismus auf dem Felde der christlichen Moral, Ascetik und Mystik, aus katholischen Quellen schöpfen, so daß seine Meditationen wörtlich aus Augustin, Anselm, Bernhard, Tauler u. A. entlehnt sind. (Vgl. E. R. Fischer, Vita Joan. Gerhardi, Lips. 1723; Cotta, Praef. de vita et scriptis auctoris in der genannten Ausgabe der Loci.)

2. Paul, Prediger und Dichter geistlicher Lieder, geb. um 1607 in Gräfenhainichen, wurde 1651 Propst in Mittenwalde und 1657 Diaconus in Berlin. Als er sich hier der beabsichtigten Union zwischen Lutheranern und Reformirten heftig widersetzte, wurde er 1666 auf Befehl des Kurfürsten Friedrich Wilhelm seines Amtes enthoben. Er starb 1676 als Pastor primarius zu Lübben. Von ihm stammt das unter den Protestanten gefeierte Lied: „Befiehl du deine Wege" ꝛc. Die erste Gesammtausgabe seiner Lieder lieferte Ebeling, Frankf. a. O. 1666—1667; eine kritische Ausgabe Bachmann, Berlin 1866. 1877; die deutschen Lieder mit einer biographischen Einleitung K. Goedeke als 12. Bd. der Deutschen Dichter des 17. Jahrhunderts, Leipzig 1877. [Schrödl.]

Gerhardiner, s. Fraterherren.

Gerhoh, Propst von Reichersberg, gelehrter Theologe des 12. Jahrhunderts und eifriger Vorkämpfer für kirchliche Reformen, wurde 1093 zu Polling in Oberbayern geboren, genoß bis zu

einem Alter von sechzehn oder siebenzehn Jahren den Unterricht der Augustiner dortselbst und besuchte darnach noch die Schulen von Freising, Moosburg und Hildesheim. Er kehrte als Magister in die Heimat zurück und wurde von seinem Diöcesanbischof Hermann noch als Diacon erst zum Domscholasticus und bald danach, etwa im Herbst 1119, zum Canonicus an der Augsburger Domkirche ernannt. Er war früher nicht frei von Fehltritten gewesen und auch damals noch keineswegs von kirchlichem Geiste beseelt, sondern benutzte seine wissenschaftlichen Kenntnisse zur Vertheidigung des Bischofs Hermann, der seinen Stuhl für Geld erlangt hatte, auf Seite des Gegenpapstes Burdinus stand, durch sein Privatleben Aergerniß gab und feierlichen Gottesdienst hielt, obwohl er durch eine specielle Strafsentenz excommunicirt war. Bald jedoch sah der geachtete und hochgebildete Scholasticus ein, daß er mit seinen Schülern bei einem solchen Gottesdienste nicht mitwirken dürfe, und allmälig brach er auch den Umgang mit solchen Augsburger Familien ab, welche dem rechtmäßigen Papste Calixtus II. feindselig gegenüber standen. Dadurch rief er jedoch eine derartige Entrüstung gegen sich hervor, daß er es für das Gerathenste hielt, 1121 aus Augsburg zu fliehen und sich bis auf Weiteres hinter den Mauern des Klosters Raitenbuch, das zur Diöcese Freising gehörte, verborgen zu halten. Nach Beendigung des mehr als vierzigjährigen Investiturstreites durch den Wormser Vertrag vom 23. Sept. 1122 wurde Gerhoh wieder nach Augsburg zurückgerufen, begleitete im März 1123 den Bischof Hermann zum ersten allgemeinen Lateranconcil nach Rom und trug durch seine Vermittlung wesentlich zur Befreiung desselben vom Kirchenbanne bei (Migne, PP. lat. CXCIV, 889 sq. 1377; Chron. Reichersberg. in Mon. Germ. SS. XVII, 490 sq.). Während seines weitern Aufenthaltes in Augsburg ward die Ueberzeugung in ihm reif, daß jeder Canoniker zur Beobachtung der vita communis verpflichtet sei. Da indeß die vita communis in Augsburg schon seit Langem außer Uebung gekommen war, so legte er um 1124 sein Canonicat nieder, begab sich abermals zu den Augustinern nach Raitenbuch und nahm dort das Ordenskleid. Das Gleiche thaten am nämlichen Tage sein Vater, sowie Marquard und Heinrich, die zwei jüngsten seiner fünf Stiefbrüder, während die Mutter und, wie man sagt, auch sechs Schwestern in das annexe Frauenkloster traten (Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. IV, 23, A. 1; X, 568, A. 1). Sein Bruder Arno, der damals in Frankreich studirte, legte später gleichfalls die Mönchsgelübde ab (s. d. Art. Arno von Reichersberg); nur die zwei letzten Brüder, Friedrich und Magister Rudiger, blieben in der Welt zurück und wurden Domherren in Augsburg (Migne CXCIV, 890 sq.; Mon. Germ. SS. XVII, 491). Im Kloster widmete sich Gerhoh mit glühendem Eifer den ascetischen Uebungen. Da er aber wahrzunehmen glaubte, daß einzelne Anweisungen des hl. Augustinus als des vermeintlichen Ordensstifters nicht mit Sicherheit verstanden oder ganz außer Acht gelassen wurden (Migne CXCIV, 1277), stellte er eingehende Untersuchungen an, um die wahre Meinung des hl. Augustin zu ergründen, und begab sich dann mit einigen Conventualen seines Klosters nach Rom, damit seine Interpretation wenigstens für Raitenbuch päpstlich approbirt würde. Dieß geschah auch durch Honorius II. am 26. Febr. 1126 (Mon. Germ. SS. XVII, 491; Jaffé, Regest. pont. rom., 2. ed. n. 7331). Ueberdieß erwirkte Gerhoh damals gemeinsam mit dem Propste Hermann von Salzburg eine apostolische Approbationsurkunde für die Wiederherstellung der vita communis unter dem Salzburger Domclerus (Mon. Germ. l. c. 544; Migne CXCIV, 1267. 1377). Wenige Monate nach seiner Wiederankunft in Raitenbuch erhielt Gerhoh, der in den Gemächern des Laterans auch den hl. Norbert kennen gelernt hatte, von dem neuen Bischofe Chuno von Regensburg, dem ehemaligen Lehrer Norberts, die Einladung, seine Kräfte der Diöcese des hl. Wolfgang zuzuwenden, und wurde noch während des Sommers 1126 in Regensburg zum Priester geweiht (Migne CXCIII, 606; CXCIV, 1406). Ebendort wurde 1127, gewiß nicht ohne seine Mitwirkung, das Chorherrenstift St. Johann gegründet. Zum eigentlichen Arbeitsfelde aber wurde dem seeleneifrigen Manne die Stadt Cham zugewiesen, damit er dort selber ein Kloster gründe und die Zweckmäßigkeit des cönobitalen Lebens für pfarrliche Pastoration durch die That erprobe. Da er jedoch um Weihnachten 1127 auf einer Synode zu Würzburg gegen die hohenstaufischen Brüder Konrad und Friedrich, welche einige Monate zuvor unter den Mauern von Nürnberg die Fahne der Empörung gegen den Kaiser Lothar aufgepflanzt hatten, heftige Anklage erhob, so erfolgten von Seiten mehrerer oberpfälzischen Ritter, die zur hohenstaufischen Partei gehörten, so schwere Drohungen gegen ihn, daß er, etwa im Frühjahr 1128, seine Pfarrei aufgeben und sich nach Regensburg retten mußte (Mon. Germ. l. c. 492). Hier begann er seine literarische Thätigkeit mit dem Buche [1] De aedificio Dei, in welchem er die äußere Entwicklung der Kirche unter der Herrschaft der Kaiser darlegt und ein ausführliches, mehrfach auf die Erklärungen des Papstes Paschalis II. vom 4. Februar 1111 zurückgreifendes Reformprogramm mittheilt (edirt bei Pez, Thesaur. anecdot. II, 2, 225, und Migne CXCIV, 1191). Zu Untersuchungen anderer Art führte indeß alsbald das Schisma des reichen Römers Pierleone, das im Febr. 1130 ausbrach und acht Jahre lang andauerte; durch den Eintritt dieses Ereignisses hatte nämlich die alte Frage, was von der Messe und Sacramentenspendung der Schismatiker zu halten sei, plötzlich wieder praktische Bedeutung gewonnen. Gerhoh urtheilte über die Sacramente der Schismatiker und analog auch über die Sacramente der Häretiker und Simo-

nisten ganz anders, als über die Messe derselben. Er nennt solche Sacramente allerdings völlig wirkungslos (qui sacramenta ecclesiae data extra ecclesiam celebrat, nihil facit [Migne CXCIV, 1362]); andererseits aber gelten sie ihm doch als wahre Sacramente (sacramenta integra; ib. 1349. 1354 sq.), die unfehlbar den sacramentalen Charakter mittheilen (character Christi; ib. 1353) und unwiederholbar sind (ib. 1355. 1404). Die erwähnte Wirkungslosigkeit kann also nur in der Nichtzubringung actueller oder habitueller Gnaden bestehen und tritt nur dann ein, wenn sich der Empfänger ebensowohl wie der Ausspender in schuldbarem Widerspruch mit der Kirche befindet (ib. 1358. 1362. 1402 sq.). Gerhoh hat bei der Darstellung dieser Lehre, die im 12. Jahrhundert immerhin noch Schwankungen unterlag, wenigstens insofern ein Verdienst, als er sich dabei (vgl. ib. 1401) vorzugsweise auf Texte des Papstes Anastasius II. beruft, über welche selbst hervorragende Männer seiner Zeit, wie Alger von Lüttich (De Misericord. et justit. 3, 59) und der berühmte Canonist Gratian (c. 8. 9, D. XIX), noch eine geradezu befremdende Unklarheit an den Tag legen. Die Messe der Schismatiker dagegen verwarf Gerhoh ganz und gar, denn er konnte nicht glauben, daß auch außerhalb der Kirche der Leib Christi gegenwärtig sei und die Umwandlung der Opfergestalten bewirkt werde (Migne CXCIV, 99. 1123. 1183). Wegen dieser Lehre über die außerkirchliche Messe und Sacramentenspendung sowie wegen seiner rigorosen Behauptungen über die Verpflichtung zur vita communis hatte sich Gerhoh schon im Juni 1130 vor dem Richterstuhl der Kirche zu verantworten. Damals kam der Erzbischof Walter von Ravenna als Legat des Papstes Innocenz II. zu einem Landtage Heinrichs des Löwen nach Regensburg und wurde sogleich mit Anklagen gegen Gerhoh überhäuft. Allein der Richter theilte, wenigstens was Messe und Sacramentenspendung betraf, vollkommen den Standpunkt des Angeschuldigten und beschränkte deßhalb sein Urtheil darauf, daß er Stillschweigen für die Zukunft empfahl (ibid. 1167. 1406. 1422). Da sich jedoch die Angriffe der Gegner erneuerten, so beschloß Gerhoh, eine Entscheidung der höchsten Auctorität selber hervorzurufen, und brachte zu diesem Zwecke während des Jahres 1131 in dem Dialoge [2] De differentia inter Clericum saecularem et regularem (edirt bei Pez II, 2, 439; Migne CXCIV, 1375) seine Streitsache unmittelbar vor den Papst. In der Dedication nennt Gerhoh diese Schrift seine Erstlingsschrift; es scheint demnach, daß sie schon vor Vollendung des Buches De aedificio Dei zum Abschluß kam.

Am 19. Mai 1132 starb der vortreffliche Bischof Chuno von Regensburg, wodurch die Stellung Gerhohs in der genannten Stadt eine sehr vereinsamte wurde. Aus dieser Lage befreite ihn der Erzbischof Konrad I. von Salzburg durch die Ernennung zum Propste des Augustinerklosters Reichersberg, das zwar in der Diöcese Passau lag, aber jure fundi et proprietatis zum Hochstift Salzburg gehörte und während des Investiturstreites schwer gelitten hatte. Rasch brachte der neue Vorstand sein Haus geistig und materiell wieder empor. Neben dem Männerkloster errichtete er ein Frauenkloster, das im Jahre 1138 eröffnet wurde; bei Püten, nahe an der ungarischen Grenze, erbaute er für seine dort weilenden Ordensbrüder ein Kirchlein, das 1149 eingeweiht wurde. Allein neben den engeren Aufgaben seines Amtes verlor er auch die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche nicht aus dem Auge. Namentlich ließ er sich von dem Erzbischof Konrad von Salzburg mehrfach zu Sendungen nach Rom verwenden (Mon. Germ. SS. XVII, 492). Zunächst aber beschäftigte ihn wieder der Streit über die Verpflichtung zur vita communis, sowie über den Werth der außerkirchlichen Messe und Sacramentenspendung. In dem Dialoge über Säcular- und Regularclerus hatte Gerhoh den Papst gebeten, sich durch den hl. Bernhard von Clairvaux und den hl. Oldegar von Tarragona Bericht über diese Fragen erstatten zu lassen (Migne CXCIV, 1420). Vermuthlich auf diese Anregung hin gab Bernhard den Rath, den Reichersberger Propst zur Untersuchung der Sache vor die Curie zu berufen (ib. 1167), und mit diesem Vorschlage des Heiligen verbanden sich auch die Forderungen der deutschen Gegner Gerhohs, die nie verstummten (Mittheil. des Instituts für österr. Geschichtsforsch. VI, 529, A. 4). Aber Gerhoh hatte sich, als er erschien, mit Auctoritäten so reichlich ausgerüstet, daß er den Sieg errang, und daß auf Antrag des Kanzlers Haimerich die Erklärung protokollirt wurde, in den Sacramenten der Schismatiker sei die Gnade des heiligen Geistes und in den Opfern derselben der Leib Christi nicht zugegen (Migne CXCIII, 577. 585; CXCIV, 99. 1167. 1372). Diese Disputation mag im Mai oder Juni 1133 zu Rom stattgefunden haben (vgl. jedoch Histor. Jahrb. der Görres-Ges. VI, 252 ff.). Im März 1135, als der hl. Bernhard nach Bamberg kam, suchte Gerhoh denselben wieder auf, um eine Verständigung mit ihm zu erzielen, gerieth aber statt dessen nur in Zänkereien mit Leuten, an deren Zustimmung ihm weniger lag. So schrieb er denn, sicherlich noch 1135, seinen [3] Tractatus contra Simoniacos, welchen er durch den Cistercienſermönch Adam von Ebrach dem berühmten Heiligen von Clairvaux zusandte, freilich wieder ohne Erfolg (edirt von Martène, Thesaur. V, 1459 und Migne CXCIV, 1335; den bis jetzt fehlenden Anfang veröffentlichten J. v. Jaksch in den Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforsch. VI, 1885, 263 und gleichzeitig Hüffer im Histor. Jahrb. der Görres-Gesellsch. VI, 264). Auch auf eine nochmalige Anfrage Gerhohs im Jahre 1147 oder 1148 (Jahrb. VI, 270) gab Bernhard, so weit sich urtheilen läßt, keine Antwort. Inzwischen hatte Gerhoh sein Buch De aedificio Dei einer Neubearbeitung unterzogen und 1138 dem neuge-

wählten Bischof Otto von Freising, dem gelehrten Halbbruder des Königs Konrad III., zugestellt (Migne CXCIV, 1189 sq.). Deßgleichen trat er um jene Zeit den christologischen Streitigkeiten näher, welche durch Abälard, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und andere Häupter französischer Schulen angeregt wurden. Schon 1126 hatte er in Rom gegen den französischen Magister Luitolf und dann ebendort gegen den lateranensischen Canonicus Adam, deren Doctrin die Wiederbelebung des crassesten Adoptianismus war, öffentlich disputirt (Migne CXCIII, 576). Um 1138—1143 schrieb er gegen die Behauptung, „Hominem de virgine sumptum non esse Deum, sed ipsius Dei singulare habitaculum", einen nicht mehr vorhandenen Tractat, welchen er unter dem Titel [4] Contra plures Petri Abailensis (Abaelardi) discipulos zur Approbation an den Papst Innocenz II. sandte (Migne CXCIII, 585). Dann wurde er wieder mitten in das praktische Leben hineingestellt, indem ihn der Cardinal Guido von St. Maria in Porticu zum Mitgehilfen annahm, als er 1143 in der Eigenschaft eines päpstlichen Legaten nach Mähren und Böhmen ging; ein dritter Theilnehmer an dieser Gesandtschaftsreise war, eigenthümlich genug, Abälards bekanntester Schüler, der antikirchliche Agitator Arnold von Brescia. Spuren von Gerhohs Thätigkeit finden sich in Prag (ib. 492). Während sich Gerhoh noch in Böhmen befand, starb (24. Sept. 1143) sein großer Gönner Papst Innocenz II., dem die Römer noch in seinen letzten Monaten das Dominium temporale über ihre Stadt entrissen hatten, um sich vierunddreißig Jahre lang als Republik zu geriren. Da sich nach Innocenzens Tod die Gegner Gerhohs mit verdoppeltem Ungestüm erhoben, berief der neue Papst Cölestin II., ehedem ebenfalls ein Schüler Abälards, den deutschen Gelehrten durch Breve vom 27. Jan. 1144 zu einer gemeinsamen Berathung über die zweckmäßigsten Maßregeln der Abwehr nach Rom (Migne CXCIII, 578. 1105). Bei dessen Ankunft, im April 1144, war er aber ebenfalls schon gestorben, und Lucius II. hatte den Stuhl des hl. Petrus bestiegen. Dieser Papst war schon als Cardinal in Briefwechsel mit dem Reichersberger Propste gestanden (ib. 1106); nunmehr aber stellte er demselben zum Schutz seiner Sache zwei Schreiben aus, von denen das eine an den Erzbischof Konrad von Salzburg, sowie an den Bischof Roman von Gurk (ib. 578. 1106 sq.), das andere, ein sehr strenge gehaltenes, an den Bischof Reginbert von Passau gerichtet war (Urkundenb. des Landes ob der Enns I, 277). Vermuthlich bei dieser Anwesenheit in Rom hielt Gerhoh gegen einen sehr unterrichteten Rechtsgelehrten eine öffentliche [5] Disputation über die Wirklichkeit der constantinischen Schenkung, deren Wortlaut später auf Befehl des Papstes Eugen III. aufgezeichnet, erweitert und im römischen Archiv niedergelegt wurde, aber verloren gegangen ist (Migne CXCIV, 19; De novitatibus hujus temp. in der Innsbrucker Zeitschr. für kathol. Theol. IX, 549).

Mit der Thronbesteigung des letztgenannten Papstes (1145—1153) begann für Gerhoh die Periode seines freudigsten literarischen Schaffens. Schon bald nach derselben sandte er seine bisherigen Schriften nach Rom, worauf er von Eugen ein sehr beifälliges Schreiben vom 16. Mai 1146 erhielt, das er mehrmals in seine späteren Bücher einflocht (vgl. Migne CXCIII, 567. 577. 1378 u. s. w.). Etwa im J. 1147 nahm er in einer Zuschrift an den Bischof Eberhard von Bamberg [6] Quomodo secundum s. Hilarium glorificaturus Filium Pater major (sit), glorificatus autem Filius minor non sit (bei Pez I, 2, 317; Migne CXCIV, 1065), die christologische Controverse wieder auf. Zwei Gegensätze bestanden zwischen Eberhard und Gerhoh. Nach Eberhard müßte man nämlich nicht bloß sagen, Christus sei secundum suam humanitatem, sondern auch, er sei, secundum quod est homo, geringer als der Vater; dagegen behauptete Gerhoh, Christus, secundum quod est homo (i. e. persona), sei dem Vater vollkommen gleich und müsse cultu latriae verehrt werden. Ferner sagte Eberhard, die Knechtsdienste (actus servi) seien Christo wesentlich und dauerten also auch im Himmel noch fort; Gerhoh dagegen war der Ansicht, die Acte der Unterwerfung seien von Christus nur aus freiwilligem Gehorsam übernommen worden und hätten mit dem Kreuzestod geendet (Migne CXCIII, 574; CXCIV, 1078). — Besonders eifrig aber arbeitete Gerhoh damals an seinem großen [7] Psalmencommentar in zehn Theilen. Von diesen sind der dritte (Ps. 31—37) und der neunte (Ps. 79—115) bis jetzt bloß Manuscript geblieben, während der fünfte (Ps. 45—50) gänzlich verloren ging; das Uebrige ist ebirt bei Pez V und Migne CXCIII, 619—1814; CXCIV, 9—1066. Dem zweiten Theile, der sammt dem dritten sicherlich schon im Jahre 1147 vollendet war (vgl. Migne CXCIII, 1432. 1434), hat Gerhoh als Prodromus galeatus (ibid. 988) eine Schrift beigegeben, welche nochmals gegen die Lehre von der Inferiorität Christi im Verhältniß zum Vater sowie gegen die Gleichstellung der außerkirchlichen Sacramente mit den kirchlichen polemisirt und unter dem Titel [8] Contra duas haereses dem Abte Gottfried von Admont gewidmet ist (bei Pez I, 2, 283; Migne CXCIV, 1161). Dem dritten Theile ist ein bis jetzt ebenfalls noch ungedruckter, gegen Berengar von Tours gerichteter [9] Commentarius in canonem Missae inserirt (Oesterr. Vierteljahrsschr. IV, 117). Die Ausführungen Gerhohs zum 64. Psalm, dem letzten des sechsten Theiles, publicirten Baluze (Miscell. V, 63) und Gallandi (Biblioth. XIV, 549) als ein besonderes Buch unter dem Titel [10] De corrupto ecclesiae statu. Gerhoh überreichte diese letzte Schrift, welche eine Erneuerung seines Reformprogrammes ist, in eigener Person dem Papste Eugen III., als sich derselbe vom December 1148 bis incl. März 1149 zu Viterbo

aufhielt (Migne CXCIII, 568. 570); abgefaßt wurde dieselbe nach der Reimser Synode vom März 1148, zu einer Zeit demnach, als Arnold von Brescia sich allmälig zum geistigen Haupte der römischen Republik emporarbeitete. Zwei Jahre nachher hatte sich Gerhoh wieder als praktischer Reformator im Sinne Gregors VII. zu bethätigen. Im Sommer 1151 erhielt er nämlich die Weisung, sammt den Bischöfen Emmehard (von Meklenburg?) und Otto von Freising den Cardinalpresbyter Octavian zu begleiten, als derselbe im Auftrage Eugens die verwahrlosten Diöcesen Augsburg und Eichstätt visitirte (Migne CXCIV, 140. 891). Um Ostern 1152 befand sich Gerhoh wieder an der Curie, dießmal in Segni, und wirkte den zahlreichen Appellationen entgegen, welche aus Augsburg und Eichstätt einliefen (ib. 141). Zuletzt wurde der deutsche Propst von Eugen zum selbständigen Legaten für Ungarn und Rußland bestimmt, konnte jedoch diese Sendung nicht wirklich ausführen, weil ihn König Geisa II. von Ungarn, den er schon früher, vermuthlich bei einem Kriege des Jahres 1164, wegen seiner herzlosen Grausamkeit gegen Christen zurechtgewiesen hatte, mit seinem Zorne bedrohte (Migne CXCIV, 118; vgl. CXCIII, 1436).

Zu Eugens Nachfolgern aber stand Gerhoh in weniger freundschaftlichen Beziehungen. Anastasius IV. ließ den treuen Propst, als ihm derselbe durch die Dedicirung seiner Schriften huldigen wollte, ohne jede Antwort (Migne CXCIV, 1077). Das Gleiche that Hadrian IV., dem er zwei weitere Schriften, die eine im Jahre 1155 unter dem Titel [11] De castigandis praevaricatoribus, die andere im Mai 1156 unter dem Titel [12] De novitatibus hujus temporis zusandte (Migne CXCIV, 891. 896; Pez VI, 1, 381). Die Schrift De castigandis praevaricatoribus ist verloren gegangen (vgl. aber Oesterr. Vierteljahrsschr. für kath. Theol. IV, 64); von der Schrift De novitatibus hujus temporis sind Bruchstücke mitgetheilt in der Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theol. IX, 546 ff. — Bald nach der letzteren schrieb Gerhoh gegen einen Magister Petrus, welcher die Behauptung aufstellte, daß Christus nach der Gnade seiner Seele nicht über den Engeln und nach der Glorie seines Leibes nicht über den Heiligen stehe, eine Abhandlung, welche bei Pez I, 2, 565 und Migne CXCIII, 586 als [13] Epistola ad Ottonem episc. edirt ist, im Chronic. Reichersb. (Mon. Germ. SS. XVII, 494) aber den Titel hat: Opusculum contra discipulos Abailardi ad episc. Frising. Im nämlichen Chronicon (XVII, 495) werden noch andere Diversa opuscula ad Frisingenses erwähnt, welche sämmtlich abhanden gekommen sind. Nebenbei behandelte Gerhoh auch die katholische Lehre vom heiligen Geiste, veranlaßt hierzu durch die im Herbste 1155 begonnenen Versuche des Erzbischofs Basilius von Thessalonich, eine kirchliche Wiedervereinigung zwischen dem Orient und Occident herbeizuführen. Zur Beförderung dieser Angelegenheit schrieb Gerhoh um 1157 seinen [14] Tractatus contra Graecorum errorem negantium, Spiritum S. a Filio procedere (vgl. Migne CXCIII, 489; publicirt wurde diese Schrift von Scheibelberger in Gerhohi Opera adhuc inedita I, 341, Lincii 1875).

Hadrian IV. starb am 1. September 1159, nachdem er zuvor doch noch die Schrift De novitatibus hujus temporis wenigstens mündlich approbirt hatte (Migne CXCIII, 578). Die folgende Papstwahl war eine zwiespaltige und berief einerseits den berühmten Cardinal Roland als Alexander III., andererseits jenen Octavian, mit welchem Gerhoh 1151 in nähere Verbindung gekommen war, als Victor IV. zur höchsten Würde der Christenheit, wodurch der Anfang zum achtzehnjährigen Schisma Barbarossa's gemacht wurde. Es ist ein Beweis von der Bedeutsamkeit Gerhohs, daß sich sogleich nach dem Ausbruch des Streites beide Parteien um ihn bewarben (vgl. De quarta Vigil. noctis in der Oesterr. Vierteljahrsschr. X, 577); allein seine Ueberzeugung gestattete ihm vorläufig nicht, eine von den beiden Wahlen als rechtmäßig zu betrachten, sondern unter verzehrenden Seelenschmerzen blieb er gegen vier Jahre gänzlich neutral und hielt zur Entscheidung der Frage ein allgemeines Concil für nothwendig. Seiner Auffassung der Sachlage gibt er Ausdruck im ersten Buche der Schrift [15] Dei nvestigatione Antichristi, deren zweites und drittes Buch dogmatischen Inhaltes sind. Wohl schon 1160 sandte Gerhoh sogleich die einzelnen Blätter der Originalhandschrift an die Cardinäle Hugo (Heinrich?) und Hyacinth (vgl. Gerhohi Opera adhuc inedita 5. 8). Unmittelbar danach vollendete er auch die Schrift [16] Liber de fide super illud proverbiorum: Mulierem fortem quis inveniet (noch unedirt, vgl. aber Oesterr. Vierteljahrsschr. IV, 112). Bereits im J. 1158 hatte Gerhoh dem Cardinal Heinrich, mit welchem er damals in Augsburg zusammengekommen war, die Ausarbeitung dieser Abhandlung zugesagt; vollendet wurde dieselbe erst nach der Schrift De investigatione Antichristi; an den Cardinal Heinrich wurde sie spätestens im April 1161 nach Anagni übersandt (Migne CXCIII, 570; CXCIV, 892). Auf diese Arbeit mehr contemplativer Art folgte sogleich wieder der dogmatische Kampf. Anfangs September 1161 (vgl. Mon. boic. III, 475 sq.) hatte in dem kärnthischen Städtchen Friesach ein Convent statt, wobei nebst vielen anderen geistlichen Personen auch vier Bischöfe zugegen waren. Hier verlangten nun zwei Redner geradezu die Verhängung des Kirchenbannes über Gerhoh und erklärten sich offen für den Adoptianismus; nur Gerhohs Brüder Arno und Rudiger, von denen letzterer Ende 1158 oder Anfangs 1160 wegen Nichtanerkennung Victors IV. grausam aus Augsburg vertrieben worden war (Migne CXCIV, 893), erhoben Widerspruch, alle Anderen schwiegen (Migne CXCIII, 566. 574; CXCIV, 1136). Spätestens 1161 oder 1162 schrieb ferner Gerhoh sein verloren gegangenes Buch [17] De anima

Christi, in welchem vorzugsweise vom Wissen der menschlichen Seele Jesu gehandelt war (Migne CXCIV, 1135). Ebenso gehören wohl in die ersten Jahre des Schismas die in Mon. Germ. SS. XVII, 495 erwähnten [18] Scripta ad episc. Pragensem Danielem, die nichts Anderes gewesen zu sein scheinen, als Briefe Gerhohs an diesen Bischof, der sich von 1158 bis 1162 fast ununterbrochen an der Seite des Kaisers aufhielt und eine sehr rührige Thätigkeit für den Gegenpapst Victor IV. entwickelte. Endlich, da das einzige Exemplar der Abhandlung De investigatione Antichristi nicht mehr aus Rom zurückkam, begann Gerhoh 1161 auf Verlangen des Erzbischofs Eberhard I. von Salzburg eine Neubearbeitung dieses Buches, die sich, wie man annehmen muß, durch drei Jahre hindurchzog; wenigstens kann die zweite Vorrede nicht vor Juli 1163 geschrieben worden sein. (Gretser edirte cap. 6—36 des ersten Buches unter dem Titel Syntagma de statu ecclesiae sub Henricis IV et V imperatoribus, Ingolstad. 1611, abgedruckt bei Migne CXCIV, 1445; Anderes publicirten Tengnagel in Vetera Monum. contra schismaticos, Ingolst. 1612, 415, und Stülz im Archiv für österr. Gesch. XX, 1858, 132; eine vollständige Ausgabe lieferte Scheibelberger in Gerhohi Opera adhuc inedita I, Lincii 1875; der Schluß des dritten Theiles fehlt.) Im Sommer 1162 begab sich Gerhoh mit dem Erzbischof Eberhard von Salzburg und dem Bischofe Hartmann von Brixen, in deren Geleite er kurz zuvor in Pavia und Mailand am Hofe Barbarossa's gewesen war (M. G. SS. XVII, 469; Tengnagel 406), zu seinem bis dahin stets liebevollen Gegner Eberhard von Bamberg, um in einer Disputation gegen denselben den Streit über die Aequalität oder Inferiorität Christi weiter zu führen (Migne CXCIV, 1073. 1125). Der Verlauf der Discussion war auch jetzt ein sehr freundschaftlicher (Migne CXCIII, 524), zu einem Resultat aber kam es wieder nicht (ib. 522); nur erhielt Gerhoh den Rath, seine Schriften einer Revision zu unterziehen und nach dem Beispiele des hl. Augustin allenfalls Retractationen vorzunehmen (ib. 523). Retractationen fand nun Gerhoh keineswegs für nothwendig; dagegen erläuterte er die möglicherweise noch dunklen Punkte seiner Lehre in einer neuen Schrift, die unter dem Titel [19] De gloria et honore Filii hominis bekannt ist, von Gerhoh selber aber (Migne CXCIII, 571) auch als Abhandlung De sacrificio, quod in sartagine coquitur, erwähnt wird (bei Pez I, 2, 165; Galland. Biblioth. XIV, 595; Migne CXCIV, 1073). Mit der Abfassung begann er sogleich 1162; die letzten Theile kann er erst 1163 geschrieben haben. In dieser Schrift (cap. 12—15) sowie in besonderen Briefen (Migne CXCIII, 496; CXCIV, 1485) und andeutungsweise schon in dem Buche vom Antichrist (lib. 2, cap. 51) bekämpft Gerhoh auch die Irrlehren gegen die Eucharistie, welche der Propst Folmar von Triefenstein (s. d. Art.) unter Schmähungen gegen Gerhoh schon seit längerer Zeit verbreitet hatte. Diese Lehre hatte er 1162 endlich widerrufen, um dafür als Adoptianer desto erbitterter gegen den Reichersberger Propst aufzutreten. Die Pamphlete, die er fortan nach allen Richtungen verbreitete, hatten die Wirkung, daß sogar die Hofgeistlichen Barbarossa's den Ausspruch thaten, Gerhoh verdiene nicht bloß als Feind des Kaisers wegen seines Fernbleibens von dem Papste Victor, sondern auch als Feind Christi wegen seiner Ketzerei den Tod der Steinigung (Migne CXCIII, 530. 570). Zugleich stellte sich auch Eberhard von Bamberg wieder auf dem Kampfplatze ein, und zwar von jetzt an mit Zuschriften voll Hohn und Gereiztheit.

Hingegen überbrachte im Sommer 1163, noch vor Vollendung der Schrift De gloria et honore Filii hominis, der Mönch Witer von Morimund ein Schreiben des Papstes Alexander III. nach Reichersberg, durch welches die Zweifel Gerhohs über die Wahl von 1159 nun doch gehoben wurden (Migne CXCIII, 574; De quarta Vigil. noctis in der Oesterr. Vierteljahrsschr. X, 572). Ueberdieß verschaffte ihm Bischof Albert von Freising unter Mithilfe anderer Reichsfürsten im August oder September des genannten Jahres auf einem Reichstage in Nürnberg wieder die Gewogenheit des Kaisers; Barbarossa machte ihn sogar, als die Wolken einmal zerstreut waren, zum geheimen Mitwisser neuer Pläne über die Beendigung der kirchlichen Wirren (ib. 566. 570 sq.). Voll Freudigkeit richtete Gerhoh nach diesem Reichstag sein erstes Schreiben mit dem Ausdruck der Unterwerfung an Alexander III. (ib. 574), nahm den Verkehr mit den Cardinälen wieder auf (ib. 575) und ließ, was er in der christologischen Controverse bis dorthin geschrieben hatte, der Curie vorlegen (ib. 574. 580). Die Antwort bestand darin, daß er abermals zum Schweigen aufgefordert wurde, zuerst durch den befreundeten Cardinal Hyacinth (ib. 586), sodann am 22. März 1164 durch den Papst Alexander III. selbst (Pez VI, 1, 398. 399). Gerhoh unterwarf sich dieser Aufforderung bereitwillig (De schism. epist. im Archiv für österr. Gesch. XLVII, 381). Eberhard von Bamberg aber, der dem Gegenpapste anhing, betrieb fortwährend eine Entscheidung auf deutschem Boden, weßhalb er sich zunächst an den Erzbischof von Salzburg wendete (Migne CXCIII, 500), und, da derselbe am 22. Juni 1164 starb, die Pröpste von Chiemsee und St. Rupert in Salzburg zu Schiedsrichtern anrief (ib. 495). Das war, so viel man weiß, der letzte Schritt, welchen der Bamberger Bischof in dieser Angelegenheit that; Papst Alexander aber soll, wie wenigstens die Reichersberger Annalen berichten (M. G. SS. XVII, 471), am Weihnachtsvorabend des Jahres 1164 auf einer Synode in Sens, bei welcher mehr als 3000 Theologen zugegen waren, doch noch die Lehre von der Aequalität des Gottmenschen mit dem Vater im Sinne Gerhohs approbirt haben: — eine Angabe, an welcher sich billig zweifeln läßt (vgl.

Gerh. De quarta Vigil. noctis 572 sq.; De schism. epist. 363. 381). Uebrigens entstand aus Briefen, welche Gerhoh in der Zeit von 1162 bis 1164 absandte oder veranlaßte, eine Sammlung von Schriftstücken, welche M. G. SS. XVII, 495 unter den literarischen Produkten Gerhohs als [20] Opuscula ad papam Alexandrum et ad domnos Cardin. et ad episc. Babenberg. Eberhardum angeführt werden (edirt bei Pez VI, 1, 444; Biblioth. Patr. Lugdun. XXV, 314; Migne CXCIII, 495—618).

Inzwischen waren auch die Hoffnungen, welche Gerhoh für einige Zeit auf Barbarossa gesetzt hatte, in Nichts zerronnen. Im September 1164, als er mit dem neugewählten Erzbischof Konrad II. an den Hof des Kaisers nach Pavia gekommen war, hatte er durch die Vertheidigung Alexanders III. bei den deutschen Rittern eine so große Indignation hervorgerufen, daß man ihn mit dem Strange bedrohte und sein Leben nur von einem Winke des mächtigen Monarchen abhing (Gerh. De schism. epist. 376; M. G. SS. XVII, 471). Barbarossa ließ es nun allerdings nicht zum Aeußersten kommen, verlangte aber, daß jeder Prälat seines Reiches den Gegenpapst anerkenne, und sandte den Erzbischof ohne Belehnung mit den Regalien hinweg. Acht Monate später, um Pfingsten 1165, erfolgten die terroristischen Beschlüsse von Würzburg, welche unter Androhung exorbitanter Strafen den Eid der Unterwerfung unter den kaiserlichen Papst verlangten. Zweimal verweigerte Gerhoh in Gegenwart des Kaisers diesen Eid ohne weitere Belästigung: zuerst in den letzten Tagen des Monats Juni 1165 zu Passau, wohin er sammt den übrigen Clerikern und den Ministerialen der Diöcese durch den Bischof Rudbrecht vorgeladen worden war; dann während des Monats Juli zu Wien, wohin ihn ein Rechtsstreit mit dem Ritter Heinrich von Paumgarten auf Schloß Stein über das Gut Münsteuer führte (M. G. SS. XVII, 472; Mon. boic. III, 458). Dagegen wurde am 29. März des folgenden Jahres, an welchem Tage Barbarossa auf einem Hoftage zu Laufen Gericht über Konrad II. von Salzburg hielt und alle Güter seines Hochstiftes an Laien vergab, auch über Reichersberg die Acht verhängt (M. G. SS. XVII, 473). Der Krieg gegen das Hochstift begann sogleich nach dem Urtheil und erreichte seinen Höhepunkt in der Niederbrennung Salzburgs am 5. April 1167. Gegen Reichersberg geschah die erste Gewaltthat am 27. October 1166 durch den Ritter Heinrich von Paumgarten, der es gänzlich unbeachtet ließ, daß ein Oheim, ein Bruder und eine Schwester von ihm in den Klöstern Gerhohs das Ordenskleid angelegt hatten und daß selbst sein Vater dort aufgenommen worden war, um für die Sünden eines Raubritterlebens unter frommer Leitung Buße zu thun. Benachbarte Adelige nahmen sich der Mönche an; bei der mehrmaligen Wiederkehr der Angriffe aber mußten sogar die Klosterbrüder unter die Waffen treten, um ihre Gebäude gegen nächtliche Brandlegung zu schützen (Mon. boic. III, 459; De quarta Vigil. noct. 591). Während dieser Drangsale verfaßte Gerhoh eine Denkschrift an die Cardinäle, welche den Titel [21] Ad Cardinales de schismate epistola erhielt, in ihrem ersten Theile Maßregeln zur Erlangung des Friedens fordert, in ihrem zweiten Theile aber dogmatische Ausführungen enthält und wahrscheinlich schon vor der Katastrophe von Salzburg, die unerwähnt bleibt, nach Rom gesendet wurde (edirt ist durch E. Mühlbacher nur der erste Theil dieser Schrift im Archiv f. österr. Gesch. XLVII, 1871, 362). Im J. 1167 war am 17. April, 25. April und 8. Mai der feindliche Anprall gegen Reichersberg und seine Besitzungen wieder so heftig, daß Gerhoh mit seinen Mönchen für einige Zeit fliehen und die geweihten Räume den straßenräuberischen Horden Heinrichs von Paumgarten überlassen mußte (Migne CXCIV, 484; De quarta Vigil. noct. 570). Da stifteten endlich die Bischöfe Eberhard von Bamberg und Albo von Passau einen Waffenstillstand für die Zeit vom Juli bis December 1167 (M. G. SS. XVII, 476); den definitiven Frieden mußte Reichersberg durch die Erlegung einer Geldsumme von 120 Pfund und die Abtretung zweier Klosterhöfe erkaufen (Mon. boic. III, 460). Nach seiner unfreiwilligen Entfernung aus dem Kloster begann Gerhoh die Schrift [22] De quarta Vigilia noctis; vollendet wurde dieselbe erst, als man in Deutschland bereits Kenntniß von der großen Pest hatte, welche am 2. August 1167 zu Rom im Heere Barbarossa's ausgebrochen war (edirt von F. Scheibelberger in der Oesterr. Vierteljahrsschr. für kath. Theol. X, 1871, 569). Unmittelbar danach, zu einer Zeit, als auch auf einer Synode zu Constantinopel die Frage über die Aequalität oder Minorität Christi geprüft wurde, schrieb Gerhoh sein [23] Opusculum de sensu verborum s. Athanasii in symbolo (edirt von Scheibelberger a. a. O. 565). Als Antwort hierauf kann man einen Brief des Cardinals Cinthius betrachten, in welchem noch einmal von der Fortsetzung der Polemik abgemahnt, im Uebrigen jedoch die Lehre des greisen Propstes vollkommen gebilligt wird (Migne CXCIII, 585; M. G. SS. XVII, 497). Zwei weitere, bisher unedirte Schriften Gerhohs aus der Zeit ca. 1164 sind der [24] Libellus, utrum Christus homo sit filius Dei naturalis (vgl. Oesterr. Vierteljahrsschrift IV, 114) und das Buch [25] De ordine donorum Spiritus Sancti (vgl. hierzu den Commentar zum 39. Psalm). Unedirte Schriften ascetischen Inhalts sind [26] ein Libellus, eine Predigt und ein Brief über die Himmelfahrt Maria's (Oesterr. Vierteljahrsschr. IV, 117) und [27] Gerhohi Sermones XXXI, conscripti ab auctoris fratre Arnone (Archiv f. österr. Gesch. XLVII, 357, A. 6). Gänzlich verloren gegangen ist wieder [28] ein Epistolarium Gerhohs in zwei Bänden, das sich ehedem in der Bibliothek des Klosters Reichersberg befand (M. G. SS. XVII, 494). Einzelne Briefe sind mitgetheilt

oder erwähnt bei Bach, Dogmengesch. II, 192, A. 6 (an Abälard) und 193, A. 11 (an den hl. Bernhard); in den Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforsch. VI, 268 (an den Bischof Berthold von Hildesheim) und 309 (an den Cardinal Octavian); in den Histor. Jahrb. der Görres-Gesellsch. VI, 249 (an den Bischof Eberhard von Bamberg) und 264 (an den heiligen Bernhard). Nach Angabe des gelehrten Angelus Rumpler (Pez I, 3, 435) wäre Gerhoh auch der Verfasser einer Lebensbeschreibung des seligen Wirnto, welche unter dem Titel [29] Vitae bb. abbatum Formbacens. Berngeri et Wirntonis bei Pez I, 3, 399 u. Migne CXCIV, 1425 edirt ist; doch müssen die Kap. 10—13 späterer Zusatz sein. — Gerhoh beschloß sein Leben in einem Alter von 76 Jahren am 27. Juni 1169, nachdem er noch drei Tage zuvor, am Feste des hl. Johannes, seiner Gewohnheit gemäß gepredigt, das Hochamt celebrirt und bei demselben seine letzte heilige Communion empfangen hatte (M. G. SS. XVII, 490. 495).

(Vgl. die biographischen Notizen von J. Gretser in seiner Einleitung zu Gerhohi Syntagma, Ingolst. 1611, und Opp. omn. VI, 238; A. Jos. Binterim, Gesch. der deutschen Conc. IV, 187 ff.; Jod. Stülz, Propst Gerhoh I. von Reichersberg, in den Denkschr. der Wiener Akad. hist.-philos. Klasse I, 1850, 113 ff.; J. Bach, Propst Gerhoh von Reichersberg, in der Oesterr. Vierteljahrsschr. für kath. Theol. IV, 1865, 19 ff.; ebenders. in seiner Dogmengesch. I u. II passim; Dilloo, De Gerhoho, dissert., Berol. 1867; K. Schrödl, Passavia sacra, 1879, 203—210; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 5. Aufl. 1886, 277 ff.; Heinr. F. A. Nobbe, Gerhoh von Reichersberg, Leipzig 1881; W. Ribbeck, Gerhoh von Reichersberg und seine Ideen von Staat und Kirche, in den Forsch. zur deutschen Gesch., hrsg. von der histor. Commission der Münchener Akad. XXIV, 1883, 3 ff. und XXV, 1885, 556 ff.; Kaltner, Folmar von Triefenstein und der Streit Gerhohs mit Eberhard von Bamberg, Tübinger Quartalschr. 1883; J. E. v. Koch-Sternfeld, Reichersberg am Inn, in den Abhandl. der bayr. Akad. der Wissensch., Jahrg. 1855 ff.; Bern. Appel, Geschichte des Chorherrenstiftes Reichersberg, Linz 1870, 10 ff. Eine handschriftliche Abhandlung über Gerhoh von dem Pollinger Prälaten F. Töpsl befindet sich in der Münchener Hofbibliothek.) [Lefflad.]

Gericht, göttliches (judicium divinum), ist die Bethätigung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, insofern sie die sittliche Weltordnung nicht bloß begründet, sondern auch aufrecht erhält. Es schließt in sich ein das Urtheil über den sittlichen Werth der Handlungen, wie des Zustandes der freien Creatur (scientia approbationis vel reprobationis), die Festsetzung der gerechten Folgen derselben, nämlich des Lohnes oder der Strafe, und endlich die Offenbarung und den Vollzug des Urtheils. Diese Offenbarung und Vollstreckung des göttlichen Urtheils nennen wir vorzugsweise das Gericht, und endlich wird das Wort in der heiligen Schrift sehr häufig von dem Gericht im schlimmen Sinne, nämlich von der Verdammung oder Verurtheilung, gebraucht und bezeichnet dann das „Strafgericht". Es versteht sich von selbst, daß die verschiedenen Momente des Gerichtes in Gott nicht als verschiedene Acte einander nachfolgen, sondern vielmehr in Einen Act zusammenfallen; insbesondere fällt einerseits die Beurtheilung des sittlichen Werthes und die Bestimmung der Folgen, sowie anderseits die Offenbarung und Vollstreckung schon im Gedanken zusammen. Der Gedanke des Guten ist für Gott auch der Gedanke des Belohnungswürdigen, und der Gedanke des Bösen der des Strafwürdigen; in Lohn und Strafe findet der sittliche Werth der Handlungen seinen Ausdruck. Ebenso offenbart Gott sein Urtheil über die Creatur, indem er es an ihr vollzieht; er offenbart es ihr nicht sowohl in Worten, als in der That. Jenes Urtheil als ein rein innerer Act Gottes fällt ganz in die Ewigkeit, und in diesem Sinne steht die Seele immer vor dem Richterstuhle Gottes; in jedem Augenblicke fällt er sein Urtheil über den Werth und die Folgen ihrer freien Handlungen. Dagegen die Offenbarung und der Vollzug jenes Urtheils, das Gericht im engern Sinne, greift in die Zeit über. Das Gericht über den Menschen insbesondere offenbart und vollzieht sich am Anfange, im Verlaufe und am Ende der Zeiten.

I. Am Anfange der Zeiten steht das Gericht Gottes über die Sünde der Stammeltern, welche in ihnen die Sünde des ganzen Geschlechtes war. Aber dieses Gericht war ein Act nicht bloß der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit. Indem Gott sein Strafurtheil über die Sünde verkündigte, eröffnete er zugleich seinen Rathschluß der Erlösung, kraft dessen das Urtheil, welches die göttliche Gerechtigkeit über die sündige Menschheit sprechen mußte, nicht sogleich und in seiner ganzen Strenge vollzogen, sondern einstweilen gemildert und aufgeschoben werden sollte. So lange die Menschheit also unter dem Fluche der Sünde lag und der göttlichen Gerechtigkeit dennoch ihre vollkommene Genugthuung vorenthalten blieb, sollte der Mensch zwar nicht straflos bleiben, aber die Strafe, die an ihm vollzogen wurde, sollte Bußstrafe sein; sie sollte zugleich die Bekehrung des Menschen, die Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit und die Abwendung vom Bösen zum Zwecke haben. Das Leben, das er für die Zeit und für die Ewigkeit verwirkt hatte, war ihm geschenkt, aber als ein Leben in Mühsal und Plage und im steten Angesichte des Todes. So ist sein ganzes Leben im Einzelnen wie im Allgemeinen ein Buß- und Strafleben, ein fortwährendes Gericht Gottes über die Sünde.

II. Außer diesem allgemeinen Strafurtheil über die ganze sündige Menschheit verhängte Gott im Laufe der Zeit noch viele besondere und außerordentliche Strafgerichte sowohl

über Einzelne als über ganze Völker und Reiche, damit sie seiner Gerechtigkeit eingedenk blieben und nicht in allmäliger Angewöhnung an die Uebel des täglichen Lebens den Grund und Ursprung derselben vergäßen und so gegen Gut und Bös gleichgültig würden. Insbesondere war die Führung, welche Gott dem israelitischen Volke angedeihen ließ, eine fortwährende Zucht durch Belohnung für die Beobachtung und Bestrafung für die Uebertretung seines Gesetzes, also ein stetes Gericht, und darum stand die Furcht Gottes an der Spitze der Tugenden des Alten Testaments. Allein immerhin war diese Offenbarung der Gerechtigkeit und des Gerichtes Gottes nur eine unvollkommene und stückweise. Es waren mehr Unterpfänder für den Glauben an das göttliche Gericht, als eine volle Erscheinung desselben, und darum wurde jener Glaube oft schwer versucht. Nicht alles Gute wurde belohnt, nicht alles Böse bestraft; nicht nach Verdienst schienen die Güter und Uebel der Erde ausgetheilt; gar oft triumphirte der Frevler über den Gerechten, und nur zu oft unterlag das Volk Israel, das den Glauben an Gott bewahrt hatte, der Uebermacht der Heiden, die ihn verläugneten. Die Versuchungen, welche durch diese Erfahrung für den Glauben entstanden, spiegelt besonders das Buch Job wieder. Darum wendete sich die gläubige Hoffnung der Israeliten einer glorreichen Zukunft zu, in welcher dieser Widerspruch ausgeglichen werden und die göttliche Gerechtigkeit zur vollen Offenbarung kommen sollte. Das messianische Reich wurde erwartet als ein Gericht, welches den Triumph der Gerechten über die Gottlosen und insbesondere der Kinder Abrahams über die Völker der Heiden endgültig entscheiden werde. Freilich hielt die große Masse des Volkes, uneingedenk der eigenen Sündhaftigkeit, von der das Gesetz sie täglich überführte, die leibliche Abstammung von Abraham für hinreichend, um sicher in diesem Gerichte zu bestehen; darum erschien es ihnen fast nur als ein großes und endgültiges Strafgericht über die Heidenvölker und eine Weltherrschaft des Volkes Israel.

III. Das messianische Reich kam wirklich als ein **Gericht über die ganze Menschheit.** Aber zunächst kam der Messias nicht, um zu richten (Joh. 3, 17), sondern um gerichtet zu werden; nicht als Vollstrecker, sondern als Opfer der göttlichen Gerechtigkeit. Das Werk der Erlösung ist eine Genugthuung an die göttliche Gerechtigkeit für die Sünde der Menschheit, und darum ein Gericht. Von Christus, der sich freiwillig zum Stellvertreter der sündigen Menschheit vor dem Richterstuhle Gottes dargeboten hatte, forderte Gott die volle Genugthuung, die seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit gebührt; ihm legte er das Vollmaß der Strafe auf, das er von Ewigkeit an der Sünde zugeordnet, aber an Adam und seinen Nachkommen nicht in aller Strenge vollzogen hatte. Der Kreuzestod Christi auf Golgatha war das Gericht Gottes über die Sünden der Welt. Aber auch dieses gerechte Gericht war zugleich eine Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit; denn wenn das Gesetz der Gerechtigkeit in aller Strenge an dem Stellvertreter der sündigen Menschennatur vollzogen wurde, so war es die göttliche Barmherzigkeit, in welcher der ewige Sohn Gottes sich selbst zum Stellvertreter der Menschheit gegenüber der Forderung des Gesetzes machte, indem er die menschliche Natur annahm und in ihr die volle Strafe erlitt, welche sie in Adam und seinen Nachkommen verdient hatte. Durch diese Ausgleichung der Forderungen der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit stand von nun an die Menschheit gerechtfertigt vor Gottes Richterstuhl; die Forderung der Gerechtigkeit an sie war erloschen, der Schuldbrief an's Kreuz geheftet und so getilgt (Col. 2, 14).

IV. Aber vollendet ist das Gericht Gottes noch nicht in jenem Gerichte auf Golgatha. Das Band der Natur, das die Menschheit durch die Gemeinsamkeit derselben Abstammung vom Urmenschen mit dem Erlöser verbindet und die Grundlage seiner Stellvertretung bildet, reicht nicht hin zu einer vollen Theilnahme Aller an der Rechtfertigung Christi. Denn der Mensch ist nicht bloß ein willenloses Glied eines großen Ganzen, sondern auch eine für sich bestehende und für sich selbst verantwortliche Persönlichkeit, und nur dann wird er vollkommen an der Rechtfertigung Christi Theil haben, wenn er mit ihm auch in freier, persönlicher Lebensgemeinschaft steht. Jene bloß natürliche Gemeinschaft mit ihm reicht hin, daß ihm Gott, unbehindert von seiner Gerechtigkeit, Gnaden zuwenden, durch seinen heiligen Geist in ihm wirken kann. Aber alle diese gnadenreiche Wirksamkeit des heiligen Geistes geht dahin, in ihm jene freie, persönliche Lebensgemeinschaft zu begründen, die im lebendigen Glauben besteht. Glaube oder Unglaube, für Christus oder wider Christus, das ist jetzt die Wahl, vor welche der Mensch gestellt ist und nach welcher er gerichtet wird. „Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet (verurtheilt); wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt an den eingebornen Sohn Gottes... Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber ungläubig ist an den Sohn, der wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm" (Joh. 3, 18. 36), d. h. wer nicht durch den lebendigen Glauben in freier, persönlicher Lebensgemeinschaft mit Christus steht, gegen den bleibt die alte Strafforderung der göttlichen Gerechtigkeit in Kraft und wird ihrerzeit vollzogen werden. Darum gehen offenbare Gerichte Gottes auch durch die Zeiten nach Christus: Gerichte über Glauben und Unglauben, Offenbarungen des Segens, den die christliche Gesittung mit sich bringt, und des Verderbens, das aus unchristlichen Bestrebungen hervorwächst, oft auch ein wunderbares Eingreifen der göttlichen Macht, um die Gläubigen gegen Uebermuth und Uebermacht der Ungläubigen zu schützen und ihnen zum Siege zu verhelfen. Aber vollkommen

wird das Gericht Gottes erst dann offenbar werden, wenn auch die Gemeinschaft mit Christus und der Widerspruch gegen Christus sich unwiderruflich und endgültig wird festgestellt haben — am Ende der Zeit. Wir unterscheiden aber ein doppeltes Ende der Zeit: das Ende der Zeit für den einzelnen Menschen, da er durch den Tod aus dem zeitlichen Leben austritt, und das Ende der Zeit für die ganze Menschheit, da sie das durch göttlichen Rathschluß von Ewigkeit an vorgesteckte Ziel ihrer zeitlichen Dauer erreicht hat. Eben darum unterscheiden wir auch ein doppeltes Endgericht: das besondere über jeden einzelnen Menschen, und das allgemeine über die Menschheit als Ganzes.

A. Das besondere Gericht Gottes (judicium particulare) ergeht über jeden einzelnen Menschen im Momente des Todes. 1. In diesem Augenblicke wird für den Menschen, weil er aufhört, in statu viatoris zu sein, auch das Resultat seines sittlichen Strebens im Guten oder Bösen abgeschlossen und ein unwiderruflicher, endgültiger Zustand seines Willens hergestellt. Denn der menschliche Wille kann nicht in Ewigkeit durch stets neue Wahl zwischen Gut und Bös unentschieden hin- und herschwanken, sondern einmal muß seine Wahl so endgültig den Willen im Einen oder Andern befestigen, daß der gute Wille nicht mehr bös, der böse Wille nicht mehr gut werden kann. Es besteht aber der große Unterschied zwischen dieser doppelten Entscheidung, daß der Mensch seine Befestigung im Bösen durch sich selbst erlangt, während seine stete Befestigung im Guten das Werk der göttlichen Gnade ist (donum perseverantiae). Ist also im Momente des Todes der Wille zur endgültigen Entscheidung gekommen, so muß ihr auch sogleich die göttliche Entscheidung über sein ewiges Loos nachfolgen. Das Gericht ist nur so lange zurückgehalten, als der Wille wandelbar ist, vom Guten zum Bösen, vom Bösen zum Guten sich zurückwenden kann; hat diese Wandelbarkeit ihr Ziel erreicht, so hört jene Suspension auf, und die Gerechtigkeit hat ihren Lauf im Gericht. Daß so unmittelbar an den Tod das Gericht sich anschließt, spricht die heilige Schrift aus in den Worten: „Es ist für Gott ein Leichtes, am Tage des Todes einem Jeden zu vergelten je nach seinem Wandel.... Beim Ende des Menschen werden seine Thaten aufgedeckt" (Eccli. 11, 28 f.), und: „Es ist dem Menschen beschieden, einmal zu sterben, danach aber das Gericht" (Hebr. 9, 27).

2. Gegenstand dieses Gerichtes ist der einzelne Mensch in dem Endresultat seines persönlichen Lebens. Nicht sowohl seine einzelnen sittlichen Handlungen sind dieser Gegenstand, als vielmehr sein endgültiger sittlicher Zustand; nicht sowohl, was er gethan hat, ist die Frage, als was er geworden ist. Aber allerdings sind alle seine Thaten in diesem Endergebniß eingeschlossen; jede einzelne Handlung, ja selbst jeder einzelne Gedanke hat mitgewirkt zu diesem Resultate; durch alles, was der Mensch denkt, spricht oder thut, wird er etwas, und die Endsumme alles dieses Werdens, das endgültige, unwiderrufliche Sein unterliegt nun dem Urtheile Gottes. Dieser endgültige sittliche Zustand des Menschen ist aber wesentlich bestimmt durch sein Verhältniß zu Christus: ob er in die Lebensgemeinschaft mit Christus eingegangen ist und dadurch Theil genommen hat an seiner Genugthuung und seinem Verdienste, oder ob er die Gnaden, die ihn dazu angetrieben haben, zurückgewiesen und mißbraucht hat, das ist das entscheidende Moment in diesem Gerichte, und danach wird ihm das ewige Leben oder der ewige Tod, die Seligkeit oder die Verdammung, der Himmel oder die Hölle zuerkannt.

3. Da der Vater alles Gericht dem Sohne übertragen hat (Joh. 5, 22), so ist auch in dem besondern Gerichte Christus als der Richter zu betrachten. Insofern kommt Christus zu jedem Menschen im Augenblicke seines Todes als sein Richter, und alle jene Mahnungen zur Wachsamkeit, weil wir nicht wissen, wann der Herr kommen wird, werden daher mit Recht auch auf die Stunde des Todes und das ihm folgende besondere Gericht bezogen. Aber allerdings erscheint er in demselben nicht in leiblicher Gegenwart, sondern der Mensch wird im Geiste (intellectualiter) vor seinen Richterstuhl gestellt und empfängt von ihm durch unmittelbare geistige Mittheilung sein Urtheil. Der Richter spricht hier gleichsam durch das eigene, nicht mehr zu übertäubende oder zu überhörende Gewissen des Menschen (Röm. 2, 15 f.).

4. Sobald dieses Urtheil ausgesprochen ist, wird es auch sogleich vollstreckt, denn es ist ein Wort der göttlichen Allmacht. Man darf daher nicht annehmen, daß die Verstorbenen bis zum jüngsten Gerichte in einem unentschiedenen, freud- und leidlosen Zustande, in einem Schlummer ihres Bewußtseins sich befinden, sondern sobald sie aus dem Leben abgeschieden sind, gehen sie an den ihnen zugewiesenen Ort. In Betreff der zur Seligkeit Bestimmten erleidet dieß nur eine Beschränkung, insofern sie etwa noch einer Läuterung im Reinigungsorte bedürfen. Im Allgemeinen ist die unmittelbare Ausführung des göttlichen Urtheils nach dem Tode ausgesprochen in dem Gleichnisse vom reichen Prasser und vom armen Lazarus. „Es geschah, daß der Bettler starb und hingetragen wurde von den Engeln in den Schooß Abrahams. Es starb aber auch der Reiche und wurde begraben in die Hölle" (Luc. 16, 22). In Betreff der Heiligen ist es ausgesprochen in der Sehnsucht nach dem Tode, in die der Apostel Paulus öfters ausbricht: „Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn.... Ich habe das Verlangen, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein" (Phil. 1, 21. 23). „Wir wissen, daß, wenn das irdische Haus dieser unserer Wohnung abgetragen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus im Himmel.... Wir haben Muth und guten Willen, lieber aus-

zuziehen aus dem Leibe und daheim zu sein bei dem Herrn" (2 Cor. 5, 1. 8). Dasselbe sagen die Worte, welche der hl. Stephanus bei seinem Verscheiden ausruft: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!" Auf dem Glauben der Kirche an diesen unmittelbaren Vollzug des beseligenden Urtheils beruht auch ihre Verehrung und Anrufung der Heiligen; auch hat sie sich darüber bestimmt ausgesprochen auf dem Concil zu Florenz im Unionsdecrete für die Griechen: Credimus, illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino maculam incurrerunt, eas etiam animas, quae post contractam maculam vel in suis corporibus vel eisdem exutae corporibus . . . sunt purgatae, in coelum mox recipi et intueri clare Deum unum et trinum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas, qui in actuali peccato vel solo originali discedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus cruciandas. Man kann daher höchstens sagen, daß die Seligen wie die Verdammten noch nicht das volle Maß ihres Lohnes und ihrer Strafe empfangen haben, bis ihre Seelen wieder mit ihren Leibern vereinigt sind in der mit dem jüngsten Gerichte verbundenen Auferstehung; aber ihre Belohnung und Bestrafung ist nur dem Grade, nicht der Art nach eine andere vor und nach der Auferstehung und dem jüngsten Gerichte. Es ist übrigens zu beachten, daß die Seelen der Seligen, wenn sie aus dem Leibe austreten, auch aus der Zeit treten. Der Zwischenraum zwischen ihrem Tode und dem jüngsten Gerichte ist daher jedenfalls nicht mit dem Maße der irdischen Zeit zu messen, und wenn derselbe für die Menschen auf Erden vielleicht Jahrtausende beträgt, so sind für die Seligen im Himmel diese Jahrtausende gewiß weniger als ein Tag; ja man möchte sagen, daß sie unmittelbar vom Tode und vom besondern Gerichte zum allgemeinen Gerichte versetzt werden, und daß daher der jüngste Tag, der für uns in ferner Zukunft liegt, für sie schon Gegenwart ist. Darum tritt auch da, wo die Apostel den Menschen auf das Gericht Gottes verweisen, der Unterschied zwischen dem besondern und allgemeinen Gerichte nicht so bestimmt und deutlich hervor; ihr Gedanke geht sogleich von jenem auf dieses über. „Ich werde schon hingeopfert, und die Zeit meiner Auflösung naht. Im Uebrigen liegt mir bereit die Krone der Gerechtigkeit, die der Herr mir geben wird an jenem Tage: aber nicht nur mir, sondern auch denen, die seine Ankunft lieben" (2 Tim. 4, 6 f.). „Wir wissen, daß das Gericht Gottes der Wahrheit gemäß ist gegen die, welche solches thun. Meinst du aber, o Mensch, der du diejenigen richtest, welche solches thun, und es selbst thust, daß du entrinnen wirst dem Gerichte Gottes? . . . Zufolge deiner Verhärtung und deines unbußfertigen Herzens häufest du dir Zorn auf den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der vergelten wird einem Jeden nach seinen Werken" (Röm. 2, 2 ff.). Jedenfalls fällt für Gott selbst das erste und das zweite Gericht in Einen Act zusammen: das Urtheil des ersten geht in das des zweiten über, indem es in diesem vor aller Welt offenbar wird, während es in jenem nur im eigenen Gewissen des Menschen erkannt und in seiner Gerechtigkeit anerkannt wird.

B. Dieses allgemeine (judicium universale) oder jüngste (novissimum) d. i. letzte Gericht (judicium extremum) ist erst die eigentliche Vollendung des Gerichtes Gottes auf Erden, in dem seine Gerechtigkeit ihre volle Genugthuung empfängt. Es ist nicht sowohl ein zweites Gericht nach dem ersten, als die Vollendung dieses ersten, das in sich noch nicht völlig abgeschlossen ist. 1. Der Gegenstand dieses Gerichtes ist die Menschheit als ein Ganzes, und der Einzelne nur als ein Glied dieses Ganzen und in der Beziehung seiner persönlichen Thätigkeit auf das Ganze und Allgemeine des menschlichen Geschlechts. Denn dieses Ganze der Menschheit ist nicht bloß ein leerer Begriff, den nur der denkende Geist von den einzelnen menschlichen Individuen abstrahirt hat, sondern die reale Einheit einer gemeinsamen Natur, deren Realität sich wirksam erweist in der Erbsünde und in der Erlösung. Diese reale Einheit der menschlichen Natur begründet aber auch eine gemeinsame Verantwortlichkeit vor dem Richterstuhle Gottes. Wie jedem Einzelnen ein Ziel für sein sittliches Streben vorgesetzt ist, so auch der Menschheit im Ganzen. Das Wirken aller einzelnen Menschen wirkt zusammen zu diesem letzten Ziele; und nicht bloß zufällig vereinigen sich so zerstreute Kräfte zu einem gemeinsamen Resultate, sondern schon das Wirken des Einzelnen selbst ist mehr oder weniger zugleich ein gemeinsames. Jeder Mensch steht in seiner sittlichen Wirksamkeit unter der Einwirkung seiner Mitmenschen und wirkt hinwieder auf sie zurück; er empfängt aus der Gesammtheit und gibt ihr zurück, weit mehr als er sich im einzelnen Falle bewußt ist. So hat jeder Einzelne seinen (positiven und negativen) Antheil an dem Gesammtergebniß: was die Menschheit am Ende ihres irdischen Daseins geworden ist, das ist das Resultat des mannigfach verwobenen Zusammen- und Entgegenwirkens der sittlichen Thätigkeit aller Menschen. Diese einheitliche Wirksamkeit der ganzen Menschheit und die Beziehung der Einzelwirkung zum Ganzen und zum gemeinsamen Endziele entzieht sich der Erkenntniß des Menschen: nur einzelne Lichtblicke fallen in das Dunkel, das diesen großen Prozeß einhüllt. Aber vor dem Auge Gottes liegt das für unser Auge so verworrene Spiel der sittlichen Kräfte der Menschheit mit derselben Klarheit und Vollständigkeit, wie der ganze Lauf der Natur, und an jenem Tage wird er es auch allen geschaffenen Geistern offenbaren. Das Streben der Menschheit nach dem gemeinsamen, ihr von Gott vorgesteckten Ziele kann nicht ein unendliches sein. Wie das sittliche Wirken des einzelnen Menschen

seinen definitiven Abschluß findet in einem bestimmten Momente der Zeit, so muß auch dem Leben der Menschheit als Ganzem ein bestimmtes Maß der Zeit zugemessen sein, innerhalb deren es die ihm zugetheilte Aufgabe zu erfüllen hat. Wenn dann das ganze Leben der Menschheit vom sittlichen Standpunkte aus betrachtet als ein großer Kampf zweier entgegengesetzten Principien erscheint, des göttlichen und des widergöttlichen, Christi und des Antichrists, so muß mit dem Ende jener Zeit der Sieg des einen Princips entschieden sein. Dann tritt aber auch sogleich die Entscheidung der göttlichen Gerechtigkeit über das künftige ewige Loos der Menschheit ein in einem letzten Gerichte, als der Zusammenfassung und Vollendung aller vorausgehenden Gerichte.

2. Daß einst ein solches allgemeines Gericht stattfinden, und daß Christus zum Zwecke desselben noch ein zweites Mal (Hebr. 9, 28) auf Erden erscheinen wird, das ist bestimmte und deutliche **Lehre der heiligen Schrift**. Auf dieses Gericht beziehen sich die Prophezeiungen des Alten Testamentes, die in den letzten Zeiten ein großes Strafgericht über die Völker verkünden (Is. 66, 15 ff. Joel 2, 29 ff.; 3, 2 ff. Mal. 4, 1. Soph. 1, 14 ff.). Aus diesen Prophetien schöpften die Juden ausschließlich ihr Bild von dem kommenden Messias, und daher wurde ihnen Armut und Niedrigkeit, Leiden und Sterben seiner ersten Ankunft zum Aergernisse, so daß sie nicht an ihn glauben wollten. Aber mit deutlicher Beziehung auf diese messianischen Prophezeiungen verkündet der Heiland zu wiederholten Malen seine **Wiederkunft** zum Gerichte; so Matth. 13, 41; 19, 28; 24, 27 ff.; 25, 31 ff. Marc. 13, 24 ff. Luc. 21, 25 ff. Auch die Apostel legen häufig Zeugniß ab von ihrem Glauben an das Gericht Christi, so Petrus vor Cornelius (Apg. 10, 42), Paulus auf dem Areopag (Apg. 17, 31) und in seinen Briefen (Röm. 2, 5 f. 16; 14, 10. 1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1. 2 Theß. 1, 5 ff.), Jacobus (5, 7 ff.). Ueberall wecken die Apostel in den Herzen der Gläubigen die zuversichtliche Erwartung dieser glorreichen Wiederkunft des Heilands zum Gerichte, theils um sie zu treuer Erfüllung ihrer Pflichten zu mahnen, theils um sie in den Leiden und Verfolgungen zu trösten. Darum war sie auch der stete Glaube der Kirche, der besonders sich in den Symbolen ausspricht. Das apostolische Symbolum hat in allen Fassungen mit nur geringen Abweichungen des Ausdrucks den Artikel: Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Das Nicänum: Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos. Das Athanasianum: Inde venturus est judicare vivos et mortuos, ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. Diese Wiederkunft Christi heißt in der heiligen Schrift παρουσία Ankunft (Matth. 24, 3), ἐπιφάνεια Erscheinung (1 Tim. 6, 14), ἐπιφάνεια καὶ βασιλεία, ein Hendiadyoin für ἐπιφάνεια τῆς βασιλείας, Offenbarung der königlichen Würde und Macht (2 Tim. 4, 1), ἐπιφάνεια τῆς δόξης adventus gloriae (Tit. 2, 13), ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας illustratio adventus (2 Theß. 2, 8), ἀποκάλυψις revelatio (2 Theß. 1, 7) ἀποκάλυψις τῆς δόξης revelatio gloriae (1 Petr. 4, 13), φανέρωσις apparitio (Col. 3, 4), auch geradezu βασιλεία θεοῦ (Luc. 21, 31). Die Zeit der Wiederkunft heißt jener Tag schlechthin (dies illa, 2 Tim. 4, 8) oder der Tag des Herrn oder Christi (1 Theß. 5, 2. Phil. 1, 6), der Tag des Menschensohnes (Luc. 17, 30), endlich der letzte (jüngste) Tag (Joh. 6, 39. 40). In diesen Stellen ist das Wort Tag nicht bloß als Zeitbestimmung zu verstehen, sondern es bezeichnet im engern Sinne einen Gerichtstag, wie ja auch im Deutschen das Wort in diesem Sinne gebraucht wird, und wie auch im Alten Testamente bei den messianischen Prophetien das Wort Tag, Tag des Herrn, der große Tag das göttliche Gericht bezeichnet (Joel 2, 31. Ez. 13, 5. Is. 2, 12).

3. Der **Richter** in diesem letzten und allgemeinen Gerichte wird also Christus sein, und zwar nicht nur in seiner göttlichen, sondern auch in seiner menschlichen Natur, als Menschensohn (Joh. 5, 22. 27). Darum wird auch der Ausdruck Menschensohn mit Vorliebe gebraucht, wo vom Gerichte Christi die Rede ist (Matth. 13, 41; 25, 31. Luc. 21, 27). Wie Christus gerade dadurch, daß er selbst Mensch war und als solcher das Elend der Menschen kannte, sich mit Vorzug dazu eignet, als Hohenpristeer für die Menschen Fürbitte zu leisten, so eignet er sich auch aus demselben Grunde, über sie zu Gericht zu sitzen. Diese richterliche Gewalt ist ein Theil jener Erhöhung und Verherrlichung, die er durch seine Erniedrigung bis zum Kreuztode verdient hat. Eine solche Erhöhung konnte aber nur von der menschlichen Natur Christi verdient werden, während sie seiner göttlichen Natur in unveräußerlicher Weise innewohnt. Denn wenn es heißt, der Sohn habe sich seiner göttlichen Würde entäußert, so kann das nicht heißen, er habe sie abgelegt, sondern nur, er habe sie in seiner menschlichen Natur nicht zur Erscheinung gebracht, er habe sie vielmehr zum Zwecke des Erlösungswerkes verhüllt, indem er die „Knechtsgestalt" annahm. Jetzt, da dieses Werk vollendet ist, fällt die Hülle weg, und die göttliche Herrlichkeit, das Königthum, die Würde und Macht des Königs der Könige und des Herrn der Herren kommt auch in der menschlichen Natur Christi zur Erscheinung und Offenbarung; darum heißt diese Wiederkunft Christi die Erscheinung oder die Offenbarung, die Offenbarung seiner Herrlichkeit. Die wesentlichste Seite, ja der Inbegriff der königlichen Würde und Macht ist aber das Gericht; darum ist dem Menschensohne die Gewalt gegeben, Gericht zu halten. Das also ist die wesentliche Bedeutung der Wiederkunft Christi zum Gerichte, die **Offenbarung** der himmlischen Herrlichkeit Christi, die vollkommene Erscheinung seiner Gott-

heit in seiner Menschheit vor aller Welt. Schon mit der Himmelfahrt ist die Menschheit Christi in den Vollbesitz dieser göttlichen Herrlichkeit getreten. Aber der eigentliche Schauplatz dieser Verherrlichung ist der Himmel, wo er sitzet zur rechten Hand Gottes. Für die Menschen auf Erden indeß ist sie noch verborgen, ein Geheimniß des Glaubens; aber das soll sie nicht für immer bleiben. Nachdem die Apostel bei der Himmelfahrt Christi diese seine Herrlichkeit nur für einen Augenblick geschaut hatten, verkündeten ihnen die Engel: „Dieser Jesus, der von euch hinweg aufgenommen ist in den Himmel, wird ebenso kommen, wie ihr ihn sahet hingehen in den Himmel" (Apg. 1, 11). So hatte auch der Herr selbst seine Wiederkunft verkündet als eine Wiederkunft in göttlicher Herrlichkeit (Matth. 16, 27; 24, 30; 25, 31). Das ist der große Unterschied der ersten Ankunft von dieser zweiten: jene war eine Ankunft in der Knechtsgestalt, diese ist eine Ankunft in der Gottesgestalt; in jener kam er, zu leiden und zu sterben, in dieser, zu triumphiren und zu herrschen; in jener, gerichtet zu werden, in dieser, zu richten die Lebendigen und die Todten; jene war eine Verhüllung der der Menschheit Christi innewohnenden göttlichen Macht und Herrlichkeit, diese eine Offenbarung derselben; in jener erfüllten sich die Prophetien von der Knechtsgestalt und dem Leiden des Messias, das den Juden und selbst den Jüngern zum Anstoß wurde, in dieser erfüllen sich die Prophezeiungen von der Herrlichkeit des messianischen Reiches und dem Messias als dem unüberwindlichen Herrscher, der sein Reich über die ganze Erde ausbreitet, alle seine Feinde demüthigt und eine neue Zeit des Glückes und Friedens heraufführt.

4. Diese Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit des Heilands ist schon an sich ein Gericht, denn es ist die sichtbare Rechtfertigung der Gläubigen, die ihn annahmen als Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, und die Verurtheilung der Ungläubigen, die ihn verwarfen, vor dem Gewissen aller Menschen. Aber nicht bloß innerlich im Gewissen der Menschen vollzieht sich dieses Gericht, sondern auch äußerlich, indem der Mund des Richters das Urtheil ausspricht und seine göttliche Allmacht es vollzieht. Das Urtheil besteht aber darin, daß Christus sich zu den Menschen bekennt oder sie verläugnet, je nachdem sie sich zu ihm bekannt oder ihn verläugnet haben (Matth. 10, 32). Es ist gleichsam ein Act des Selbstbewußtseins Christi, indem er die Einen als die Seinigen, als zu ihm gehörig, als Glieder seines Leibes anerkennt und die Anderen, als ihm fremd und von ihm losgelöst, verläugnet und darum die Einen ewig mit sich vereinigt und die Anderen ewig von sich stößt. Der Maßstab aber, nach dem diese Zugehörigkeit zu Christus beurtheilt wird, das ist der Glaube und die Liebe, oder vielmehr der Glaube, der in der Liebe wirkt, und beide offenbaren sich in den Werken. Darum heißt es vom Glauben: „Wer glaubt, der wird nicht gerichtet (verurtheilt); wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet" (Joh. 3, 18). „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in's Gericht" (5, 24). „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter. Das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage" (12, 48). Die Werke der Liebe werden von dem Richter selbst ausdrücklich als der Grund genannt, warum die Einen beseligt, die Anderen verdammt werden; und von den Werken überhaupt heißt es: „Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und dann wird er einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken" (Matth. 16, 27; vgl. Röm. 2, 6. 1 Cor. 3, 13). Indem aber alle Werke aller Menschen gerichtet werden, werden sie zuerst nicht bloß vor den Augen Gottes, sondern auch vor den Augen der ganzen Welt, vor Engeln und Menschen aufgedeckt und offenbar gemacht, und zwar nicht nur die äußeren Werke oder „die müßigen Worte" (Matth. 12, 36), sondern auch die inneren Gesinnungen und die verborgenen Gedanken des Herzens (1 Cor. 4, 5. 2 Cor. 5, 10). Das Gewissen eines jeden Menschen wird gleichsam zum Gewissen der ganzen Menschheit erweitert, so daß ihm die Werke und Gesinnungen aller Menschen mit derselben Klarheit und Wahrheit bekannt werden, wie er sich seiner eigenen bewußt ist. Diese Aufdeckung und Offenbarung des sittlichen Zustandes der ganzen Welt vertritt die Stelle der Untersuchung und Ueberweisung (discussio) der menschlichen Gerichte, auf welche sich dann erst das Endurtheil gründet: denn der allwissende göttliche Richter bedarf keiner Untersuchung, um Verdienst und Schuld an den Tag zu bringen, noch bedarf er hörbarer Worte, um seine Erkenntniß allen Menschen mit unwiderstehlicher Ueberzeugungskraft mitzutheilen. Diese Mittheilung und Offenbarung der göttlichen Erkenntniß von den Werken aller Menschen ist es, die bildlich dargestellt ist in den Worten der Offenbarung Johannis: „Bücher wurden aufgeschlagen, und ein anderes Buch ward aufgeschlagen, welches das Buch des Lebens ist; und die Todten wurden gerichtet nach dem, was geschrieben war in den Büchern, gemäß ihren Werken" (20, 12; vgl. Dan. 7, 10). Aber nicht nur die Werke der Menschen, auch die Werke Gottes sollen an jenem Tage offenbar werden, das gnadenvolle Wirken seiner Barmherzigkeit, das verborgene Walten seiner Gerechtigkeit, die unerforschlichen Wege seiner Vorsehung in der Führung der Völker und der Individuen, so daß auch er selbst gerechtfertigt erscheint vor Aller Augen gegenüber dem Zweifel und Unglauben der kurzsichtigen Menschen (Theodicee).

5. Auf Grund dieses offenen Thatbestandes wird das Urtheil gefällt und auch sogleich vollzogen: denn derjenige, welcher es ausspricht, ist ausgerüstet mit der Allmacht, die seine Worte unmittelbar verwirklicht. Das Urtheil lautet aber auf der einen Seite: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters!" auf der andern: „Hinweg

von mir, ihr Verfluchten!" Die Einen werden also berufen zur innigsten Gemeinschaft mit Christus, welche zugleich Mitbesitz und Mitgenuß seiner himmlischen Herrlichkeit ist: „Nehmet in Besitz das Reich, das euch bereitet ist von Grundlegung der Erde an." Die Anderen aber werden ewig aus seiner Gemeinschaft verstoßen und in die Gemeinschaft des Teufels und seiner Qualen verwiesen, dem sie sich als Diener und Werkzeuge hingegeben haben. „Weichet von mir in das ewige Feuer, welches bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln." Der unmittelbare Vollzug dieses Urtheils ist ausgesprochen in den Worten: „Und diese werden hingehen in die ewige Pein, die Gerechten aber in das ewige Leben" (Matth. 25, 34 ff.). Die Entscheidung der großen Frage, ob die Menschheit das ihr vorgesteckte Ziel erreicht oder verfehlt hat, endet also in einer Scheidung der Menschheit in zwei Theile, zwischen denen von nun an eine unübersteigliche Kluft befestigt (Luc. 16, 26) und jedes Band der Gemeinschaft zerrissen ist. Es ist diejenige Scheidung, welche Christus in mehreren Gleichnissen als die Vollendung des Himmelreiches vorausgesagt hat: es ist die Ausrottung des Unkrauts aus dem Acker, die Trennung der Spreu von dem Weizen, die Ausscheidung der guten von den schlechten Fischen (Matth. 13), die er dann erklärt in den Worten: „Der Menschensohn wird seine Engel aussenden, und sie werden zusammenlesen aus seinem Reiche alle Aergernisse und alle, die Unrecht thun. . . . Sie werden ausgehen und die Bösen ausscheiden aus der Mitte der Gerechten und sie in den Feuerofen werfen; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein" (V. 41. 49 f.). So werden endlich die Gerechten ein- für allemal befreit von der Tyrannei und der Verführung der Ungerechten, und das Reich Gottes, die Kirche, wird in den Zustand ihrer Vollkommenheit eintreten, wo sie erst ganz heilig ist, weil sie nur mehr aus Heiligen besteht, und wo Christus sie „darstellt als seine herrliche Braut, so daß sie nicht habe Makel oder Runzel oder etwas dergleichen, sondern daß sie sei heilig und untadelig" (Eph. 5, 27), und wo er sie darum in sein himmlisches Brautgemach einführt.

6. Dieses Richteramt, das Christus vermöge seiner göttlichen Natur und seines menschlichen Verdienstes besitzt und ausübt, theilt er auch in einem gewissen Maße seinen Heiligen mit. Denn seinen Aposteln verheißt er: „Wahrlich, ich sage euch, ihr, die ihr mir nachgefolgt seid — bei der Neugestaltung, da der Menschensohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit, da werdet auch ihr auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels" (Matth. 19, 28), und der hl. Paulus sagt: „Wisset ihr nicht, daß die Heiligen über die Welt richten werden . . . Wisset ihr nicht, daß wir Engel richten werden?" (1 Cor. 6, 2 f.) Dieses Richteramt der Heiligen kann aber nur eine Theilnahme an dem Richteramte Christi sein und sich nicht auf den ganzen Gerichtsact erstrecken. Ueber sich selbst können sie nicht das Urtheil sprechen, als insofern „ihr Gewissen ihnen Zeugniß gibt und die Gedanken unter einander sich anklagen oder auch vertheidigen an dem Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen" (Röm. 2, 15). Sobald aber das beseligende Urtheil über sie gesprochen ist, treten sie kraft desselben sogleich in den Mitbesitz des Königthums Christi und richten nun vereint mit ihm die Gottlosen.

7. Die Gerichteten sind zunächst die Menschen, und zwar alle Menschen, die Menschheit als ein Ganzes, jedoch so, daß das besondere Gericht jedes einzelnen Menschen in dieses allgemeine Gericht mit aufgenommen ist. Diese Allgemeinheit wird auch darin ausgedrückt, daß Christus der Richter ist über die Lebendigen und die Todten, also nicht bloß über die, welche am jüngsten Tage noch auf Erden leben werden, sondern auch über alle, die seit Adam gelebt haben und gestorben sind. Von diesen letzteren heißt es: „Es kommt die Stunde, da alle, welche in den Gräbern sind, hören werden die Stimme des Sohnes Gottes; und hervorgehen werden, die das Gute gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber das Böse verübt haben, zur Auferstehung des Gerichtes" (Joh. 5, 28 f.). Hier wird diese Allgemeinheit auch ausgesprochen, insofern sie sowohl die Guten als auch die Bösen umfaßt: denn wenn es heißt, daß, wer glaubt, nicht gerichtet wird oder in's Gericht kommt, oder daß, wenn wir uns selbst richteten, wir nicht gerichtet würden, so ist hier offenbar das Gericht im engern und schlimmern Sinne zu verstehen von der Verdammung. Aber der hl. Paulus sagt, daß wir auch die Engel richten werden (1 Cor. 6, 3), und der hl. Petrus, daß die abgefallenen Engel für das Gericht des großen Tages aufbewahrt sind (2 Petr. 2, 4; vgl. Jud. 6). Wir mögen daher wohl annehmen, daß auch das göttliche Gericht über die Engel in eine Verbindung gebracht ist mit diesem Gerichte über die Menschen und sich in ähnlicher Weise dazu verhält, wie das besondere zu dem allgemeinen Gerichte. Steht ja doch auch die Engel- und die Menschenwelt mit einander in lebendiger Beziehung, und ist dem Sohne alles Gericht, alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, und beugen sich vor ihm in seiner Erhöhung alle Kniee im Himmel und auf Erden und unter der Erde. In einer engern Beziehung aber steht das jüngste Gericht zu dem Teufel und seinen Engeln. Der Teufel ist der Fürst dieser Welt; von ihm ging die Sünde des Menschen aus und wird von ihm fort und fort gehegt und gepflegt; die Sünder heißen geradezu Kinder des Teufels; er errichtet mit ihnen gleichsam ein Reich im Widerspruche zum Reiche Gottes; in Kraft seiner Wirksamkeit kommt und wirkt der Antichrist (2 Theſſ. 2, 9). Wegen dieser innigen Verbindung der Gottlosen mit dem Teufel und seinen Engeln ist das verdammende Gericht über die Gottlosen auch ein Gericht über die bösen Engel, und darum werden jene auch ganz in ihre Gemeinschaft mit ihnen hingegeben, um mit ihnen die gleiche Qual zu erdulden.

8. Der Ort, wo das jüngste Gericht gehalten wird, ist die Erde; denn alles, was von einem Kommen, einer Ankunft (παρουσία) des Richters gesagt ist, kann nur auf die Erde bezogen werden. Aber allerdings müssen wir zur Erde auch den sie umgebenden Luftraum rechnen: denn es heißt, daß der Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommt, und daß die Auferstandenen und die noch Lebenden „mit einander fortgerissen werden auf Wolken dem Herrn entgegen in die Luft" (1 Theß. 4, 16). — Im Anschluß an die Prophetie Joels (3, 1 f.) bezeichnet die alte Sage als Ort des letzten Gerichtes näher das Thal Josaphat, als welches, nach Hieronymus, das Thal des Cedron bei Jerusalem, zwischen dem Tempelberg und dem Oelberg, galt. Allein da jene Prophetie zunächst auf das entscheidende Gericht über die umliegenden Völker und nur in einem entferntern Sinne auf das jüngste Gericht geht, so ist es, auch vorausgesetzt, daß das Thal Josaphat eine bestimmte geographische Oertlichkeit bezeichnet (s. d. Art.), nicht nothwendig, auch die Ortsbestimmung auf dieses zu beziehen. Aber allerdings ist es sehr entsprechend, daß Jerusalem, das der Ort der tiefsten Erniedrigung des Heilandes war, auch der Schauplatz seiner höchsten Erhöhung sei, daß er da, wo er als der Gerichtete am Kreuze hing, nun als der Richter seiner Richter erscheine, und daß er da, wo er von der Erde in den Himmel erhoben wurde, auch wieder vom Himmel sichtbar auf die Erde herabsteige.

9. Die Zeit dieser Wiederkunft des Heilands zum Gerichte ist uns nicht geoffenbart: sie ist ein Geheimniß, das der Vater sich allein vorbehalten hat (Marc. 13, 32). Auf die Frage der Jünger nach der Auferstehung: „Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich Israel herstellen?" antwortete er: „Es steht nicht bei euch, Zeit und Stunde zu wissen, welche der Vater festgesetzt hat in eigener Machtvollkommenheit" (Apg. 1, 7). Wiederholt hebt der Heiland die Ungewißheit jenes Tages und jener Stunde hervor und fordert darum die Menschen auf, zu wachen, damit er sie nicht unvorbereitet überrasche; denn er wird kommen unangekündigt wie der Dieb bei Nacht (Matth. 24, 42); plötzlich wird er über sie kommen, wie ein Fallstrick über sie herfallen (Luc. 21, 34 f.); er wird kommen an einem Tage, da man es nicht erwartet, und zu einer Stunde, da man es nicht weiß (Matth. 24, 50). Darum waren auch die Apostel darüber ganz im Ungewissen. Bald erwarteten sie die Wiederkunft des Herrn in nächster Nähe. Petrus sagt: „Das Ende aller Dinge ist genaht" (1 Petr. 4, 7); Jacobus: „Die Wiederkunft des Herrn ist nah, der Richter steht vor der Thüre" (Jac. 5, 8 f.); Johannes: „Kindlein, es ist die letzte Stunde" (1 Joh. 2, 18). Dann aber rückt sich ihnen diese Ankunft doch wieder in eine fernere Zukunft. Paulus sieht den Martyrtod vor Augen und betrachtet sein Leben als schon abgeschlossen, ehe er noch die Wiederkunft des Herrn geschaut hat (2 Tim. 4, 6 ff.), und warnt die Thessalonicenser vor denen, welche sie schrecken wollen mit der Ankündigung, „wie wenn nahe bevorstehe der Tag des Herrn" (2 Theß. 2, 2). Petrus sagt: „Ein Tag ist bei dem Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag. Der Herr säumt nicht mit seiner Verheißung, wie Einige meinen: sondern Langmuth übt er um euretwillen, indem er nicht will, daß jemand verloren gehe, sondern daß Alle sich zur Buße bekehren. Kommen aber wird der Tag des Herrn wie ein Dieb" (2 Petr. 3, 8 ff.). Ebenso sagt Paulus: „Ihr wisset gar wohl, daß der Tag des Herrn wie ein Dieb bei Nacht kommen wird; denn wenn sie sagen werden: Friede und Sicherheit! dann plötzlich wird das Verderben sie überfallen" (1 Theß. 5, 1 ff.). Dieses Dunkel, welches den Tag des Gerichtes verhüllt, wird auch nicht gelichtet durch die Vorzeichen, die nach dem Worte Christi und der Apostel dem Gerichte vorausgehen werden. Denn zum Theil gehen sie demselben so nahe voraus, daß sie mehr als die begleitenden Erscheinungen desselben zu betrachten sind, wie z. B. die außerordentlichen Erscheinungen am Himmel; zum Theil sind sie so allgemein, daß sie sich mehr oder weniger in verschiedenen Zeiten wiederholen, z. B. die Bedrängnisse der Völker, Kriege und Kriegsgerüchte, ein großer Abfall. Andere haben an sich etwas Unbestimmtes, wie die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt (Matth. 24, 14) und die Bekehrung der Juden (Röm. 11, 26), oder sind selbst in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt, wie die Ankunft des Antichrists und die Predigt Henochs und Elias' (s. d. Artt.).

10. Was endlich die Form des Gerichtes betrifft, so ist uns dasselbe in großartigen Zügen in der allbekannten Ankündigung des Herrn bei Matth. 25, 31—46 geschildert. Aber allerdings dürfen wir nicht glauben, daß diese Schilderung den ganzen großen Vorgang umfasse, sondern es sind aus demselben nur diejenigen Züge hervorgehoben, welche gerade dem nächsten Zwecke dieser Rede entsprechen. So z. B. ist es nicht denkbar, daß die leiblichen Werke der Barmherzigkeit allein den Ausschlag beim Urtheil geben werden, obwohl sie allein als Grund desselben genannt werden. Ferner ist auch nicht Alles in der Schilderung wörtlich zu verstehen, z. B. daß die Gerichteten fragen werden: Wann haben wir dich hungrig gesehen? u. s. w. Eine genaue Grenze zwischen dem wörtlich und dem bildlich zu Verstehenden läßt sich jedoch nicht ziehen, und jedenfalls muß die Schilderung im Großen und Ganzen der Wirklichkeit entsprechen. Aber die erhabene Größe des Vorgangs geht so weit über alle Erfahrung und Vorstellung des Menschen hinaus, daß die menschliche Sprache nur lückenhafte und matte Schattenbilder desselben geben kann.

V. Mit dem Vollzuge des Urtheils ist die Menschheit an ihr Ziel und Ende gelangt, indem in der Beseligung der Einen die unendliche Güte und Barmherzigkeit, in der Verdammung der Anderen die Gerechtigkeit Gottes ihre volle Offenbarung findet. Nun wird auch die Welt einer

Umgestaltung unterworfen, um in Uebereinstimmung mit den verklärten Leibern der Seligen gebracht zu werden, „ein neuer Himmel und eine neue Erde" (2 Petr. 3, 13). Aber auch die Sendung des Gottmenschen an die Menschheit und die Ausübung seiner königlichen Gewalt durch seine menschliche Natur hat in diesem letzten, siegreichen Acte der Gerechtigkeit ihr Endziel gefunden. „Danach das Ende, wenn er wird übergeben haben das Reich Gott und dem Vater, wenn er wird abgethan haben jegliche Herrschaft und Gewalt und Macht... Wenn Alles ihm unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst unterworfen sein dem, welcher ihm Alles unterworfen hat, damit Gott sei Alles in Allem" (1 Cor. 15, 24. 28). Die königliche Würde wird auch dann nicht von der Menschheit Christi genommen, denn „seines Reiches wird kein Ende sein" (Luc. 1, 33). Aber da ihr diese Macht und Herrschaft gegeben ist, um die Feinde Gottes zu überwältigen, so hat sie jetzt nach Vollendung dieses Sieges keinen Gegenstand ihrer äußeren Bethätigung mehr. Gott gegenüber bleibt die menschliche Natur Christi in derselben Unterwürfigkeit wie zuvor und gebraucht daher ihre königliche Würde nur, um sich und ihr Reich ihm zu Füßen zu legen und vereint mit den Miterben des Reiches wie das Haupt mit den Gliedern in ewiger Ruhe seiner zu genießen.

Literatur. S. Thomae Summa 3, q. 59 und Suppl. q. 88—90 und In lib. IV sent. dist. 47 und 48; Suarez, Comment. et disputationes in III partem D. Thom., disp. 52—58 (ed. Par. XIX, 986 sq.); Dom. de Soto, In IV sent. comment. dist. 46. 47 (p. 938 sq.); Ad. Tanner, Theol. schol. IV, disp. 2, q. 4 (p. 664 sq.); Liberius a Jesu, Controvers. scholast. pol. I, 848 sq.; Valentia, Commentarii theologici, disp. 11; Estius in quartum librum sententiarum, Pars posterior, in dist. 47 sq. (IV, 304 sq.); Oswald, Eschatologie, 2. Aufl., 234 ff.; Bautz, Weltgericht und Weltende, Mainz 1886. [Weinhart.]

Gericht und **Gerichtsverwaltung** bei den Israeliten war von jeher ein Ausfluß der regierenden Gewalt. Eigentliche Gerichte und eine geordnete Rechtspflege haben daher die Israeliten vor Moses nicht gehabt. Denn in der patriarchalischen Zeit war der Hausvater in seiner Familie unumschränkter Gebieter, schlichtete sofort auch die etwa ausgebrochenen Streitigkeiten und bestrafte die Schuldigen je nach Umständen selbst mit dem Tode (Gen. 21, 14; 38, 24). So blieb es ohne Zweifel auch während des Aufenthaltes in Aegypten und erweiterte sich nur in etwa dahin, daß bei der starken Vermehrung des Volkes die Stammhäupter zu einem gewissen Ansehen über ihre Stämme gelangten und in schwierigen Streitsachen auch um richterliche Entscheidungen angegangen wurden. Von gesetzlich organisirten Gerichten aber zeigt sich um diese Zeit bei den Israeliten noch keine Spur. Erst Moses stellte, als ihm die Verwaltung der Rechtspflege für das ganze zahlreiche Volk zu beschwerlich wurde, die Anführer des Volkes auch als Richter auf und wies ihnen bestimmte Wirkungskreise an, indem er einige über tausend, andere über hundert, über fünfzig und über zehn setzte. Diese hatten die häufigeren und leichteren Fälle abzuurtheilen, während die wichtigeren und schwierigeren vor Moses selbst gebracht werden mußten (Ex. 18, 17—26. Deut. 1, 9—17). Eine Appellation von dem niedern an den höhern Richter scheint hierbei nicht beabsichtigt gewesen zu sein, sondern die Streitsachen kamen ihrer Bedeutung nach an den niedern oder den höhern Richter. Moses verordnete auch für spätere Zeit, daß in allen Städten Richter aufgestellt werden sollten; diese mußten aus den Aeltesten der Städte gewählt werden (Deut. 21, 18—21; 22, 15; 25, 7) und waren zur strengsten Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit verpflichtet (Deut. 16, 18—20). Ueber diese Localgerichte stellte er aber ein höheres Gericht beim Heiligthum, welches aus Priestern bestand und in solchen Fällen entschied, bei welchen die Localgerichte sich keine Entscheidung zutrauten, oder die Parteien sich mit der gegebenen Entscheidung nicht zufrieden gaben (Deut. 17, 8—13; 19, 16—18). Daneben entschied in besonderen Fällen auch das heilige Loos (Jos. 7, 10 ff.). In der Richterperiode sind es selbstverständlich die Richter, welche als Träger der Regierungsgewalt in letzter Instanz richterliche Entscheidungen geben, sei es für ganz Israel oder nur für einzelne Stämme (vgl. Richt. 4, 5. 1 Sam. 7, 16; 8, 1 ff.). Nach Einführung des Königthums war der König der oberste Richter, so daß er nicht selten Schophet (Richter) genannt, und daß das Wort שפט (richten) auch für herrschen gebraucht wird. Doch waren die Priester auch während der königlichen Herrschaft nicht von der Rechtspflege ausgeschlossen. Richterliche Entscheidungen durch das Urim und Thummim konnten ohnehin nur durch den Hohenpriester gegeben werden (vgl. 1 Sam. 30, 7); daher war dieser auch Mitglied des obersten Gerichtes, oder führte bei demselben den Vorsitz. Eine ausgebildetere Gerichtsverfassung organisirte König Josaphat und errichtete dabei für geistliche Sachen aus Priestern und Leviten ein eigenes Gericht zu Jerusalem (2 Par. 19, 8). Die vorerwähnten Localgerichte dauerten ebenfalls auch unter den Königen fort (1 Par. 23, 4; 26, 29. 2 Par. 19, 5) und werden in den Sprüchen Salomons und in den prophetischen Schriften, wo so häufig über die Parteilichkeit und Bestechlichkeit der Richter geklagt wird, überall als bestehend vorausgesetzt. Während des Exils hatten die Juden in Babylonien Richter aus ihrem eigenen Volke (Dan. 13, 5 ff.); dasselbe war nach dem Exil sowohl in Palästina (1 Esdr. 7, 25; 10, 14) als in Aegypten unter den Ptolemäern (Jos. Antt. 14, 7, 2) der Fall. In Palästina bildete sich in der griechischen Zeit ein aristokratischer Senat aus, welcher neben der richterlichen auch die vollziehende Gewalt besaß und sich neben den

Machabäern bis in die römische Zeit erhielt; dieß war der oft genannte Hohe Rath oder das Synedrium (s. d. Art.). Diesem ließen die römischen Procuratoren nach Gutdünken einen größern oder geringern Theil der von ihm beanspruchten Rechte; daneben aber mußten sich die Juden römisches Recht und römische Gerichtsbarkeit gefallen lassen (Langen, Das jüd. Synedrium und die röm. Procuratur in Judäa, Tüb. Quartalschr. 1862, 411).

Als Ort der Gerichte dienten gewöhnlich die gedeckten Thorwege der Stadtthore. In diesen fanden (Deut. 21, 19; 22, 15; 25, 7. Job 5, 4; 29, 7. Spr. 22, 22; 24, 7. Ruth 4, 1) überhaupt die öffentlichen Verhandlungen statt (s. Kaulen, Assyrien und Babylonien, 3. Aufl. S. 65). So erklärt sich noch in der nachexilischen Zeit die Aufforderung an die Juden, in ihren Thoren gerecht zu richten (Zach. 8, 16). Die Thorwege waren zu öffentlichen Gerichten besonders geeignet, weil sich gewöhnlich viele Menschen dort zusammenfanden und in einzelnen Fällen wohl auch die nöthigen Zeugen leicht zu erhalten waren. Besondere Gerichtsstätten, welche ausschließlich nur zum Gerichthalten bestimmt waren, wie die Gerichtshalle Salomons (3 Kön. 7, 7), scheinen Ausnahmen gewesen zu sein. Während dem zufolge die Gerichte in der vorexilischen Zeit öffentlich gehalten wurden, war dieß später jedenfalls bei dem Hauptgerichte, dem Synedrium, nicht mehr der Fall. Dasselbe hatte der Mischna zufolge (Sanhedr. 11, 2. Middoth 5, 4) sein Gerichtslocal in einem der Tempelgebäude in dem Saale Gasith (לִשְׁכַּת הַגָּזִית) und später, seit dem 40. Jahre vor der Zerstörung des Tempels, in den Tabernen am Tempelberge (Abodâ sarâ f. 8, 1). Ob das von Josephus mit dem Namen ἡ βουλή (Bell. Jud. 5, 4, 2), τὸ βουλευτήριον (ib. 6, 6, 3) erwähnte Rathhaus gerade der Gerichtsplatz des Synedriums gewesen sei, ist zweifelhaft; im Bejahungsfalle müßte man wohl annehmen, daß der Hohe Rath zwischen den genannten Localitäten gewechselt habe. Die römischen Landpfleger hielten sowohl zu Cäsarea als zu Jerusalem theils in ihrem Palaste (Apg. 24, 1 ff.; 25, 6—12; 26, 2 ff. Matth. 27, 2. Joh. 18, 28), theils auf offenem Platze Gericht (Joh. 19, 13. Jos. Bell. Jud. 2, 9, 3); im Evangelium Johannis (19, 13) wird der Name Lithostrotos für die von Pilatus benutzte Richtstätte erwähnt.

Die Zeit der Gerichte war in der Regel, zumal wenn es sich um wichtige Entscheidungen handelte, der Morgen (Jer. 21, 12). Für die nachbiblische Zeit verbietet die Mischna ausdrücklich, Gerichte über Leben und Tod in der Nacht vorzunehmen oder ein am Tage angefangenes Gericht dieser Art in der Nacht zu beendigen, während sie letzteres bei Gerichten in Geldsachen gestattet (Sanhedr. 4, 1); ebenso verbietet sie, bei jenen Gerichten ein Verdammungsurtheil an demselben Tage schon auszusprechen, an welchem das Gericht begonnen (l. c.). Ueberdieß untersagt der Talmud, an Sabbaten und Festtagen Gericht zu halten (Jôm tôb 5, 2), und führt dagegen als eine Verordnung Esdras' an, daß man am Montag und Donnerstag Gericht halte, weil an diesen Tagen viele Leute aus den Dörfern in die Städte zur Vorlesung kommen (Creizenach, Dorsche Haddoroth, Frankf. 1840, 148).

Die Gerichtsordnung war, wie noch jetzt im Orient häufig, sehr einfach und kurz mit möglichst wenigen Formalitäten, gewöhnlich ohne Rechtsbeistände. Die Verhandlungen waren mündlich (Deut. 25, 7. 3 Kön. 3, 16 ff.), und die ältere jüdische Geschichte zeigt keine Spur, daß gerichtliche Klagen und Erwiederungen schriftlich wären abgefaßt worden, nur die gerichtliche Entscheidung scheint gewöhnlich aufgeschrieben worden zu sein (Is. 10, 1). In späterer Zeit mußten der Mischna zufolge bei jedem Gerichte zwei oder drei Schreiber anwesend sein, welche aufschrieben die Worte derer, die lossprachen, und die Worte derer, die verurtheilten (Sanhedr. 4, 3). Während der biblischen Zeit mußten die beiden Parteien in eigener Person vor dem Richter erscheinen (Deut. 25, 1). Der Kläger stand zur Rechten des Angeklagten, und dieser erschien bei schweren Anschuldigungen (wenigstens in der nachexilischen Zeit) im Traueranzuge (Zach. 3, 1. 3). Das gewöhnlichste Beweismittel waren Zeugenaussagen; es mußten aber zu einem gültigen Zeugenbeweise wenigstens zwei oder drei Zeugen vorhanden sein (Num. 35, 30. Deut. 17, 6; 19, 15), welche durch einen Eidschwur verpflichtet wurden, die Wahrheit gewissenhaft anzugeben. Die Eidesformel wurde ihnen vorgesagt, und sie beantworteten dieselbe mit אָמֵן (vgl. Num. 5, 21); daher die Ausdrücke: einen Eid hören (Lev. 5, 1. Spr. 29, 24) und: sich beschwören lassen (נִשְׁבַּע niph.) statt: schwören. Den Richtern war eine genaue Prüfung der Zeugen und ihrer Aussagen zur strengsten Pflicht gemacht (Deut. 19, 18). Später gibt die Mischna nähere Vorschriften, wie diese Prüfung zu geschehen habe (Sanhedr. 5, 1 sq.). Zeugen, welche als falsch erfunden wurden, erhielten nach mosaischem Recht diejenige Strafe, welche auf das bezeugte Vergehen gesetzt war (Deut. 19, 19). Schriftliche Urkunden scheinen selten als Beweismittel gebraucht worden zu sein. Nur bei Streitigkeiten über Grundeigenthum mögen die schriftlich aufgesetzten Kaufcontracte als solche häufig gewesen sein; sie wurden nicht bloß vor Zeugen angefertigt, sondern auch mit dem Siegel der betheiligten Personen versehen und zur Verhütung möglicher Fälschungen doppelt ausgefertigt (Jer. 32, 9 bis 16). Wo es an Zeugen und schriftlichen Urkunden mangelte, wurde der Eid als Beweismittel gebraucht (s. d. Art. Eid bei den Juden). Wer sich aber zu einem falschen Zeugnisse verstehen konnte, war gewiß auch im Stande, einen falschen Eid zu schwören; über Beides klagen bekanntlich die Propheten oft genug. Ganz sichere Beweismittel hatte man also hier nicht. In ganz zweifelhaften Fällen wurde übrigens zuweilen

mit Einwilligung beider Parteien auch durch das Loos entschieden (Spr. 16, 33; 18, 18), namentlich wurde in älteren Zeiten das heilige Loos gern zur Entdeckung von Verbrechern gegen die göttliche Ordnung gebraucht (Jos. 7, 10 ff. 1 Sam. 14, 41 f.), was übrigens Moses weder angeordnet noch verboten hatte. Auf die gerichtliche Entscheidung folgte sogleich die Vollziehung derselben (Deut. 25, 2. Jer. 37, 14. Sanhedr. 6, 1). (Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, 136.) [Welte (Kaulen).]

Gerichtsbarkeit, kirchliche (jurisdictio ecclesiastica), ist das Recht der Kirchengewalt, durch die gemäß dem Kirchenrechte bestehenden kirchlichen Gerichte die Rechtspflege in kirchlichen Rechtssachen auszuüben. 1. Die Kirche als die von Gott zur Verwirklichung der christlichen Religion gestiftete selbständige Gesellschaft hat zur Erfüllung ihrer Zwecke auf dem Gesammtgebiete des kirchlichen Lebens das Recht, ihren Angehörigen kraft eigener Machtvollkommenheit Gesetze zu geben, Recht zu sprechen und mit ihren kirchlichen Mitteln Urtheile zu vollziehen. Sie ist als sichtbare (äußere) Anstalt berechtigt, zur Aufrechterhaltung ihrer äußern Rechtsordnung Bestimmungen zu treffen, dieselben selbständig zu handhaben, ihre Mitglieder zur Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten anzuhalten, also deren Verletzung zu bestrafen (Bulla Pii VI. Auctor. fid. n. 4 sq.; Syllab. Pii IX. n. 19. 24. 30. 31. 44; Bouix, De judic. eccl. I, 27 sq.). Die Kirchengewalt kann also zu diesem Behufe (vi coactiva) Censuren und sonstige Strafen (detentio in discolorio, privatio beneficii, degradatio) verhängen, welche materielle Nachtheile bewirken (Trid. Sess. XXV, c. 3 De reform.).

2. Die kirchliche Gerichtsbarkeit wird eingetheilt in jurisdictio fori interni und fori externi. Die erstere erstreckt sich über die Gewissensfragen der einzelnen Gläubigen und wird im Bußgerichte ausgeübt, die zweite ist die Handhabung der äußern Rechtspflege. Eine andere Eintheilung ist die in freiwillige und streitige Gerichtsbarkeit; bei ersterer werden nicht bestrittene Rechtsverhältnisse durch Intervention eines öffentlichen Beamten (Notars resp. Richters) festgestellt, bei letzterer persönliche und vermögensrechtliche Streitigkeiten im Wege des rechtlichen Verfahrens entschieden. Ferner gibt es eine kirchliche Strafgerichtsbarkeit; sie ist die rechtliche Geltendmachung der strafenden Gerechtigkeit gegen die Verletzung der kirchlichen Rechtsordnung (Ferrari, Institut. eccl. II, 395). Mit Rücksicht auf den Inhaber oder das Subject der richterlichen Gewalt unterscheidet man die ordentliche Gerichtsbarkeit (jurisdictio ordinaria) von der delegirten (jurisdictio delegata). Die erstere wird kraft der dem Richter innewohnenden Amtsgewalt ausgeübt; sie ist unzertrennbar mit dem Kirchenamt verbunden (Episcopus non moritur), steht jedem Inhaber desselben zu und hört nur mit dem Verluste des Officiums auf. Diese jurisdictio ordinaria steht dem Papst und den von ihm bestätigten Bischöfen kraft göttlichen Rechts, den Patriarchen, Exarchen, Primaten, Erzbischöfen, Congregationen, Generalvicaren resp. Officialaten kraft des jus humanum zu (c. 1 sq. X, 1, 31). Die delegirte Jurisdiction ist die kraft des (auf einem Rechtsgrunde beruhenden) Auftrags des ordentlichen Richters ausgeübte Gerichtsbarkeit (Reiffenstuel, Jus can. l. 1, tit. 29, n. 12; c. 28 X, 1, 29); so waren die Archidiacone bischöfliche Delegaten. Der Papst kann als Inhaber der vollen Kirchengewalt über die gesammte Kirche oder als judex supremus in allen kirchlichen Rechtssachen einen delegirten Richter bestellen (c. 1, De constit. 1, 2 in VI; Richter, Can. et decr. Conc. Trid. 561). Schon seit dem 12. Jahrhundert haben die Päpste die Untersuchung oder Entscheidung über die vor ihr Gericht gebrachten Rechtssachen hauptsächlich Bischöfen oder Aebten übertragen (Hinschius, Kirchenrecht, Berlin 1869, I, 172 ff.). Ein Ordinarius (Bischof oder exemter Abt) kann für die seiner Jurisdiction zustehenden Rechtssachen einen delegirten Richter bestellen. Ebenso kann als quasi judex ordinarius der apostolische Vicar, der Capitelsvicar, ein päpstlicher Delegat und der Generalvicar Rechtssachen delegiren, welche seiner (quasi) jurisdictio ordinaria unterstehen (Ferraris v. legat. n. 13). Die delegatio wird unterschieden als delegatio a jure und ab homine. Die gesetzliche ist die, welche kraft eines Rechtssatzes ausgeübt wird, wie die Bischöfe z. B. kraft tridentinischer Bestimmung als päpstliche Delegirte gewisse kirchliche Rechtsgeschäfte erledigen (s. d. Art. Gerichtsverfassung). Delegatio ab homine heißt die durch einen besondern Rechtsact vom Papste oder vom Ordinarius übertragene Jurisdiction. Noch spricht man von der jurisdictio mandata (vicaria); dieß ist die vom ordentlichen Richter (Ordinarius) für eine Kategorie von Rechtssachen (universitas causarum) einem Kirchenbeamten (z. B. Generalvicar) oder einem kirchlichen Collegium (Officialat) übertragene Amtsgewalt, welche unter Leitung und im Namen des Ordinarius innerhalb der durch dessen Mandat festbegrenzten Schranken ausgeübt wird (Reiffenstuel, l. c. lib. 1, tit. 28, n. 17).

3. Schon die ersten Christen ließen ihre (auch civilrechtlichen) Streitsachen gemäß 1 Cor. 6, 1—7 von dem Bischofe entscheiden. Dieser fungirte gewöhnlich als ein von den Parteien bestellter Schiedsrichter, aber auch als eigentlicher Richter (c. 6, C. XV, q. 7). Die christlichen Kaiser beschränkten die kirchliche Gerichtsbarkeit über civile Rechtssachen, in welchen kein Cleriker Partei war, auf jenes kirchliche Schiedsrichteramt (L. 1, Cod. Theod. 16, 11; L. 7, Cod. 1, 4; Haenel, De constit., quas Sirmondus edidit, Lipsiae 1840). Die bürgerlichen Gerichte waren verpflichtet, solche bischöfliche schiedsrichterliche Urtheile ohne Zulassung eines weiteren Rechtsmittels zu vollziehen (L. 8, Cod. 1, 4). Die aus-

schließlich kirchliche Jurisdiction über kirchliche Rechtsverhältnisse (s. unten), insbesondere über Rechtssachen der Geistlichen und kirchliche Amtshandlungen, sowie der privilegirte geistliche Gerichtsstand (privilegium fori) wurde als auf göttlicher Anordnung beruhend durch Kirchen- und Staatsgesetze schon in den ersten christlichen Jahrhunderten anerkannt (Zosimus, Ep. ad episc. per Byzac., Mansi IV, 369; Gelasius, Ep. ad Crispin. et Sabin.; Ep. ad Comit. Zejam, Mansi VIII, 137. 138). So verordnete schon das dritte Concil von Carthago im J. 397 (c. 43, C. XI, q. 1), daß die Civil- und Criminal- (also vor allem die kirchlichen Disciplinar-) Sachen der Cleriker vor dem kirchlichen Gerichte verhandelt und entschieden werden sollen. Die römischen Kaiser, auch die deutscher Nation, erkannten, übereinstimmend mit dem Kirchenrecht, diese kirchliche Gerichtsbarkeit und den privilegirten geistlichen Gerichtsstand an (Nov. 79. 83. 123; L. 92 und Auth. Frid. II. ad L. 33, Cod. 1, 3; c. 17 X, 2, 1; c. 2. 9 X, 2, 2). Klagen der Geistlichen gegen Laien, ebenso dingliche und Lehensklagen wurden auch nach kirchlichem Rechte von dem bürgerlichen Richter entschieden (c. 5—7. 13 X, 2, 2). Für die Armen, Wittwen und Waisen und andere hilfsbedürftige Personen bestellten die Bischöfe Defensoren bei den Gerichten (c. 10, C. XXIII, q. 3); die Staatsgewalt unterstützte die kirchliche Empfehlung solcher Personen bei den Gerichten (Conc. Francof. a. 794, c. 38; Conc. Mog. a. 813, c. 8; Capit. II Caroli M. a. 805, c. 2; Capit. I Ludov. a. 823, c. 6), und schließlich wurden dieselben der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterstellt (c. 11. 15 X, 2, 2). Ebenso überwies das Staatsgesetz den Bischöfen die Obsorge für ausgesetzte Kinder (L. 24, Cod. 1, 4), die Mitwirkung bei der Bestellung der Vormünder (L. 30, Cod. 1, 4), die Ueberwachung der Gefängnisse (L. 22, Cod. eod.), die Aufsicht gegen Vertheuerung der Lebensmittel (L. 1, Cod. eod.) und eine Aufsicht über die bürgerliche Rechtspflege (Nov. 86, c. 1. 2. 4). Gemäß den bis in die neuere Zeit staatlich anerkannten Kirchengesetzen unterstanden Rechtsverhältnisse, welche religiöse Beziehungen hatten, z. B. beschworene Verbindlichkeiten, wegen der Heilighaltung des Eides der kirchlichen Jurisdiction (c. 3 in VI, 2, 2; Capit. I Ludov. a. 823, c. 6). Ueber die Ausübung der Gerichtsbarkeit bei delicta mixta (Gotteslästerung, Sacrileg, Meineid, Ehebruch) entschied die Prävention (Koch, Sammlung der Reichsabschiede II, 81). Seit dem 16. Jahrhundert insbesondere ist die kirchliche Gerichtsbarkeit auf die Jurisdiction über rein kirchliche Rechtssachen beschränkt worden. Sie ist rechtlich noch bestehend bei kirchlichen Sachen, wie Ehesachen (c. 12 X, 5, 31; Conc. Trid. Sess. XXIV, De sacr. matr. can. 3. 4. 9. 12; Bulla Auctor. fidei n. 58), dem kirchlichen Begräbniß (c. 11. 14 X, 3, 28) und Patronatssachen (c. 3 X, 2, 1). Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit gegen Geistliche und Laien über Verletzung der Kirchengesetze und gegen Geistliche über die kirchlichen Amts- und Standesvergehen kann auch nach heutigem öffentlichen Recht nicht bestritten werden. Die dagegen in Preußen, Baden und Hessen erlassenen Culturkampfgesetze verstoßen nicht bloß gegen das Dogma, sondern gegen das feierlich garantirte Recht der Kirche und die freie Religionsübung (Maas, Staat und Kirche, Freiburg 1880). Diese kirchliche Gerichtsbarkeit über religiöse, rein kirchliche Verhältnisse steht der Kirche kraft ihrer von den Staaten anerkannten Gesetzgebung (c. 16 X, 1, 31; c. 13 X, 2, 1; c. 1. 12 sq. X, 2, 2; c. 6. 42. 43, C. XI, q. 1; Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 6. XXV, c. 19. 20 De ref.; Reiffenstuel, l. 1, tit. 2, n. 290 sq.; Ferraris, Bibl. can., v. Episc., Clerus, Immunitas), sowie kraft positiven Staatsrechts zu (L. 29, § 4, Cod. 1, 4; Nov. 79. 83. 86; cit. Auth. Frid. II; Cap. Car. M. a. 801 ad leg. Longob. c. 1 bei Walter, Corp. jur. Germ. antiqui, II, Berol. 1824, 152; § 16. 20 Rel.-Friede von 1555; Art. 5, § 31 u. 48 des Westfäl. Friedens; § 62 und 63 des Reichsdeput.-Hauptschl. von 1803; Kaiserliche Wahlcapit. Art. 14, § 5; Cramer, Wetzlar. Nebenstunden Th. I, Abth. 9, § 5 ff.; v. Linde, Betrachtungen über die Unabhängigkeit der Kirchengewalt, Gießen 1855; Dove, De jurisd. eccles. apud Germ. progressu, Berol. 1855) und wurde von den Landesgesetzen bis in die neueste Zeit garantirt (Oesterr. Concordat Art. 13; § 14. 18 u. 27 des österr. Gesetzes vom 7. Mai 1874; Bayr. Concordat Art. 12; Bayr. Religionsed. § 38 c. h. 67; Preuß. Landrecht Th. 2, Tit. 11, § 124. 126; Art. 15 der preuß. Verf.-Urk. vom 31. Jan. 1850; § 11. 12. 14 des bad. I. Const.-Edicts vom 14. Mai 1807; § 7 des bad. Gesetzes vom 9. Oct. 1860; Art. 78 der oldenburg. Verf. von 1852; Art. 6 der Bulle Ad dominici gregis custod. von 1827). Dieses durch den sog. Culturkampf nur sistirte Recht ist in der Natur der Sache begründet, da staatliche (meist confessionslose) Behörden ein competentes Urtheil über kirchliche Lehren, über Verwaltung kirchlicher Aemter, über die Sacramente und kirchliche Sachen nicht haben, da sie geistliche Verrichtungen nicht übertragen oder entziehen können, und da eine unfreie, von fremder Gewalt geleitete Kirche ihrem Zweck, das religiös-sittliche Leben nach Vorschrift ihres göttlichen Stifters zu pflegen, nicht entsprechen kann. Den nämlichen Grundsätzen entsprechend, erkennt die Kirche die Unabhängigkeit des Staates in seiner Rechtssphäre, also die staatliche Jurisdiction über staatliche und bürgerliche Rechtsverhältnisse an (Hergenröther, Kirche und christl. Staat, Freiburg 1872, 457). Trotz des erwähnten priv. fori wurde in den neuesten Concordaten (z. B. würtemb. und bad. Convention von 1859 Art. 5; bayr. Concordat Art. 12) zugegeben, daß die Geistlichen in bürgerlichen Rechts- und Strafsachen der staatlichen Gerichtsbarkeit unterstehen. Wegen gemeiner, insbesondere schwerer politischer oder bürgerlicher Verbrechen konnte auch nach früherem Rechte der

— gewöhnlich vorher vom Bischof degradirte — Geistliche vor den weltlichen Strafrichter gestellt werden (Nov. 123, c. 21, § 1; Conc. Matiscon. I a. 581, c. 7; Benedict. XIV., De syn. dioec. l. 4, c. 9, n. 11). Dieser kann jedoch selbstverständlich nur civilpolitische Strafen verhängen, also kirchliche Rechte, kirchliche Aemter und Functionen rechtlich nicht entziehen (Richter, Kirchenrecht, § 208; Oppenhoff, Deutsches Strafgesetzb. ad § 5 Einführ.-Ges.).

4. Was die Abgrenzung der kirchlichen und der staatlichen Jurisdiction nach heutigem Recht betrifft, so untersteht A. der kirchlichen Gerichtsbarkeit die Entscheidung über kirchliche Personen und Sachen in allen Rechtsverhältnissen, welche dem Zweck, der Verfassung und den Rechten der Kirche entsprechen resp. daraus resultiren (Craisson, Jus can., Pictavii 1872, IV, 88). Die Kirche entscheidet demgemäß nach bestehendem Kirchenrecht oder nach den von der Kirche anerkannten Staatsgesetzen (lex canonizata, c. 7 X, 1, 2; c. 2 sq. X, 2, 1) über: a. causae spirituales (c. 2 X, 2, 1), d. h. über die Materien, welche sich auf die Lehren des Glaubens und der christlichen Sitte (religiöse Erziehung und Unterweisung, also auch Heranbildung des Clerus, Predigt 2c.) beziehen (Benedict. XIV., De syn. dioec. lib. 9, c. 9, n. 23), b. ferner über Cultsachen (Liturgie, Cerimonien, Gebet, Processionen, Wallfahrten); c. über die Verwaltung der Sacramente (Ordination, Consecration, Gelübde, Ehe, c. 10, C. XXXV, q. 6; Trid. Sess. XXV De matr. can. 12; Allocut. Pii IX., 27. Sept. 1852: inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum; omnino spectare ad Ecclesiae potestatem ea omnia decernere, quae ad matrimonium quovismodo possunt pertinere; Schreiben von Pius IX. an den König von Sardinien vom 19. September 1852; Bouix, De judic. I, 86; Syllab. propos. 74; Encyklika Leo's XIII. vom 10. Februar 1880); d. über die Verfassung und Regierung der Kirche, über die Errichtung, Veränderung und Besetzung der Kirchenämter und Uebertragung kirchlicher Functionen, über die Synoden und kirchlichen Visitationen und religiösen Genossenschaften; e. über die Rechte und Pflichten der Kirchendiener, die kirchliche Disciplin über den Säcular- und Regular-Clerus, wie über die Laien (Bouix I, 89); f. über kirchliche Sachen (causae ecclesiasticae), d. h. über piae causae, über das katholische Kirchen- (Cult-) und das katholische Schul-, Kranken- und Armenpflege-Vermögen (c. 11. 15 X, 2, 2; Denkschrift des Erzbischofs von Freiburg über die Rechtsverhältnisse der Stiftungen, Freiburg 1869, 7 ff.) und über res spiritualibus annexae, wie die berührten Patronat- und Pfründsachen (c. 3 X, 2, 1; c. 16 X, 3, 38). B. Die gemischten Angelegenheiten (causae mixti fori, c. 1 X, 1, 31) unterstehen der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit der Kirchen- oder der Staatsgewalt, je nachdem sie ihrem eigentlichen Wesen nach sich als kirchliche oder als politisch-civile Rechtsverhältnisse erweisen oder durch Observanz, Vertrag oder Prävention der Jurisdiction einer dieser Gewalten anheimfallen (Reiffenstuel, l. 2, tit. 2, n. 151). So wurden gemäß c. 2 in VI, 2, 4; c. 13 X, 2, 1 bürgerliche, beschworene Verträge bezüglich des Streites über die Gültigkeit des Eides vor die kirchlichen Gerichte gezogen. Die Errichtung und Veränderung von Kirchenämtern durch die Bischöfe 2c. bedarf der staatlichen Mitwirkung insoweit, als dadurch civilrechtliche Verhältnisse normirt werden. Die sanitäts- und allgemeine baupolizeiliche Aufsicht über kirchliche Gebäude und Friedhöfe steht dem Staate zu, ebenso die Ertheilung von Corporationsrechten bei Errichtung kirchlicher Genossenschaften (Klöster, Bruderschaften). C. Der staatlichen Jurisdiction unterstehen alle rein politischen und bürgerlichen Rechtssachen (c. 13 X, 2, 1; c. 7 X, 4, 17), also die staats-, vermögens- und (personen-) familienrechtlichen Verhältnisse auch der Geistlichen und die civilrechtlichen Folgen kirchlicher Acte. Die Personal- und Real- (Civil-) Klagen gegen Geistliche, die Verhandlungen und resp. Klagen über geistliche Verlassenschaften, die civilpersönlichen und vermögensrechtlichen Verhältnisse und Folgen der Ehe, wie die Güterrechtsverhältnisse der Ehegatten, die Civilrechte der Kinder, die Unterhaltspflicht und die Erbrechte derselben; ferner die civilrechtlichen Pflichten und Rechte der Patrone und des Kirchenvermögens, die vom allgemeinen Civilstrafgesetz bedrohten politischen und bürgerlichen Vergehen der Kirchendiener unterstehen der staatlichen Jurisdiction (Vering, Kirchenrecht, 444). Selbstverständlich gilt auch der Kirche, ihren Dienern, Instituten und Stiftungen gegenüber der verfassungsmäßige Grundsatz, daß das Eigenthum unter dem Schutze der Gerichte steht. Die Kirche erkennt zwar im Princip die staatliche Aufhebung des privilegium fori der Geistlichen nicht an (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 6 De ref.; Syllab. n. 31; Esposizione dei sentimenti di sua Santità, 10. Aug. 1819, n. 60), der Papst hat aber u. A. in neueren Concordaten „temporum ratione habita“ zugegeben, „ut clericorum causas mere civiles, prout contractuum, debitorum, haereditatum judices saeculares cognoscant“ (Art. 12, lit. c. des bayr., Art. 13 u. 14 des österr. Concordats; vgl. Hirschel, Die heutige Anwendbarkeit des privil. fori, im Vering'schen Archiv VII, 200 ff.). Wenn die Staatsgewalt auf ihrem Gebiete ihre volle Jurisdiction ausübt, so steht argumento a contrario ihr auch kein Eingriff in die kirchliche Jurisdiction über kirchliche Rechtssachen, keine Revision, kein sogen. recursus ab abusu über kirchliche Urtheile zu. Diese directe oder indirecte Ausübung resp. Anrufung der staatlichen Jurisdiction gegen das Urtheil des competenten kirchlichen Richters in kirchlichen Rechtsverhältnissen ist als Verletzung der kirchlichen Gerichtsbarkeit mit der excommunicatio latae sententiae bedroht, von welcher Censur nur der Papst absolviren kann (Conc.

Trid. Sess. XXV, c. 20 De ref.; Constitutio Pii IX „Apostolicae Sedis", 12. Oct. 1869, c. 6 sqq.). Die Anrufung der Staatshilfe (brachium saeculare) zur Execution kirchlicher, rechtskräftiger Urtheile ist in der Natur der Sache und im positiven Recht begründet (Nov. 83, c. 3; c. 19, C. XI, q. 1; Art. 12 d. des bayr. Concordats; Art. 10 des österr. Concordats; Art. 7 des würtemb. Gesetzes vom 30. Januar 1862; Preuß. Rescript vom 8. Mai 1852, bei Schöning, Beiträge zum preuß. Kirchenrecht, Heft II, 7 ff.). Die Kirchengewalt, welche den Vollzug ihrer Urtheile durch kirchliche Mittel (Censuren) bewirken kann, macht indessen von Anrufung dieser Staatshilfe nur im äußersten Nothfalle Gebrauch. Letzterer tritt sehr selten ein, da die Geistlichen das Recht des Instanzenzugs an die höheren kirchlichen Gerichte haben und sich fast ausnahmslos den rechtskräftigen kirchlichen Urtheilen unterwerfen. [Maas.]

Gerichtsverfahren, canonisches, s. Prozeßverfahren, canonisches.

Gerichtsverfahren, römisches, bei Verfolgung der Christen. Die oberste competente Behörde für Prozeßverhandlungen gegen Christen war der Statthalter der betreffenden Provinz, nämlich der Proconsul, Legat oder Proprätor, als Stellvertreter auch der Procurator cum jure gladii. Der Statthalter präsidirte den Sitzungen und leitete das Verfahren persönlich. Ihm zur Seite stand ein Hilfspersonal, welches der Provinz angehörte und nicht mit dem obersten Verwaltungsbeamten wechselte. Dasselbe führte den technischen Namen officium proconsulis; die Mitglieder hießen officiales. Ebenfalls bleibend war die Registratur, das archivum proconsulis. Zu den Officialen gehörte vor allen der Notar und seine Gehilfen beim Protokollführen (die sog. commentarienses, tabularii, exceptores), sowie ein Ausrufer (praeco) und Ordonnanzen (speculatores). Das ausführende und vollziehende Personal bestand aus Polizeisoldaten (beneficiarii), Gefangenwärtern (optiones), Lictoren, Folterknechten und Henkern (apparitores oder schlechthin milites genannt). Die Gefangennehmung des Schuldigen und seine Stellung vor Gericht erfolgte in der Regel auf Anzeige der Sicherheitsbeamten und Polizeispione (indices, delatores), welche officiell damit beauftragt waren. Außeramtliche Denuntiationen genügten allein nicht, da bei ihnen die Wahrscheinlichkeit unlauterer Motive, wie Rachsucht und Habgier, zu groß war; sie waren als Sykophantenthum verachtet und wurden in besseren Zeiten ignorirt. Der amtlich Angezeigte wurde entweder unter polizeiliche Aufsicht gestellt (custodia libera privata) oder durch die Lictoren festgenommen (custodia publica). Die Verhandlungen fanden vollkommen öffentlich vor den Augen des Publikums statt, welches zuweilen sogar zur Theilnahme durch den Ausrufer eingeladen wurde. Sie begannen meist früh bei Tagesanbruch und an einem dazu bestimmten Orte (tribunal), der mit dem Zwölftafelgesetz decorirt war; in unmittelbarer Nähe warteten die Folterknechte mit ihren Werkzeugen, bis man ihrer bedurfte. Der Gerichtshof bestand aus dem Vorsitzenden und seinem Officium. Die Stimme des Herolds kündigte den Beginn der Verhandlung an, indem er den Angeklagten vorrief. Derselbe wurde nach seinem Namen, Stand, Heimat, Beschäftigung u. s. w. befragt, Dinge, die der commentariensis übrigens schon bei der Gefangennehmung aufgeschrieben hatte. Dann wurde der Angeklagte mit den ihm zur Last gelegten Beschuldigungen bekannt gemacht und darüber verhört, ebenso die etwaigen Zeugen. Bei der Verhandlung gegen Christen war das Verhör stets sehr einfach, indem der Angeklagte entweder sofort die Anklage zugab und erklärte, er sei Christ und wolle bei seinem Glauben bleiben, oder ihn abläugnete, in welchem Falle er dann straflos ausging und sofort freigelassen wurde. Im ersteren Falle bemühte der Vorsitzende sich zuweilen, den Angeklagten durch Zureden, Schreckmittel, Drohungen, Vorlesung der betreffenden kaiserlichen Edicte zur Befolgung der Gesetze zu bewegen; meistens aber verlangte er nur barsch und lakonisch Gehorsam, d. i. Abfall vom Christenthum. Wurde dieser verweigert, so begannen die Folterknechte ihre Arbeit. Der Angeklagte wurde seiner Kleider entledigt, und die Folterung geschah durch Schläge, Ausstrecken des Körpers, Aufhängen, Sitzen auf dem Equuleus, Aufreißen mit eisernen Krallen oder Brennen mit Fackeln. War die Sache danach angethan oder entsprach es so der Laune des Vorsitzenden, so gewährte man auch eine weitere Frist (res ampliatur). Dann wurde der Angeklagte in den Kerker zurückgeführt, und nach einiger Zeit ward die Procedur wieder aufgenommen. Im andern Falle erfolgte die Verurtheilung sofort. Zuweilen wurden, namentlich in späteren Zeiten, die Angeschuldigten von Stadt zu Stadt und von Ort zu Ort geführt und verschiedentlich mißhandelt. War die Strafsentenz gefällt, so wurde sie niedergeschrieben mit Angabe der Vergehungen (elogium) und der verhängten Strafen. Freisprechung erfolgte mit den Worten: Placet dimittere. Die Verurtheilung wurde durch den Ausrufer ex tabella mit lauter Stimme bekannt gemacht, in den hier besprochenen Fällen auch mit der Mahnung: Deos nolite blasphemare oder Praecepta principum nolite contemnere. Auch wurden die Acte der Verurtheilung öffentlich angeheftet (titulus, αἰτία). Darauf folgte dann sofort die Execution. Die zum Kampfe mit den wilden Thieren Verurtheilten wurden, sowohl Männer als Weiber, nackt und nur mit einem Lendentuch versehen (subligaculum), in den Circus geführt. Die Güter der Hingerichteten verfielen bloß dann dem Fiscus, wenn sie wegen laesa majestas verurtheilt waren. Ihre Leichen wurden jedem ausgefolgt, der sie verlangte, und es stand dem ehrlichen Begräbniß nichts entgegen; eine Ausnahme machten wieder die wegen Majestätsverbrechens Hingerichteten. Gerade diese Anklage aber wurde gegen die

Christen nicht selten erhoben. Zuweilen verlangten die Heiden für die Auslieferung der Leichen Geld, zuweilen wurden dieselben auch von den Christen heimlich weggenommen. Zur Wiederausgrabung von Leichen gehörte obrigkeitliche Erlaubniß. Ueber den ganzen Vorgang wurde genau Protokoll geführt mit Angabe des Datums und Ortes der Verhandlung, des Vorsitzenden, des oder der Angeklagten, der Anschuldigungen, der Fragen und Antworten beim Verhör u. s. w.; Alles wurde in tironischen Zeichen wörtlich stenographirt. Die Acten wurden im Archiv aufbewahrt. Eine ganze Anzahl derselben ist auf uns gekommen und bildet die authentische Quelle unserer Kenntniß der Martyrergeschichte. Leider begnügte man sich wegen ihres trockenen Tones nicht damit, sie wörtlich abzuschreiben, sondern erweiterte und verschönerte sie; dabei wurden sie durch die Bearbeiter je später desto mehr entstellt. Es kamen auch falsche Titulaturen, Irrthümer in Namen, Zahlen und Sachen hinein; endlich erlaubte man sich, sie durch Volkssagen und Gebilde der eigenen Phantasie zu erweitern, spann die Reden willkürlich weiter aus und vermehrte namentlich die erlittenen Martern und die gewirkten Wunder der Heiligen oft in's Ungeheuerliche. Aber selbst in solchen entstellten Berichten sind vielfach noch die Spuren des ihnen zu Grunde liegenden Originals zu erkennen. Siehe die gelehrte, aber übel geordnete Abhandlung von Edm. le Blant, Les actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de D. Ruinart. Mémoires de l'institut Académie des inscr. etc. 1883, 57—336, wo auch die Belege. (Vgl. d. Art. Christenverfolgungen.) [H. Kellner.]

Gerichtsverfassung, kirchliche, ist der Inbegriff der kirchlichen Vorschriften über die Organisation und Besetzung der zur Ausübung der kirchlichen Rechtspflege bestehenden Gerichte. I. Jurisdiction und Zahl der Richter. Der kirchliche Richter entscheidet kraft öffentlicher, ihm zustehenden Gewalt die streitigen Rechtssachen nach Vorschrift des Kirchenrechts (Schmalzgrueber, Jus eccles. lib. 2, tit. 1, n. 13). Diese Gewalt steht dem kirchlichen Richter kraft göttlichen oder kraft positiven kirchlichen Rechts zu. Nur der Papst und die Bischöfe sind kraft göttlichen Rechts kirchliche Richter, ersterer über alle kirchlichen causae, letztere nur über die in ihren Diöcesen. Die Cardinals-Congregationen, sowie die bischöflichen Gerichte (Officialate) sind Collegialgerichte, deren Präsidenten und Mitglieder nicht einzeln, sondern collectiv nach Stimmenmehrheit entscheiden. Die Richter sind entweder ordentliche (Judices ordinarii), deren Gerichtsbarkeit ein Ausfluß ihres Amtes ist, wie die Bischöfe, Capitelsvicare, Aebte, oder delegirte, welche kraft der ihnen vom ordentlichen Richter übertragenen Gewalt das Richteramt ausüben. Hinsichtlich des räumlichen Umfanges der richterlichen Amtsgewalt wird die Jurisdiction des Papstes von derjenigen der Patriarchen, Primaten, Metropoliten und Bischöfe unterschieden; ersterer richtet überall, letztere nur innerhalb ihrer Regierungsbezirke die ihrer Jurisdiction zugehörigen Rechtssachen (causae). Mit Rücksicht auf die Ordnung der Instanzen wird der Judex a quo, der Richter, welcher im ersten Rechtszug urtheilt, von dem höheren Richter, dem Judex ad quem, an welchen die Berufung vom unterrichterlichen Urtheile ergriffen wird, unterschieden.

II. Fähigkeit des Richters. Die Ausübung der richterlichen Gewalt ist von der Fähigkeit zum Richteramte bedingt. Zur Befähigung für das Richteramt ist ausreichende Kenntniß des Kirchenrechts erforderlich (Ferraris, Bibl. canon. verbo Judex n. 31). Ein weltlicher Richter (Judex laicus seu saecularis) kann in einer kirchlichen Sache nicht Recht sprechen, auch wenn er vom Bischof hierzu allein oder unter Zuziehung eines Geistlichen delegirt ist, jedoch kann er in Civilsachen gegen Geistliche und gegen kirchliche Fonds und in den hiermit connexen kirchlichen Sachen die Gerichtsbarkeit ausüben (Reiffenstuel, Jus eccles. lib. 2, tit. 1, n. 72). Der Papst kann auch einen Laien zur Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit delegiren. Da mit päpstlicher Concession auch ein Laie zum Generalvicar bestellt werden kann (Leurenius, De vicariis Episcop. c. 1, q. 37), und in Deutschland nach bestehendem Herkommen mit päpstlichem Vorwissen Laien als Kirchenbeamte Mitglieder kirchlicher Collegialgerichte sind, so kann diesen die Fähigkeit zur Ausübung (kirchlicher) richterlicher Functionen nicht abgesprochen werden. Zur Ausübung des ordentlichen Richteramtes gehört ein Alter von 25, des delegirten von 20 Jahren (c. 41 X, 1, 29); unfähig sind taubstumme, wahnsinnige, infame, excommunicirte, unfreie Personen und Frauen (Bouix, De jud. eccles. I, 147). Zur Ausübung des Richteramtes macht ferner die Befangenheit unfähig. Niemand kann Richter in einer Sache sein, in welcher er als Vertreter (Advocat) einer Partei aufgestellt war, als Zeuge oder Sachverständiger fungirt hat (L. 14, Cod. 1, 51), oder bei welcher er, seine Ehefrau, seine nächsten Anverwandten oder Verschwägerten Partei sind (c. 18 X, 2, 1). Nur der oberste kirchliche Richter (der Papst) entscheidet auch in den kirchlichen Rechtsstreitigkeiten, welche er mit seinen Untergebenen hat (Schmalzgrueber l. c. n. 18). Die übrigen kirchlichen Richter können ihre Gerichtsbarkeit in eigener Sache nicht ausüben, außer in Sachen der freiwilligen Gerichtsbarkeit (L. 3, Dig. 1, 7), bei notorischen Beleidigungen und bei Verletzung der dem Obern geschuldeten reverentia (Bouix l. c. 129). Der kirchliche Richter entscheidet über seine Competenz (L. 2, Dig. 2, 5), weil er hier nicht über seine persönlichen Interessen, sondern über seine Amtspflicht judicirt. Der zuständige Richter kann wegen der berührten Unfähigkeits- oder Befangenheitsgründe recusirt werden; die Ablehnung des Richters muß aber vor der Litiscontestation geltend gemacht werden, und nur wenn die Gründe

hierfür erst im Laufe des Prozesses entdeckt werden, kann die Recusation alsbald nach deren Bekanntwerden gegen den Richter erhoben werden (c. 20 X, 2, 27; c. 25 X, 1, 29).

III. Zuständigkeit des Richters. Die kirchliche Gerichtsbarkeit kann rechtlich nur von der zur Rechtsprechung zuständigen Person, dem competenten Richter, ausgeübt werden. Der zuständige Richter in jeder Diöcese ist der Bischof (resp. der delegirte Richter) des Beklagten oder Angeklagten. Diese ordentliche Zuständigkeit kann durch das forum extraordinarium, wie durch Prorogation oder wegen Connexität der bei einem andern Gerichte anhängigen Sache, beseitigt werden. So können bei dem dinglichen Gerichtsstande persönliche Klagen gegen den Besitzer einer unbeweglichen Sache als solchen erhoben oder vielmehr mit der dinglichen Klage verbunden werden, wenn beide Rechtssachen connex sind, d. h. aus demselben factischen Verhältnisse entspringen (L. 3, Dig. 44, 2). Der allgemeine Gerichtsstand (das mit Jurisdiction versehene, zuständige Gericht oder forum) ist nach gesetzlicher Regel für jeden der ordentliche Richter seines Wohnsitzes, also das forum domicilii (s. d. Art. Domicil), d. h. des Ortes, in welchem jemand zur Entwickelung seiner Lebensthätigkeit sich niedergelassen hat (L. 2. 7, Cod. 10, 39; L. 17, Dig. 50, 1; Schmalzgrueber l. 2, tit. 2, § 2). Die Absicht, sich bleibend oder auf unbestimmte Zeit an einem Ort niederzulassen, kann ausdrücklich oder durch concludente Handlungen nur von Willensfähigen und Selbständigen erklärt werden. Frauen, Hauskinder, Minderjährige und Entmündigte folgen dem Wohnsitze des Mannes oder Vormundes (L. 3 sqq. 32, Dig. 50, 1; L. 5, Dig. 23, 2). Außer dem allgemeinen Gerichtsstand des Wohnsitzes ist der besondere Gerichtsstand der belegenen Sache (forum rei sitae), der Gerichtsstand der vertragsmäßig eingegangenen Verbindlichkeit (forum contractus), endlich der des begangenen Verbrechens (forum delicti) zuläßig. Unter dem Titel des forum rei sitae ist dasjenige Gericht zuständig, in dessen Bezirk sich die streitige Sache befindet, und zwar für die präjudiciellen und dinglichen Klagen, welche auf Erwerbung oder Wiedererlangung des Besitzes einer Sache erhoben werden (L. 3, Cod. 3, 22; L. 3, Cod. 3, 19; L. un. Cod. 3, 20). Das forum contractus ist für Klagen auf Feststellung des Bestehens, der Erfüllung oder Aufhebung eines Vertrages an dem Orte zuständig, wo ein Vertrag zu erfüllen ist, wo ein Rechtsgeschäft endgültig zu Stande kam, oder wo die Vermögensverwaltung geführt wird (Schmalzgrueber l. c. l. 2, tit. 2, § 3). Wenn die Contrahenten einen andern Ort zu Erfüllung des Vertrages stipulirt haben, oder dieser Ort durch Gesetz oder durch die Natur der Sache bestimmt ist, so ist an diesem Ort das forum contractus begründet (L. 19, § 2, Dig. 5, 1; L. 12, § 1, Dig. 16, 3; L. 11, § 1, Dig. 10, 4). Die Gerichtsbarkeit des Richters oder der Gerichtsstand ist bei demjenigen Gerichte begründet, in dessen Bezirk die strafbare Handlung begangen wurde. Das forum delicti ist also auch begründet, wenn ein Geistlicher in einer fremden Diöcese ein Vergehen begeht; der Bischof des Ortes der strafbaren That ist in diesem Falle zuständig und muß sich nur wegen Execution des Urtheils, z. B. der privatio beneficii, an den Bischof wenden, in dessen Diöcese der Verurtheilte residirt, resp. dessen Beneficium sich befindet (Pirhing, Jus can. lib. 2, tit. 2, n. 22). Wenn der Delinquent sich nicht mehr im Bezirke des judex delicti commissi aufhält, so kann dessen Citation durch Ersuchschreiben (literae requisitoriales) an den Bischof seines Aufenthaltsortes bewirkt werden. Selbstverständlich ist der Gerichtsstand auch bei dem Judex des Wohnsitzes des Angeschuldigten begründet, da das forum domicilii der allgemeine Gerichtsstand ist. Unter mehreren zuständigen Gerichten wird dasjenige bevorzugt, in welchem die That vollendet wurde, und im Falle des Zweifels dasjenige forum delicti commissi, welches zuerst die Untersuchung eingeleitet hat (forum praeventionis). Die über die Zuständigkeit der Gerichte entstehenden Conflicte sind durch das höhere kirchliche Gericht zu entscheiden (Schmalzgrueber l. 2, tit. 2, § 8). In Civilsachen ist zwar, wie erwähnt, das forum des Beklagten competent — actor sequitur forum rei. Wenn mehrere Sachen in so innigem Zusammenhange stehen, daß über die eine nicht ohne Nachtheil für die andere verhandelt und entschieden werden kann, so ist der Richter der Hauptsache zur Entscheidung der damit zusammenhängenden oder Nebensache competent (forum continentiae causarum ex connexitate, der Gerichtsstand des Zusammenhangs der Sachen; L. Schmidt, De gener. continentiae causarum, Jen. 1754). Der Gerichtsstand der Klage ist auch für die Gegenklage des Beklagten (forum reconventionis) competent (c. 1 X, 2, 4). In Civilsachen kann durch Uebereinstimmung der Parteien und des Richters ein öffentlicher, unzuständiger Richter die Jurisdiction als gewillkürter Gerichtsstand (forum prorogationis) ausüben. Ein zu einer bestimmten Sache delegirter Richter kann aber nicht, auch nicht durch freiwilligen Consens der vertragsfähigen Parteien, für eine andere Sache prorogirt werden (c. 40 X, 1, 29). Causae spirituales dürfen der Jurisdiction des judex eccles. proprius ohne dessen Consens, und die höheren kirchlichen Richtern reservirten Sachen dürfen deren Jurisdiction durch Prorogation nicht entzogen werden (Schmalzgrueber l. 2, tit. 2, n. 145). Die Parteien können durch einen Vergleich (compromissum) die Entscheidung ihres privatrechtlichen Rechtsstreits einem Privaten übertragen, wenn dieser Schiedsrichter (arbiter) sich (wie die Parteien) vertragsmäßig verpflichten kann, zur Ausübung dieser Function geeignet ist und den Auftrag übernimmt (receptum). Der unter

Wahrung der Prozeßvorschriften (Reichs-Civ.-Proz.-Ordn. § 860 ff.) gefällte Schiedsspruch (arbitrium) hat unter den Parteien die Wirkung eines richterlichen, rechtskräftigen Urtheils (c. 9 X, 1, 41; c. 11 X, 1, 43). Die Rechtshandlungen (acta) und Urtheile eines unfähigen oder incompetenten (z. B. eines nicht öffentlich excommunicirten) Richters sind nur in dem Falle gültig, wenn er durch allgemeinen Irrthum (cum titulo colorato) für den zuständigen Richter gehalten wird (Bouix, De judic. eccles. I, 131 sqq.).

IV. Die ordentliche Gerichtsbarkeit (jurisdictio ordinaria, nämlich die der Amtsgewalt entfließende Gerichtsbarkeit) steht als unmittelbare, volle, oberste in der gesammten Kirche in allen kirchlichen Sachen dem Papste zu. Die Jurisdiction des Papstes ist eine unmittelbar von Gott, nicht von der Kirche übertragene Amtsgewalt (Conc. Vatic. Sess. IV, c. 3). Die päpstliche Jurisdictionsgewalt erstreckt sich nicht nur über die Sachen, welche den Glauben und die Sitte, sondern auch über diejenigen, welche die Disciplin und die Regierung der Kirche des Erdkreises betreffen. Der Papst ist nach diesem Dogma der oberste Gesetzgeber und Interpret des kirchlichen Rechts, von welchem in der Regel nur er dispensiren kann (c. 4 X, 6, 8). An den Papst als den obersten kirchlichen Richter kann in allen kirchlichen Streitsachen appellirt werden (Breve Pii VI. Super soliditate, 28. Nov. 1786), und es ist niemandem erlaubt, von den Entscheidungen des Papstes als der höchsten kirchlichen Auctorität an ein öcumenisches Concil (als über dem Papst stehend) zu appelliren (Bulla Pii IX. Apostolicae Sedis, 12. Oct. 1869). Im Eingang zum berührten dritten Kapitel der erwähnten dogmatischen Constitution des vaticanischen Concils wird aber betont, daß „diese unmittelbare, bischöfliche Jurisdictionsgewalt des obersten Hohenpriesters, des Hauptes der gesammten Kirche, der ordentlichen und unmittelbaren bischöflichen Jurisdictionsgewalt keinen Eintrag thun solle, gemäß welcher die Bischöfe, welche vom heiligen Geist gesetzt an Stelle der Apostel nachgefolgt sind, als wirkliche Hirten die ihnen zugewiesenen Heerden, jeder seine eigene, weiden und leiten". Die ordentliche unmittelbare (erstinstanzliche) bischöfliche Jurisdiction ist also durch die vom vaticanischen Concil definirte päpstliche Gerichtsbarkeit nicht (weiter) beschränkt oder beeinträchtigt worden. Die Bischöfe sind überdieß (wie vor diesem Concil) auch fortan, wenn sie als Körperschaft unter ihrem Oberhaupte, dem Papste, richten, nicht bloß Räthe des Papstes, sondern wahre Richter der Kirche, und sie üben ihre bischöfliche Jurisdiction kraft ihres Amtes, nicht als vicarii des Papstes aus. So ist die bischöfliche Jurisdiction eine ordentliche (ordinaria), innerhalb ihres Gebietes selbständige, aber nicht die oberste, sondern eine durch den Papst beschränkte kirchliche Gewalt (Ben. XIV., De Syn. dioec. 1, 4, 2; Soglia, Instit. jur. publ. § 55). Die bischöfliche Jurisdiction ist der Ausdehnung der Gewalt nach dem päpstlichen Primat untergeordnet. Der Papst kann die Diöcesen und damit die bischöfliche Jurisdiction abgrenzen, er kann sich die Entscheidung über Rechtsverhältnisse von principieller, allgemein wichtiger Bedeutung (sogar in erster Instanz) reserviren (Conc. Trid. Sess. XIV, c. 7 De poen. sacr.; Glossa in c. 4 X, 1, 30, verbo: Reservata); es steht ihm also die Entscheidung über die causae majores zu (s. d. Art.; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 20 De reform.) und es ist jedem Gläubigen gestattet, direct die Entscheidung des heiligen Stuhles anzurufen (Bouix, De Papa l. 3, p. 325 sq.). Der Papst ist der Richter über die Vergehen der Bischöfe (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 5 De ref.). Die letzteren sind nicht berechtigt, durch ihre Verordnungen, Urtheile oder ihre sonstigen Rechtsacte das allgemeine Kirchenrecht und die bestehende kirchliche Disciplin abzuändern (Vering im Archiv für Kirchenrecht I, 555 ff.).

Den Bischöfen steht nach göttlichem Recht die unmittelbare, ordentliche Jurisdiction über die kirchlichen Angelegenheiten in ihren Diöcesen in erster Instanz zu (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 20 De ref.; c. 1. 16 X, 1, 31). So unterstehen insbesondere die Diöcesansynoden, die Aufnahme in den Clerus, die Besetzung, Errichtung und Veränderung der Kirchenämter, die Leitung der Ausbildung, ebenso die Vergehen der Geistlichen, die Verletzung der kirchlichen Amts- und Standespflichten in erster Instanz der bischöflichen Jurisdiction (Hinschius, Kirchenrecht II, § 41; L. 29, § 4, Cod. 1, 4; Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 8; Sess. XXIV, c. 6 De ref.), ebenso die außerhalb des Klosters begangenen, oder die notorischen, vom Klosterobern nicht bestraften Vergehen der Regularen (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 14 De regul.). Den Erzbischöfen (Metropoliten) steht die ordentliche kirchliche Jurisdiction in zweiter Instanz zu (c. 2, C. XXI, q. 5), und sie sind berechtigt, die Negligenz der Bischöfe betreffs der Residenzpflicht und der Errichtung der Seminare nach fruchtloser Monition dem Papste anzuzeigen (Conc. Trid. Sess. VI, c. 1; Sess. XXIII, c. 18 De ref.). Außer der ordentlichen Gerichtsbarkeit der Bischöfe, welche dem Kirchenrecht gemäß auszuüben ist (Bened. XIV. l. c. 9, 1, 6), haben dieselben als päpstlich delegirte Richter noch eine außerordentliche, durch Kirchengesetz, Gewohnheit oder Privileg erworbene Gerichtsbarkeit (judices Apostolicae Sedis delegati, c. 9 X, 5, 7; Clem. c. un. 1, 5). Die Reformationsdecrete des Concils von Trient enthalten eine Reihe kirchengesetzlicher Bestimmungen, wodurch die Bischöfe allgemein als solche päpstliche delegirte Richter bestellt werden (Sess. VI, c. 2; VII, c. 6; XXIV, c. 4; XXV, c. 10 De ref.), so über die Nichtausführung obreptiv erschlichener, päpstlich freisprechender Urtheile oder Privilegien (Sess. XIII, c. 5; Benedict. XIV., De syn.

dioec. 13, 10, 12), die Aufsicht (Visitation) über die Säcularkirchen exemter Klöster (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 9 De ref.), über die Suspension oder völlige Amtsentsetzung hartnäckiger Concubinarii (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 14 De ref.) und über die Vergehen der außerhalb des Klosters weilenden Regularen (Conc. Trid. Sess. VI, c. 3; V, c. 2 De ref.; Bened. XIV., De syn. 9, 1, 5). Die Bischöfe sind überdieß päpstlich delegirte Richter in Fällen dringender Nothwendigkeit und evidenter Nützlichkeit, in welchen ohne Gefahr des Verzugs die Entscheidung des heiligen Stuhles nicht eingeholt werden kann (Reiffenstuel, Jus can. l. 1, t. 2, § 18, n. 470); endlich im Falle einer etwa hundertjährigen constanten, den kirchlichen Principien nicht widersprechenden Gewohnheit (Bulla Bened. XIV. Inter multa; c. 2 X, 1, 4; c. 3 X, 1, 5) und der ausdrücklichen päpstlichen Uebertragung der Jurisdiction (Reiffenstuel l. 5, tit. 7, § 7, n. 378 sq.). Die kirchliche Jurisdiction steht außerdem den Bischöfen als eine mit ihrer ordentlichen Gerichtsbarkeit cumulirte, als „etiam tamquam apostolici sedis delegatis“ zu: bei der Visitation exemter Capitel (Conc. Trid. Sess. VI, c. 4 De ref.), zur Verpflichtung der Pfarrer, Coadjutoren anzunehmen (eod. c. 2), bei der Translation und Union von Beneficien (Conc. Trid. Sess. XXI, c. 5. 7 De ref.). Nur diese und resp. die ordentliche, aber nicht die außerordentliche (delegirte) Gerichtsbarkeit des Bischofs oder Metropoliten geht sede vacante auf den Capitelsvicar über (Ferraris, v.: Delegat. n. 62 sq.; Constitut. Pii IX. Roman. Pontifex, 28. Aug. 1873; Bouix, De capitul. 614 sq.; Schmalzgrueber l. 1, tit. 28, n. 30).

V. Die ordentliche Gerichtsbarkeit wird ausgeübt durch den mandirten Richter (jurisdictio mandata), welchem der Judex ordinarius seine gesammte Jurisdiction oder eine Kategorie von Rechtssachen (universitas causarum) überträgt (Reiffenstuel l. 1, tit. 28, n. 17; tit. 29, n. 13 sq.). So steht den Officialen die streitige und Criminal- (Disciplinar-) Gerichtsbarkeit, den Generalvicaren die Administration im Namen des Bischofs zu (Barbosa, De offic. Episcopi P. III, all. 54, n. 151; Schmalzgrueber l. 1, tit. 28, n. 19). Die von dem ordentlichen Richter eingesetzten Gerichte (Judices collectivi), wie die Cardinals-Congregationen und bischöflichen Officialate können nur kraft ihrer von deren Mandanten (Papst, Bischof) verliehenen Verfassung Recht sprechen. Der Umfang der mandirten Gerichtsbarkeit richtet sich nach dem Inhalt des Mandats resp. nach der Verfassung des Gerichts. Die mandirte Gerichtsbarkeit erlischt mit dem Tod des Mandanten oder durch Widerruf desselben (Ferraris, v. Vicar. gener. art. 3, n. 39. 40). Deßhalb ist eine Appellation vom mandirten Richter (Officialat) an den mandirenden (Bischof) nicht zuläßig, sondern sie geht von diesem Judex a quo an den nächsthöhern Richter (Judex ad quem). Ebenso kann der mandirte Richter zur Ausübung einzelner Jurisdictionsacte einen Dritten committiren, aber nicht seine ganze Amtsgewalt submandiren (Leuren, De Vicar. Episcop., c. 2, q. 69). Zur Competenz der bischöflichen Officialate gehören gewöhnlich die kirchlichen streitigen Sachen (contentiosa), Klagen gegen Geistliche, Disciplinar- und resp. kirchliche Criminal-Sachen, Eheprozesse und streitige Dispensationssachen. Die Mitglieder (Räthe — Assessores) dieses Gerichts sprechen unter Leitung des Präsidenten desselben (Official) als Collegialbehörde Recht (Schmalzgrueber l. 2, tit. 1, n. 14). Die Beschlüsse dieses Gerichtshofes werden per majora gefaßt, und die Räthe desselben sind ebenso, wie der Official, dazu verpflichtet, daß das rechtliche Verfahren eingehalten und die gerichtliche Sentenz nach bestehendem Rechte gefällt werde (Schmalzgrueber l. 2, tit. 1, n. 14). Auch ein Laie kann Mitglied dieses Gerichts sein (Pellegrin., Prax. vicar., p. 2, praem. 3, n. 26), und es besteht in mehreren Diöcesen Deutschlands das Herkommen, daß ein zum (Civil-) Richteramt befähigter oder geprüfter Jurist als Mitglied des Officialats fungirt. Gemäß der Constitution Benedicts XIV. Dei Miseratione vom 3. November 1741 muß ein Defensor matrimonii (Ehevertheidiger) vom Bischof ernannt werden, welcher nach dieser Constitution in Ehenullitätssachen die Gültigkeit der Ehe zu vertheidigen eidlich verpflichtet wird. Er ist dem Ehegericht nicht untergeordnet, vielmehr verpflichtet, die canonischen Rechtsmittel gegen jede Verletzung des rechtlichen Verfahrens oder Verschleppung des Prozesses (Beschwerde und Appellation) zu ergreifen, insbesondere gegen jedes auf Ungültigkeit der Ehe lautendes erstinstanzliches Urtheil zu appelliren. Er muß — bei Strafe der Nichtigkeit des Verfahrens — zu allen gerichtlichen Handlungen beigezogen werden (s. d. Art. Defensor matrim.). Der Bischof oder der Official bestellt (Pellegrin. p. 4, sect. 1, n. 20) den Promotor, welcher insbesondere in Disciplinarsachen die Klage erhebt, den Antrag auf Voruntersuchung stellt, die strafgerichtliche Verfolgung betreibt, die Interessen des kirchlichen Rechts vertritt, also auch Anträge wegen Erhebung der Beweismittel, Vernehmung des Angeschuldigten und wegen dessen Aburtheilung bei dem Officialat zu stellen und gegen dessen Sentenz zu appelliren befugt ist (Bouix, De judic. l. 1, 473 sq.). Der ebenso bestellte Secretär (Cancellarius, Notarius) des Gerichts führt das Protokoll über die verhandelten Gegenstände (Einvernahmen 2c.) und gefaßten Beschlüsse, sorgt für die correcte Ausfertigung derselben und für die Vollständigkeit und Ordnung der Acten (Bouix 509 sq.). Der gewöhnlich aus der Zahl der Räthe vom Official bestellte Auditor leitet die Erhebungen (Einvernahmen) und fertigt die Relationen für das kirchliche Gericht (Bouix 460). Zum Schutze der Rechte der Universitäten, Klöster und milden Stiftungen vor den kirchlichen Gerichten bestellt

der Papst einen Conservator (Reiffenstuel l. 1, tit. 29, n. 171; Schmalzgrueber l. 1, tit. 29, n. 54). Der Procurator ist der Stellvertreter der Partei zur Besorgung ihrer Rechtsgeschäfte. Der Advokat führt im Auftrag der Partei oder ihres Procurators deren Prozeß vor dem kirchlichen Gericht. Diese Parteivertreter müssen zur Zulassung ihrer Rechtsvertretung nicht bloß die erforderliche Qualification (Bouix, De jud. l. 1, 192 sq.), sondern eine Vollmacht der Partei (des Mandanten) haben. Letztere muß den Namen des Auftraggebers oder seines Procurators, der Parteien, die Bezeichnung der Streitsache und des Richters, sowie die Ermächtigung zur Vertretung der Rechte des Mandanten vor Gericht enthalten. Die Befugnisse des Advokaten sind nach dem Inhalte seiner Vollmacht zu beurtheilen, und er bedarf zur Substituirung eines andern Advokaten (Procurators), zur Eideszuschiebung und zur Annahme von Vergleichen einer Specialvollmacht (Schmalzgrueber l. 1, tit. 38, n. 25; Pirhing, Jus can. eod. n. 57 sq.).

VI. Die delegirte Gerichtsbarkeit ist die kraft Auftrags (commissio) des zuständigen Richters selbständig ausgeübte kirchliche Jurisdiction (c. 5, 28 X, 1, 29). Diese jurisdictio delegata ab homine unterscheidet sich von der den Bischöfen gesetzlich delegirten Gerichtsbarkeit (delegatio a jure) dadurch, daß letztere (oben erwähnte) den Bischöfen ohne weitern Rechtsact neben ihrer ordentlichen Gerichtsbarkeit, erstere nur kraft eines besondern Auftrags des ordentlichen Richters zusteht. Der mandirte Richter übt sein Amt für einen Complex von Rechtssachen als ordentliche Gerichtsbarkeit, der delegirte Richter in der Regel nur für einen bestimmten Rechtsfall aus. Er kann nicht kraft seiner Delegation einen Andern zur Besorgung der ihm übertragenen Rechtssache, sondern nur zur Vornahme einzelner Jurisdictionsacte subdelegiren (c. 3 X, 1, 29). Nur ein päpstlich delegirter Richter darf für die Totalität der ihm delegirten causa subdelegiren, falls er nicht bloß zu einem Rechtsacte oder zur persönlichen Ausübung der Delegation insbesondere wegen seiner ausdrücklich beigefügten, persönlichen Eigenschaft delegirt wurde (c. 27. 28 X, 1, 29). Die Appellation gegen Sentenzen des Delegirten oder Subdelegirten geht an den delegirenden Richter (c. 7. 14 in VI, 1, 14). Wenn der Subdelegirte bloß zur Vornahme einer Prozeßhandlung ermächtigt wurde, geht die Appellation an den Subdeleganten, den delegirten Richter (c. 18 X, 1, 29). Der delegirte Richter kann erst nach erhaltener Vollmacht (Delegation) rechtsgültig handeln und muß sich hierüber dem Ordinarius, den Parteien und anderen bei dem Prozesse thätigen Personen (Zeugen ꝛc.) gegenüber legitimiren (Reiffenstuel l. 1, tit. 29, n. 44). Der delegirte Richter muß, wenn er nicht vom Papste delegirt ist, die Execution seiner Sentenz dem delegirenden Richter remittiren (c. 4 X, 2, 2). Als päpstlich delegirte Richter werden entweder Bischöfe oder Dignitare oder Canonici bestellt (c. 11 in VI, 1, 3). Auch die päpstlich delegirten Richter wenden sich, wenn sie gerichtliche Handlungen in einer fremden Diöcese vorzunehmen haben, an den Bischof dieser Diöcese, entweder um diesen zur Ausübung dieser Rechtsacte zu ersuchen, oder um mit seinem Vorwissen in seiner Diöcese die ihnen delegirten Prozeßhandlungen vorzunehmen. Der Ordinarius ist zur Zulassung derselben und zur Ausführung des Auftrags des päpstlich delegirten Richters verbunden (c. 4. 8. 11 X, 1, 29). Ein Bischof kann ad universitatem causarum delegiren (Reiffenstuel l. 1, tit. 29, § 2, n. 43), er kann aber ohne päpstliche Zustimmung den vollen Inhalt seiner Jurisdiction nicht einem Andern delegiren (Schmalzgrueber l. 1, tit. 29, n. 9). Nur der Papst, nicht der Bischof, kann eine rein geistliche (causa spiritualis) oder eine Disciplinar-Sache gegen einen Priester einem Laien delegiren (c. 2 X, 2, 1; Pignatell. II, conc. 46, n. 7). Die Rechtsbefugnisse des Delegaten richten sich nach dem Inhalte seines Auftragschreibens (literae commissionis; c. 3 X, 1, 3); es stehen ihm innerhalb seines Auftrags alle Rechte seines delegirenden Richters zu (Schmalzgrueber l. 1, tit. 29, n. 34 sq.), er darf aber den Umfang der ihm delegirten Jurisdiction nicht überschreiten (c. 9. 13. 32 X, 1, 29). Er muß alles thun, was zur Ausführung seines Auftrags erforderlich ist (c. 1 X, 2, 4); er entscheidet deßhalb resp. verhandelt über die seinem Commissorium annexen oder accessorischen Fragen (c. 5 X, 1, 29). Wenn dieselbe Sache mehreren Personen delegirt ist, so hat derjenige den Vorsitz, welcher an erster Stelle im Delegationsrescript genannt ist (Schmalzgr. l. c. n. 17). Indessen kann einer dieser Delegirten insbesondere durch Prävention die übertragene Jurisdiction nur dann allein (in solidum) ausüben, wenn die Delegation alternativ dahin geht, daß entweder alle oder zwei oder einer der Delegirten die Sache erledigen (c. 21 sq. X, 1, 29; c. 8 in VI, 1, 14). Enthält das Delegationsinstrument diese Clausel nicht, so kann einer der Delegirten ohne Mitwirkung der anderen keine Prozeß- resp. gerichtliche Handlung — bei Strafe der Nichtigkeit — ausüben (c. 16 X, 1, 29). Nur wenn mit der Clausel delegirt wurde, daß, wenn einer oder der andere verhindert sei, zwei oder drei der Delegirten die Sache entscheiden sollen, sind letztere dazu befugt, wenn erstere nicht dazu mitwirken können oder wollen (c. 21, § 1 X, 1, 29). Die Delegation erlischt mit der Erledigung des Auftrags resp. des delegirten Rechtsgeschäfts (c. 9. 26 X, 1, 29), mit dem Ablaufe einer für die Delegation gesetzten Frist (c. 4 X, 1, 29; c. 12 X, 2, 28) und durch den Widerruf der Delegation seitens des Deleganten, welcher auch nach Beginn der Ausführung der Delegation erfolgen kann (c. 4 X, 2, 16); ferner durch den Tod des delegirten Richters, wenn sie demselben persönlich übertragen und nicht von

ihm kraft seines Amtes oder seiner Dignität ausgeübt wurde, in welch' letzterm Falle sie eo ipso auf seinen Amtsnachfolger übergeht (c. 14. 19 X, 1, 29). Sind mehrere Delegirte zur Erledigung einer Rechtssache bestellt, welche nach Obigem nur zusammen rechtlich handeln können, so hört mit dem Tode eines der Delegirten die Delegation auf, falls dieser nicht einen Andern subdelegirt hatte, auch wenn der Prozeß schon begonnen hatte (c. 16. 30. 42 X, 1, 29). Mit dem Tode des Deleganten hört die Delegation dann nicht auf, wenn der delegirte Richter den Prozeß (das Rechtsgeschäft) schon begonnen hatte, die delegirte causa anhängig, der Beklagte zur Streiteinlassung citirt, im Strafprozeß die Specialuntersuchung eröffnet worden ist (c. 19. 30 X, 1, 29; c. 6 in VI, 1, 14; Ferrar. i. v. Delegatus n. 61). Dasselbe gilt von der Vollmacht des Subdelegirten beim Tode des Subdeleganten (c. 37 X, 1, 29).

VII. Der Instanzenzug vom niedern an den höhern Richter ist zu dem Zwecke angeordnet, damit über die Beschwerden oder Rechtsmittel gegen die ein Recht verletzende Entscheidung des Unterrichters die Sentenz des höhern Richters angerufen werden kann (c. 5 X, 2, 28). Eine Appellation an den höhern Richter ist indessen nur bei Definitivsentenzen oder bei einem gravamen irreparabile, d. h. bei einer Beschwerde, welche durch ein Urtheil des höhern Richters später nicht mehr gehoben werden kann, zuläßig (Conc. Trid. Sess. XIII, c. 1; XXIV, c. 20 De ref.). Jede Partei hat ein Beschwerderecht an den höhern Richter, wenn innerhalb zwei Jahren der Prozeß nicht beendet ist (Trid. Sess. XXIV, c. 20; XXV, c. 10 De ref.). Von dem niedern (die Sentenz fällenden) Richter ist (abgesehen von der Appellation an den Papst, vgl. Leuren, For. eccles. l. 2, tit. 28, q. 1063) stets an den zunächst höhern Richter, so vom Urtheil des Bischofs an den Erzbischof (oder an den päpstlich delegirten Richter zweiter Instanz von erstinstanzlichen erzbischöflichen oder exemter Bischöfe Sentenzen) zu appelliren (c. 66 X, 2, 28; c. 3 in VI, 2, 15). Vom Urtheile des Papstes als obersten Richters (Constit. Pii II. Execrabilis 1. Febr. 1459; Conc. Vat. Sess. IV, c. 3), von der Entscheidung des mit dem Papste vereinigten, legitim versammelten Generalconcils und von der letztinstanzlichen Entscheidung der Cardinalcongregationen oder des päpstlich delegirten Richters ist keine Berufung zuläßig (Schmalzgrueber l. 2, tit. 28, n. 38). Ueber die Form, Fristen, Wirkungen und das Verfahren bei der Appellation s. d. Art. Rechtsmittel. [Maas.]

Gerlacher, Theobald, s. Billican.

Gerlacus Petri, s. Petersen.

Gerlandus, s. Johannes von Garland.

Gerle, Christoph Anton, religiös-politischer Schwärmer, wurde um 1740 in der Auvergne geboren, trat in den Karthäuserorden und wurde Prior des Klosters von Pont-Sainte-Marie. Im J. 1769 trat er in Correspondenz mit der visionären Susanna Labrousse (geb. 1747 zu Vauxain in Périgord, gest. 1821 in Paris), die nach dem Ausbruche der französischen Revolution als wandernde „Prophetin" in Frankreich und Italien eine dem Geiste der Revolution dienende Rolle spielte. Von dem Clerus des Kreises von Riom in die am 4. Mai 1789 eröffnete Versammlung der Reichsstände gewählt, war Gerle einer der ersten Geistlichen, die sich mit dem dritten Stande vereinigten; den Schwur im Ballhause am 20. Juni leistete er mit großer Ostentation. In der constituirenden Versammlung stellte er am 12. December 1789 einen vermittelnden Antrag zu Gunsten derjenigen Ordensleute, die ihren Ordensregeln treu bleiben wollten; am 12. April 1790 verlangte er, daß die katholische Religion für alle Zeiten zur Nationalreligion erklärt werde; am 13. Juni 1790 unterhielt er die Versammlung mit den „Weissagungen", welche ihm die zu jener Zeit in Paris im Hause der Herzogin von Bourbon weilende Labrousse vor vielen Jahren bezüglich der kommenden und nunmehr eingetretenen Revolution, sowie bezüglich seiner selbst gegeben. Obgleich er keine geistlichen Functionen mehr verrichtete, so trug er doch sein Ordensgewand bis zur Unterdrückung der Orden im J. 1790; später ging er in einem wunderlichen, stutzerhaften Anzuge einher. Bei den Vorwahlen zum Convent am 26. August 1792 wurde er zu einem der Wahlmänner von Paris gewählt. Wie zur Labrousse, so trat Gerle in Paris auch in Beziehung zu der gleichfalls visionären Katharina Théot. Die Théot, geb. 1716 zu Barenton bei Avranches, war eine alte Pariser Magd, die sich für die Mutter Gottes und als solche für berufen hielt, das Menschengeschlecht zu erneuern. Sie war groß, sehr hager und von mysteriösem Aussehen. Wegen ihrer „Offenbarungen" war sie bereits im J. 1779 einige Wochen in der Bastille gefangen gehalten und dann zur Herstellung ihrer Gesundheit bis zum J. 1782 in dem Hospital der Salpêtrière untergebracht worden. Die erschütternden Ereignisse der Revolution gaben den Hallucinationen des armen Weibes neue Nahrung. Gerle glaubte an ihre „Offenbarungen" und wurde ihr „Prophet". Er bildete sich ein, die französische Revolution und zugleich auch die Théot und er seien in Isaias' Weissagungen vorausverkündet, und die Revolution werde ihren baldigen Abschluß in der Ankunft des Messias und in einem irdischen Messiasreiche finden. In der ärmlichen Wohnung der Théot etablirte er in Verbindung mit einem Cultus des Être-Suprême einen förmlichen Cultus der Théot als der „Mutter Gottes" und der „neuen Eva". Seitdem Robespierre den Gedanken ausgesprochen, den Cultus des Être-Suprême als Staatsreligion einzuführen, schwärmten Gerle und Théot in sehr überschwänglicher Weise für Robespierre. Sie erblickten in ihm den großen „Propheten" des Être-Suprême, ja, wie es

scheint, den kommenden Messias selbst. Feinde Robespierre's benutzten diese Schwärmereien, um Robespierre und seinen neuen Cultus dem Gespötte und Gelächter preiszugeben und zugleich gegen ihn den Verdacht zu erregen, als ob er mit dem Auslande conspirire und nach der Alleinherrschaft über Frankreich strebe. Sie mußten es durchzusetzen, daß Théot und Gerle nebst einigen der „Brüder" und „Schwestern" am 17. Mai 1794 gefangen genommen wurden, und erhoben am 15. Juni im Convente eine zum Theil sehr lügenhafte Anklage gegen die „mit ihren Fäden selbst in das Ausland reichende große theokratische Verschwörung der Katharina Théot". Vergebens hatte sich Robespierre bemüht, gleich von vornherein den Prozeß zu unterdrücken. Die Art, wie seine Feinde die Sache behandelten, wurde für ihn verhängnißvoll und trug zu seinem am 27. Juli 1794 erfolgten Sturze bei. Zu einer Aburtheilung in dem Prozesse kam es nicht, zunächst durch den Einfluß Robespierre's, dann durch den Sturm der sich drängenden Zeitereignisse. Die Théot starb, 78 Jahre alt, am 1. September 1794 im Gefängnisse. Gerle wurde im Herbste 1795 aus dem Gefängnisse entlassen, verdiente sich mehrere Jahre lang seinen Unterhalt als Mitarbeiter eines Pariser Blattes, war dann anderthalb Jahre lang Hilfsarbeiter auf einem Bureau des Ministeriums des Innern in Paris und starb vergessen und verschollen um das J. 1805. — Literatur: Biographie générale XX, 233 ss. XXVIII, 418 ss. XLV, 109 ss.; auch VII, 38; Biographie universelle XLV, 351 s. LXV, 299 ss.; Ersch u. Gruber, Encyklopädie, Section I, Th. 61, 147 ff.; die Werke über die Geschichte der französischen Revolution und über Robespierre. [Hundhausen.]

Germanen, das Hauptvolk in Europa. I. Namen, Wohnsitze und Culturzustand. Die Germanen zählen zu dem großen indo-germanischen Volksstamm und sind später als die Finnen und Kelten, früher als die Slaven in Europa eingewandert. In der Urheimat und noch auf der Wanderung scheinen sie sich mit einem Namen bezeichnet zu haben, welcher Askan, Asan oder Asen gelautet haben muß. Dieser Name findet sich einfach, in Zusammensetzungen und in Ableitungen vom Kaukasus und Don bis zum Riesengebirge (ὄρος Ἀσκιβούργιον bei Ptolem. Geogr. 2, 10) und zum Niederrhein (Asciburgium bei Tacit. Germ. 3; Gfrörer, Urgeschichte des menschlichen Geschlechts, Schaffhausen 1855, 35 f.). Ganz vereinzelt ist die Ansicht von Zeuß (Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837, 7), der die auf ask anlautenden Namen auf „Esche" bezieht (Askr heißt in der nordischen Mythologie der aus einer Esche gebildete erste Mensch). Man will deßhalb in Ascenez der mosaischen Völkertafel (Gen. 10, 3), dem Sohne Gomers und dem Enkel Japhets, den Stammvater der Deutschen sehen (Weiß, Weltgeschichte, Wien 1876, 2. Aufl., I, p. LXII), wie auch die Rabbinen mit diesem Wort den ethnographischen und geographischen Begriff Deutsch und Deutschland bezeichnen (Buxtorf, Lex. chald., talmud. et rabbin., Basil. 1639, 235: Targum Hierosolym.: filiis Gomer attribuit גרמניא, Germaniam. Vgl. dagegen J. Grimm, Deutsche Mythologie, 2. Aufl., 537. 1219). Nach Europa kamen die Germanen in vorhistorischer Zeit, vermuthlich auf dem Landwege, zwischen dem Südende des Ural und der Nordküste des kaspischen Meeres, zogen dann über die Ebene zwischen Wolga und Pruth, auf der sich so oft die Nomaden der Urzeit getummelt, nach Norden, von hier nach Westen und Süden. — Diese spätere Wanderung von Norden nach Süden findet ihre Bestätigung durch streng geschichtliche Nachrichten, wie durch die Stammessagen der Germanen. Die Goten wohnten nach ihren eigenen Stammessagen in der Urzeit auf einer im hohen Norden liegenden Insel Scandza oder Scanzia (Jornandes, De reb. get. c. 3. 4). Wenn auch hier eine Verwechslung der festländischen Goten mit den in Skandinavien sitzenden Gauti stattgefunden haben sollte (Zeuß a. a. O. 158. 511), so ist doch diese Sage ein Beleg für das im Volk ruhende Bewußtsein früherer nördlicher Wohnsitze. Pytheas, der im 4. Jahrhundert v. Chr. im Auftrag der Massilier die nordischen Meere befuhr, findet die Guttones an dem Aestuarium Oceani Mentonomon, d. h. am frischen Haff (Plinius, Hist. nat. 37, 2); die Burgundiones wohnten nach Plinius (4, 14) und Ptolemäus (ed. Wilberg 3, 5) zwischen Oder und Weichsel; an sie erinnert der Name Bornholm = Burgundaholm (O. Klopp, Sagen der Deutschen, Leipzig 1851, II, 15; anders Zeuß 465, Note). Die Langobarden wohnten etwa von Hamburg bis Salzwedel (Ptolem. 2, 10); an ihren abgekürzten Namen Bardi (Helmold, Chron. Slav. 1, 16 apud Leibnitz, Script. rer. Brunsvic. II, 553) erinnert der Bardengau und Bardewik. Nach Paulus Diaconus (Hist. Langob. 1, 1) waren auch sie aus Skandinavien ausgezogen. Die Cimbern und Teutonen, welche vom Jahre 113 v. Chr. an das römische Reich in Schrecken setzten, die ersten frühen Vorläufer der Völkerwanderung, waren von den Küsten des baltischen Meeres ausgezogen (Tac. Germ. 37; Ptol. 2, 10). (Die Literatur über die Frage, ob die Cimbern Kelten oder Germanen sind, s. bei Weiß, Weltgeschichte, 2. Aufl., I, 1267.) Zur Zeit Cäsars ist ganz Norddeutschland bis an den Rhein germanisch, und Sueven unter der Führung Ariovists waren bereits über den Rhein gedrungen. Augustus war genöthigt, die durch die Germanen bedrohte Nordgrenze des römischen Reiches durch Provinzeintheilung und zahlreiche Militärstationen am Rhein und an der Donau zu sichern (s. die Artt. Bayern und Deutschland). Zur Zeit des Tiberius hatte Marbod bereits ein großes centralisirtes Reich nördlich der Donau im heutigen Böhmen gegründet. — Cäsar (De bello gall. 6, 11 sq.) hat zuerst den Unterschied zwischen Kelten und Germanen

erkannt, nachdem beide von den Aelteren, namentlich von Diodor, vielfach verwechselt worden waren (vgl. Brandes, Das ethnograph. Verhältniß der Kelten und Germanen, Leipzig 1857); er hat von den letzteren ein im Ganzen richtiges Bild gezeichnet, welches Tacitus vervollständigt, indem dieser ohne Zweifel zugleich die verlorenen Stücke des Livius (Libri 137—140), welche die römisch-germanischen Kriege seit Cäsar bis auf seine Zeit behandeln, und die ebenfalls verlorenen Bellorum Germaniae libri XX des Plinius zu seiner Arbeit benutzte. — Vor Cäsar kennt kein alter Schriftsteller den Namen „Germanen"; denn die von Herodot (I, 125) genannten Γερμάνιοι sind ein persischer Stamm, Karmanier, in dem heutigen Kerman. Tacitus berichtet (Germ. 2), daß dieser Name verhältnißmäßig neu und anfänglich (von den Galliern) den Tungern beigelegt worden sei, welche als die ersten den Rhein überschritten und die Gallier zurückgedrängt hätten. Der ursprünglich nur Einem Stamme beigelegte Name sei allmälig zu großer Bedeutung gekommen und endlich auf das ganze Volk übergegangen. Damit ist zugleich angedeutet, in welchem Sprachstamm die etymologische Erklärung des Namens zu suchen ist. Da nicht die Römer ihnen den Namen beigelegt, so ist die Erklärung von Germani als „Verbrüderten, Waffengenossen" unhaltbar. Auch die Ableitung aus dem Deutschen von gêr, Spieß, Speerträger, ist hinfällig, da die Kelten ihre Gegner sicher nicht nach einem von ihnen selbst aus einem fremden Idiom zu bildenden Worte nennen konnten. Das Wort ist vielmehr zweifellos aus dem Keltischen zu erklären, und zwar (nach Leo, Jac. Grimm, Brandes) aus garm (kymrisch) oder gairm (irisch), der Ruf, Schall, Kriegsgeschrei, oder (nach Zeuß und Mone) von ger (kymrisch) oder gair (altirisch und gälisch) und maon, Volk, also Nachbarvolk. (Vgl. Zehetmayr, Analogisch vergl. Wörterbuch, Leipzig 1879, 95; Ders., Deutsch, Germani, Preußen etymologisch gedeutet, in den Bl. f. bayer. Gymnasialschulwesen, München 1886, 377; Weigand, Deutsches Wörterbuch, Gießen 1881, I, 665.) Die Uebertragung des Einem Stamm beigelegten Namens auf das ganze Volk findet ihre Analogie in der Ausdehnung des Namens der den Franzosen benachbarten Alamannen auf das ganze deutsche Volk: Allemands, Allemagne. Der Name „deutsch" kommt erst unter den Karolingern im 8. und 9. Jahrhundert in allgemeine Aufnahme und ist abgeleitet von diot, thiud, Volk, got. thiuda; thiudisks, zum Volk gehörig; ahd. diutisc, volksthümlich (Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, Leipzig 1870, II, 230). Ulfilas übersetzt in Galat. 2, 14 das Wort ἐθνικῶς durch thiudisco.

Bei ihrem Vordringen in Europa stießen die Germanen auf die Kelten, welche etwa im 4. Jahrhundert v. Chr. durch sie aus Mitteleuropa verdrängt wurden. Zeugen ihrer ehemaligen Wohnsitze sind noch viele Fluß- und Gebirgsnamen, die nur aus dem Keltischen erklärt werden können, und zahlreiche Gräberfunde. In historischer Zeit wohnten sie in Mitteleuropa, begrenzt im Norden vom Meer, im Osten von der Weichsel und den Karpathen, im Westen vom Rhein, im Süden vom Neckar und der Donau. Im Osten hatte sich ein jüngerer indogermanischer Volksstamm nachgeschoben, die Sarmaten (Slaven und Letten), im Westen berührten sie sich am Rheine mit den keltischen Galliern. Als diese von Julius Cäsar unterworfen und in verhältnißmäßig kurzer Zeit romanisirt worden waren (Galloromer), wurden die Germanen am Rhein und unter Augustus an der Donau Grenznachbarn der Römer. Im Laufe der Völkerwanderung gewannen sie das linke Rhein- und das rechte Donauufer, verloren dagegen das Gebiet im Osten bis zur Oder und zur Elbe. — Nach allen älteren Berichten waren die Germanen vor der Völkerwanderung in eine Menge von einzelnen Völkern getheilt. Strabo führt (um's Jahr 19 n. Chr.) germanische Völker diesseits des Rheins 18, suevische 11 mit Namen auf (Geogr. 7, 1). Plinius kennt (um's Jahr 60 n. Chr.) fünf Hauptstämme mit 21 einzelnen, aber nur als die bekanntesten aufgeführten Stammesnamen (Hist. nat. 4, 14. 15. 17). Tacitus nennt gegen das Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung im Ganzen 45 Stämme, die er nicht zusammenhängend aufführt (Germ. cap. 28. 30. 34. 46), Ptolemäus im 2. Jahrhundert deren 66 (Geogr. 2, 10. Vgl. Buchner, Die Einwohner Deutschlands nach Claudius Ptolemäus, Berichte der bayr. Akad. d. W. 1840, II, 3, 83—88), welche sich aber mit den von Tacitus angeführten nicht decken; es fehlen hier 24 Namen, welche bei Tacitus vorkommen. Alle diese Stämme redeten vier Hauptmundarten: 1. das Gotische, die älteste Schwester des germanischen Sprachenstammes; 2. das Altnordische mit seinen Zweigen, dem Dänischen, Schwedischen und Isländischen; 3. das Niederdeutsche oder Altsächsische mit den alten und jüngeren Mundarten: angelsächsisch, friesisch, flämisch, plattdeutsch und holländisch; 4. das Hochdeutsche, einen jüngern Niederschlag des Gotischen, und zwar als Althochdeutsch (7.—12. Jahrhundert), Mittelhochdeutsch (12.—16. Jahrhundert) und Neuhochdeutsch (Max Müller, Wissenschaft d. Sprache, 3. Aufl., Leipzig 1875, I, 214—231). Daß die Germanen aber trotz der Vieltheilung und des Mangels an einem gemeinsamen Namen sich als einheitliches Volk fühlten, spricht sich in der Stammessage aus, welche den Ursprung auf einen gemeinsamen Stammvater zurückführt. Tacitus nämlich (Germ. 2) schreibt dem Mannus drei Söhne zu, von welchen die drei Stämme der Ingävonen (am Ocean), Istävonen (nach Grimm, der sie am Rhein wohnen läßt, Iscävonen) und der Herminonen, welche zwischen ihnen wohnen, abstammen sollen (Plin. 4, 14). Nach Zeuß (a. a. O. 72) bedeuten diese Namen: die Edlen, die Vornehmen, die Starken. Gewiß hat diese Stammessage in der nähern Verwandtschaft der

zu jedem Hauptstamme gehörigen Einzelvölker ihren Grund. Politische Bedeutung aber hatte diese Eintheilung nicht; sie wird auch nach Tacitus nicht mehr erwähnt. Charakteristisch ist, daß die Erinnerung an die Verwandtschaft mit den nordischen Germanen bereits aus dem Mythus geschwunden ist. Tacitus kennt die in Skandinavien wohnenden Stämme der Suiones und Sitones (Germ. 44. 46); Plinius (Hist. nat. 4, 13) nennt die dort wohnenden Völker als Hilleviones, Felsbewohner; aber von einer Stammesverwandtschaft mit den übrigen Germanen wissen beide nichts mehr.

Die eingehendste Kenntniß von dem Charakter, den Sitten, der Lebensweise, den socialen und den politischen Verhältnissen der Germanen bietet Tacitus in seiner Germania. Manchen erschien in der Folgezeit dieses Bild so schön und herrlich, daß man annahm, er habe nur das Ideal eines Volkes zeichnen wollen, diesem selbst zur Ehre, den entarteten Römern zur Schande und zur Warnung. Allein Tacitus' Erzählung trägt in sich den Stempel historischer Wahrheit, und die späteren Erscheinungen bei den verschiedenen germanischen Völkern sind nur die naturgemäße Entfaltung des Keimes, welchen Tacitus zeigt. Allerdings läßt er in seiner Schilderung den Gedanken durchschimmern, daß man hier die natürlichen Tugenden finde, welche den Römern durch ihre Ueberbildung verloren gegangen seien (Germania, ed. Baumstark, Leipzig 1876, Einleitung), und nur insofern, nicht aber nach der Auswahl des Darzustellenden, kann man seine Arbeit eine Tendenzschrift nennen. — Bei ihrem Eintritt in die Geschichte erscheinen die Germanen als Halbnomaden, welche im Uebergang von dem unsteten Wanderleben zur festen Ansiedelung begriffen sind. Sie haben feste Wohnsitze und Ackerbau, die Grundbedingung späterer Cultur; aber gegen ummauerte Städte haben sie Widerwillen und siedeln sich in Häusern von Holz an, wo ihnen Quell, Flur und Hain gefällt. Einfach und schlicht wachsen die Kinder heran, freilich ohne Sorge für Reinlichkeit. Aber die Mutter selbst stillt die Säuglinge, und schon mit der Muttermilch erhalten sie die Anlage zu dem kühnen freien Sinn und zu der gewaltigen Größe und Kraft, welche beide Geschlechter auszeichnet. Die Kinder der Herren und der Sclaven wachsen unter einander auf; aber wenn sie herangewachsen sind, kennzeichnet die angeborene Kraft den Freigeborenen. Der erwachsene Jüngling wird in der Volksversammlung mit den Waffen bekleidet und dadurch als mündig erklärt; von da an begleiten ihn die Waffen durch's ganze Leben. Die Kleidung ist einfach, wie sie die Frauen selbst weben. Auch ihre Kriegs-, Jagd- und Ackerbaugeräthe fertigten sie selbst, früher aus Stein, dann aus Bronce, endlich, aber seltener, aus Eisen. Man kannte Schmuck aus Gold und Bernstein, weniger aus Silber; an geprägtem Geld hatte man nur dasjenige, welches der Verkehr mit anderen Völkern brachte. Man wußte die Flüsse zu befahren, und die Küstenbewohner steuerten frühzeitig und kühn hinaus in's offene Meer. Die Sitte ist einfach und streng, aber nicht roh oder wild. Des Mannes Hauptbeschäftigung ist der Krieg; den Ackerbau überläßt er meistens dem Sclaven; Frau und Kinder sind thätig im Hause. Gibt's keine Beschäftigung im Feld und auf der Jagd, in der Volksversammlung und im Gericht, dann sitzen die Männer in träger Ruhe um den Herd. Festliche Gelage lieben sie alle. Die Speisen sind einfach: Obst, Feldfrüchte, Milch, Wild, Fleisch von der Heerde. Dazu wird selbstgebrautes Bier und Meth, auch importirter Wein getrunken, oft bis spät in die Nacht. Die wichtigsten Angelegenheiten berathen sie beim Trinkgelage, wenn der Wein die Zunge löst und sie nicht im Stande sind, zu heucheln; sie beschließen aber erst des andern Tages, wo die ruhige Ueberlegung zurückgekehrt ist und sie nicht mehr irren können. Leider sind sie im Trinken unmäßig und der Leidenschaft nicht Herr; Schmähungen, Wunden und Todtschlag sind deren Folgen. Mehr noch schadet ihre Liebe zum Spiel, bei welchem sie Hab und Gut und sogar das Liebste, die persönliche Freiheit, preisgeben. Doch ist das Leben der Germanen nicht ohne tiefern Gehalt. Beim Mahle und vor der Schlacht singen sie von den Thaten der Ahnen, diesen zur Ehre, sich zur Nachahmung. Kriegerische Spiele dienen der Jugend zur Uebung. Im Kampfe sind sie heftig und ungestüm, aber nicht immer ausdauernd. Verräther und Ueberläufer werden an Bäumen aufgehängt, Feiglinge im Sumpf erstickt, und durch darüber geworfenes Flechtwerk wird selbst ihre Leiche für immer unsichtbar gemacht. Der Sinn der Germanen ist gerade, offen und ohne Falsch. Kein Volk hält mehr auf Gastfreundschaft gegen Fremde und unter einander. Die Ehe wird heilig gehalten und ist durchgehends monogamisch. Die einmal verletzte Keuschheit findet niemals Verzeihung, weder durch Schönheit noch durch Jugend oder Reichthum; denn bei ihnen lacht niemand über die Sünde, und verführen und sich verführen lassen, heißt bei ihnen nicht Zeitgeist. Die Geschenke an Rindern, Rossen und Geräthschaften, welche die Brautleute sich gegenseitig geben, bezeichnen die volle Gemeinsamkeit alles Lebens und Strebens. Selbst die Gefahren der Schlacht theilt die Frau, indem sie zur Ausdauer mahnt und zum Kampf anfeuert. Bei vielen deutschen Stämmen bleibt die Wittwe in treuer Liebe zu ihrem todten Gatten unverehelicht. Ueber seine Kinder hat der Mann ein unbedingtes Recht; er kann die schwachen aussetzen und tödten. Die Leichen der Vornehmen werden auf einem Scheiterhaufen von bestimmten Holzarten verbrannt; jedem werden seine Waffen, manchem auch das Pferd in's Grab mitgegeben, welches mit einem Rasenhügel bedeckt wird. (So Tacit. Germ.) — Literatur: G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Kiel 1843—1861; Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München 1837; A. Baumstark, Germani in Pauly's Realency-

klopädie des classischen Alterth. III, 771—835, wo umfangreiche Literaturangaben; Baumstark, Germania, mit Commentar, Leipzig 1876; desselben Urdeutsche Staatsalterthümer, 1873, und Ausführliche Erläuterung des allgemeinen Theils der Germania, 1875; G. Pfahler, Handbuch deutscher Alterthümer, Frankfurt 1868; W. Arnold, Deutsche Urzeit, 2. Aufl., Gotha 1880; G. Kaufmann, Die Germanen der Urzeit, Leipzig 1880.

II. Religionssystem. Ein sittlich so hochstehendes Volk hatte ohne Zweifel eine verhältnißmäßig reine und edle Anschauung von dem Wesen Gottes. Ueber das altgermanische Religionswesen besitzen wir nun aber keine einzige gleichzeitige unbefangene Quelle. Zur Beurtheilung desselben sind wir auf Cäsar und Tacitus, Ammianus und Procopius, Jornandes, Gregor von Tours, Paulus Diaconus, die altdeutschen Gesetze und Capitularien angewiesen. Die Götter- und Heldensagen der skandinavischen Stämme dagegen sind systematisch und ausführlich niedergelegt in den auf der Insel Island niedergeschriebenen beiden Eddas. Jacob Grimm hat nun durch seine tiefsinnigen Forschungen (Deutsche Mythologie, 2. Aufl., I, 9 ff.) den Nachweis geliefert, daß die Grundgedanken des nordischen Religionssystems allen germanischen Stämmen gemeinsam waren, daß aber jeder dieselben in seiner Weise fortbildete. Da jedoch die ältere Edda erst um's Jahr 1100 (von Sämund Sigfusson), die jüngere sogar erst um 1220 (von Snorri Sturluson) niedergeschrieben wurde, so ist es kaum möglich, nachzuweisen, was der gemeinsamen Grundlage, was der skandinavischen Fortbildung angehört.

Allen indogermanischen Völkern ist ursprünglich ein übereinstimmender Name für den Begriff Gott eigen (sanskr. dêvás, griech. θεός, lat. deus, lit. dewas, mit dem Grundbegriff „leuchtend"; Max Müller a. a. O., II. Serie, 2. Aufl., Leipzig 1870, 486). Diese Völker müssen also bereits vor der Trennung einen einheitlichen Gottesbegriff gehabt haben. Da aber alle diese Sprachen auch einen Plural dieses Wortes kennen, so muß bei ihnen noch vor der Trennung bereits der Polytheismus sich ausgebildet haben, und zwar findet man bei Indern, Griechen, Römern, Germanen, Kelten und Slaven eine Dreizahl der oberen Götter. Mehr oder minder deutlich leuchtet aus diesem Tritheismus der ursprüngliche Monotheismus hervor, indem einer als der Vater oder Herr der anderen, als der Mächtigere bezeichnet wird. Aber bei jedem dieser verwandten Völker tritt der Polytheismus in seiner spätern Ausbildung so selbständig auf, daß die ursprüngliche Gemeinschaft ganz verdunkelt wird. Die Namen der drei Hauptgötter stimmen nirgends überein. Die deutsche Sprache hat sogar den allgemein arischen Namen für das höchste Wesen (dêvás, deus) fallen gelassen (nur in dem Nom. propr. des Gottes Tiu, Ziu hat er sich noch erhalten) und dafür den Namen Gott (ahd. kot, altnordisch god) gesetzt, ein Wort, dessen Etymologie noch nicht einmal feststeht. Viele leiten es von „gut" ab, was Max Müller (a. a. O. II, 314) entschieden in Abrede stellt. Andere leiten es von dem zend. qvadâta, pers. khodâ, ind. svadata, a se datus ab; Gaugengigl führt Gott auf κοθ (κεύθω), verborgen sein, zurück und gibt an, im Birmanischen heiße kot der Verborgene (Schmeller, Bayrisches Wörterbuch, München 1872, I, 958; vgl. Simrock, Mythol. 153). Nach der Völkerscheidung hat jedes Volk seinen Mythenkreis selbständig weitergebildet und neben der Sprachengrenze dadurch eine neue Scheidungsgrenze geschaffen. So nennt Cäsar als Hauptgötter der Germanen Sol, Vulcanus, Luna (Bell. gall. 6, 21); dieselben stehen zu den Hauptgöttern der Römer und Griechen in gar keiner Beziehung. Nach ihm wäre die germanische Religion Elementendienst und Sternvergötterung gewesen, und zwar wäre auffälliger Weise nur das einzige Element des Feuers (Lichts) verehrt worden. Tacitus nennt (Germ. 9) als Hauptgötter Mercurius, Mars, Hercules; ihre deutschen Benennungen sind Wotan, Ziu und Donar, deren Begriffe sich übrigens nicht mit denen der römischen Göttergestalten decken. Wodans Name (richtiger ahd. Wuotan, nord. Odhin, bei den Langobarden [Paul. Diac. 1, 9] Gwodan) leitet sich ab von watan, durchwehen, durchdringen, synonym mit Geist, von gîsan, flare, cum impetu ferri (Zeuß 21, Note). Er ist also der Alles durchdringende Geist; aber dessen Wesen ist Stürmen, Toben und „Wüthen". Das Brausen der Schlacht und des Sturmes ist sein Element; vom wilden Jäger und wüthenden Heer spricht die süddeutsche Sage; „Odhin fährt vorüber", sagt der Schwede; „der Wode jagt", der meklenburgische Bauer. Er sitzt auf weißem Roß, in voller Waffenrüstung, mit goldstrahlendem Helm (Sonnengott), ist Erfinder der Dichtkunst und der Runen (von rûna, Geheimniß; letztere wurden in Buchenstäbchen — Buchstaben — geschnitten und zum Loosen oder Weissagen gebraucht, Germ. 10). Nach der milden Seite seines Wesens ist er der Gott des Wunsches, der den Menschen gute Gaben verleiht, Gedeihen der Heerde und des Ackerbaues bewirkt. Besonders Berge waren ihm heilig (Godesberg bei Bonn, noch im 13. Jahrhundert Wudinsberg; Gudensberg bei Geismar, abwechselnd Wodens- und Godensberg). Von den Wochentagen ist ihm der Mittwoch geweiht, niederl. Woensdag, engl. Wednesday, altn. Odhinsdagr; auch der Name dies Mercurii bestätigt die Angabe des Tacitus. — Sein Sohn ist Donar, der Gott der Natur, welcher ihr Fruchtbarkeit verleiht. Er kündigt sich an im rollenden Donner (Thunaer, ahd. Thonar, altnord. Thôrr aus Thonr); die ersten Gewitter sprengen die Bande des Eises und bringen befruchtenden Regen. Seine Blitze gelten nicht den Menschen, sondern den feindlichen Frost- und Winterriesen. Durch Individualisirung von dem höchsten Gott abgeleitet, vertritt er besonders die auch jenem noch eigenthümliche Seite, schützt

den Ackerbau, besonders die Saat, bändigt die wilden Naturkräfte, ist als Gott der Ehe Gründer und Schützer eines sittlich geordneten Familien- und Staatslebens. Ihm waren die Donnersberge (in der Kurpfalz und Westfalen) geweiht, die Donnereiche bei Geismar, welche der hl. Bonifatius fällte (robur Jovis in Willibaldi Vita s. Bonifatii, Mon. Mog. ed. Jaffé 452), unter den Wochentagen der Donnerstag, engl. Thursday, schwed. Thorsdag. — Ein zweiter Sohn Wodans ist Ziu, der nordische Tyr, des Vaters ausführende Hand bei der Schlacht. Während Wodan die Wechselfälle derselben leitet, nimmt Ziu persönlich, wie Ares, am Kampfe theil. In der den Sachsen bei der Taufe vorgelegten Abrenuntiationsformel wird er deßhalb (neben Thunaer und Woden) Saxnote, der Schwertgenosse, Kampfgenosse genannt (M. G. Legg. I, 19). Ein anderer Name bei den Sachsen ist „Er" (Eresburg, Aeresberg, urkundlich übersetzt durch mons Martis, jetzt Marsberg in Westfalen; Zeuß 23), welcher Name sich auch in dem bayrischen Ertag, Eritag, Erchtag = Dienstag zu finden scheint (Schmeller I, 127), während Ziu sich findet in Ziestag, ahd. Ziuwestac, altn. Tysdagr, engl. Tuesday, alam. und schweiz. Zistag, Zischtig, ebenfalls = Dienstag. Auch die verschiedenen Duisburgen mögen hierher bezogen werden. — Wie Donar und Ziu bereits als Söhne Wodans, d. h. als Personificationen der verschiedenartigen Thätigkeit und Eigenschaften desselben gedacht sind, so wurden später aus demselben Grund die Göttergestalten noch mehr vervielfältigt. Besonders die nordische Mythologie zählt deren eine Menge auf, Repräsentanten moralischer Eigenschaften, Ursachen natürlicher Erscheinungen. Weit weniger entwickelt ist die weibliche Mythologie. Das Streben, für jeden Gott eine besondere Gemahlin aufzustellen, scheint der deutschen Mythologie fremd. Tacitus erwähnt den Dienst der Isis bei einem Theil der Sueven und hält ihn für einen von auswärts zur See importirten, weil ihr Symbol ein Schiff ist (Germ. 9). Bei den Aestiern wird die Göttermutter verehrt, deren Symbol der Eber ist (Germ. 45). Die Aestier sind aber nicht Germanen, sondern Litauer, die Stammväter der alten Preußen (Baumstark, Germ. 140, Anm. 4). Bei sieben am Meere wohnenden Völkern herrschte der Cultus der Nerthus, der Mutter Erde (Germ. 40). Auf einer Insel (Rügen oder Fehmarn?) ist ein heiliger Hain, in diesem der mit Tüchern verhüllte Wagen, in welchen die Göttin sich niederläßt und ihren segenspendenden Umzug durch die Länder hält. Bei den Naharvalen wird ein jugendliches Geschwisterpaar in einem Haine verehrt, welches den Namen Alci oder Alcae führt (Baumstark, Germ. 135); nach römischer Auffassung sind es die Dioskuren; Zeuß (p. 30) hält sie für die nordischen Freyr und Freyja, ahd. Frawo, Fro, bei Adam von Bremen (De situ Daniae c. 234) Fricco und Frowa, die Schutzgottheiten der Ehe. Uebrigens scheinen die Göttinnen Nerthus (Isis), Freyja, die süddeutsche Erchta (Schmeller I, 269), die ostfränkische Holda oder Hollefrau (ebd. 1084) nur verschiedene Erscheinungen der personificirten Erde zu sein, der großen Lebensmutter, die selbst Mutter der Götter (Germ. 45) ist. Deßhalb ist Freyja Wodans Gemahlin (Paulus Diac. 1, 8). Die Verbindung der Sonne mit der Erde (Wodan-Freyja, Osiris-Isis) ist die Quelle des Lebens. — Die gewaltigen Kräfte der Natur, die Elemente, sind repräsentirt durch die Riesen, ahd. Riso (vom goth. reisan, extolli, die Uebermüthigen), altn. Jötunn (von itan, essen, die Fresser); die stillwirkenden Naturkräfte durch die Zwerge (Dvergar, von skr. dhvara, krumm). Diese lassen das Gras wachsen, bauen das Erz im Schooß der Erde, schmieden Waffen und Schmuck. Ihnen, die auch Schwarzelfen heißen, sind verwandt die Lichtelfen (Albe, Elbe, Alfe = weiß, licht), welche im Lichtreiche wohnen, heitere, freundliche Geister. — Die nordische Mythologie kennt eine Kosmogonie, welche aber freilich nicht mehr die Schöpfung aus Nichts festhält, sondern nur ein ewiges Chaos, das Ginnunga-gap, einen öden Raum mit zwei Polen: Muspell, Feuer und Licht, im Süden, Nifl, Nebel, Kälte und Finsterniß, im Norden. Aus der Berührung dieser Gegensätze entwickelten sich erst unvollkommene Wesen, die Riesen, dann vollkommenere, die Götter, welche aus den Körperelementen des getödteten Riesen Ymir die Erde und das sie überragende Firmament bildeten. Die zwei ersten Menschen wurden aus zwei Bäumen gebildet. Aber auch das Böse ist in der Welt, und dessen Repräsentant ist Loki mit seiner Familie. Die Götter kämpfen gegen dasselbe, aber es dringt auch in ihren Kreis, und darum müssen auch sie an dessen Sühnung theilnehmen. Es kommt eine Zeit äußerster sittlicher Verwilderung, die Götterdämmerung, ragna rökr (Jüngere Edda, Gylfaginning, Kap. 51; Uebersetzung von Simrock, Stuttgart 1851, 284), das Beilalter, das Schwertalter, die Sturmzeit, die Wolfszeit (Aeltere Edda, Völuspa, 40. 46; Simrock 8 f.). Wenn der Drache Nid-höggr die letzte Wurzel des die ganze Welt repräsentirenden Baumes, der Esche Yggdrasil, durchnagt hat, dann stürzt sie, es entsteht ein allgemeiner Kampf; endlich bricht Feuer aus und setzt die ganze Welt in Flammen. Dann aber wird Alfadur eine neue Welt schaffen, aus der mit der Sünde auch das Uebel verschwunden ist. Die selige Unschuld der Götter und Menschen ist zurückgekehrt, um nicht mehr verloren zu gehen. Die Ahnung von dem „neuen Himmel und der neuen Erde" (2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1) findet sich bei keinem heidnischen Volke mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen. Die Annahme, als ob dieser Gedanke erst durch die Berührung mit dem Christenthum in die nordische Mythologie hineingetragen worden sei, ist durch äußere und innere Zeugnisse widerlegt (Simrock, Myth. 139 ff.; Arnold, Deutsche Urzeit 396). Auch der persische „Bundehesch" kennt einen Weltbrand, eine Welterneuerung, sogar eine Auf-

erstehung der Todten (Weiß, Weltgeschichte I, 2. Aufl., 500 f.). Jedenfalls hat die germanische Mythologie auch hier eine unendlich reinere Ahnung der Wahrheit, als die indische und die ägyptische, welche beide wohl auch ein Weltende, aber nur als Rückkehr der Welt in die Urgottheit kennen (Weiß a. a. O. I, 172). — Ihre Cultusstätten hatten die Germanen vorzugsweise in Wäldern, auch bei einzelnen Bäumen (die Donnereiche bei Geismar). Doch hatten sie auch Tempel; Tacitus erwähnt (Annal. 1, 51) einen solchen der Tansana (auch Tanisana) im Lande der Marsen (vgl. Simrock, Myth. 398). Auch die vielen mit dem ahd. alah, goth. alhs, Tempel, zusammengesetzten Ortsnamen (Arnold I, 429): Alahstat, Alstädde, Alahsteti, Alahdorf etc., mögen auf Cultusstätten hinweisen. Götterbilder hatte man in älterer Zeit wohl nicht, aber Symbole, welche bei festlichen Gelegenheiten umhergetragen wurden. Später aber fanden die hll. Columban und Gallus in einem Tempel bei Bregenz drei vergoldete Götterbilder, welche sie in den Bodensee versenkten (Vita s. Galli c. 6.; M. G. SS. II, 7). — An der Spitze des Opfercultus stehen die Menschenopfer, welche nur Wodan gebracht wurden. Man nahm hierzu Verbrecher, Kriegsgefangene, Sclaven, in großer Gefahr auch Könige und Königssöhne. Den übrigen Göttern wurden Thiere geopfert, Pferde, Rinder, Schweine, Lämmer, Ziegen, Federvieh. Mit diesen Opfern waren Opfermahlzeiten verbunden. Das edelste Thieropfer waren die Pferde, deren Köpfe auf der Opferstätte an Bäumen befestigt wurden, wie dieß Cäcina im Teutoburger Walde fand (Tac. Ann. 1, 61). Der Genuß des Pferdefleisches erinnerte zu lebhaft an das einst hiermit verbundene Opfer und wurde deßhalb auf die Anfrage des hl. Bonifatius von Papst Gregor III. den neubekehrten Christen verboten (Mon. Mog. ed. Jaffé 93). Feldfrüchte wurden verbrannt; auch ließ man einige Garben auf dem Feld, einige Früchte am Baum den Göttern zum Dank und zur Bitte. — Der Priester, êwarto, war der Wächter des göttlichen und menschlichen Gesetzes (êô, êa, Gesetz), hatte des Gottesdienstes und des Gerichtes zu pflegen. Er verrichtete die feierlichen Gebete und Opfer, erforschte durch das Looswerfen die Zukunft, vollstreckte das Todesurtheil an Feigen und Verräthern — gewissermaßen eine den Göttern geleistete Sühne. Erblich und hierarchisch verbunden, wie letzteres bei den keltischen Druiden, war der Stand der germanischen Priester übrigens nicht. Eigentliche Priesterinnen hatte man nicht, wohl aber weissagende Frauen, Alrunen, die in hohem Ansehen standen. Solche waren im Heere des Ariovist (Caes. De b. gall. 1, 50); eine chattische weissagte dem Vitellius (Sueton. Vitell. 14); außerdem werden genannt Ganna (Dio Cass. 67, 5), die brukterische Velleda (Tac. Hist. 4, 61; Germ. 8) und Aurinia, wofür wohl richtiger Albruna (Alb-rûna; Baumstark, Germ. 33; Schmeller II, 107) zu lesen ist.

Literatur: J. Grimm, Deutsche Mythologie, Göttingen 1835, 3. Aufl. 1854; Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, Bonn, 5. Aufl., 1878; Wolf, Die deutsche Götterlehre, Göttingen 1852; Schwenck, Mythologie der Germanen, Frankfurt 1855; Arnold, Deutsche Urzeit, Gotha 1880, I, 389 ff.; Dahn, Walhall, 4. Aufl., Kreuznach 1884.

III. Sociale und politische Zustände. Auch das sociale und politische Leben der Germanen war frühzeitig entwickelt und gut geordnet und bot folglich eine günstige Disposition für die Christianisirung des Volkes. In älterer Zeit hatte der Einzelne des Stammes kein Stück Landes als Sondereigenthum, sondern nur das Nutzungsrecht des Ackerlandes, welches nach einem bestimmten Turnus ihm jetzt hier, im nächsten Jahre dort auf der Gemeindeflur angewiesen wurde (Caesar, De bello gall. 6, 22; Tac. Germ. c. 26). Nach Einführung des Sondereigenthums blieb immer noch ein Theil der Flur im ungetheilten allgemeinen Besitz, die „gemeine Mark", Almeinde (ager compascuus), an welcher jeder durch das „Märkerrecht" Nutzungsrecht hatte. Jeder Dorfgenosse hatte also eine Hofstätte (mansus), Ackerland (huoba) und das Nutzungsrecht an der gemeinen Mark. Diese drei Dinge bilden einen Bauernhof, der ebenfalls mansus oder Hube heißt, und dessen Normalmaß 30—40 Tagwerke beträgt. Ein Tagwerk ist soviel Land, als ein Mann an einem Tage mit einem Paar Ochsen bearbeiten kann. Uebrigens findet sich schon in ältester Zeit auch größerer Grundbesitz in Einer Hand, und auf diesen gründet sich das altgermanische Adelsrecht. Dieser größere Besitz war in Einzelhöfe zerlegt. Den einen bewirthschaftete der Herr selbst (Herrenhof oder Frohnhof, hova seu terra salica, mansus dominicus), die übrigen wurden von Sclaven (mansus servilis), von Hörigen (m. lidilis), später auch von Freien verwaltet (m. ingenuilis). Auch der den Hof verwaltende Sclave wirthschaftete auf eigene Rechnung und leistete nur seine Abgabe (Germ. 25). — Der Kern des Volkes sind die Freien, deren Stand auf der Abstammung von zwei freien Eltern beruhte. Ein Knecht konnte durch Freilassung ein Höriger, aber nie ein Freier werden. Ueber den Freien stand der Adel, der nicht sehr zahlreich war und weder politische noch persönliche Vorrechte besaß. Seine Entstehung und sein Einfluß beruhte nur auf größerem Grundbesitz. Unter den Freien stehen die Hörigen (liti, lazzi, bei den Langobarden aldii und aldiones, das jetzige Ehehalten, im Fränkischen „Elten"), welche keinen eigenen Besitz haben, sondern die Güter ihres Herrn bebauen und diesem Dienst und Abgabe leisten. Sie haben keine politischen, wohl aber private Rechte, können Vermögen erwerben, Ehen schließen u. dgl. Die Entstehung dieses Standes ist wohl auf Unterwerfung im Kriege zurückzuführen. Ihnen stehen die Freigelassenen gleich. Die Knechte (Sclaven, servus, mancipium, vassus,

gasindus, deutsch schalk, theo, weibl. thiarna) stehen rechtlich den römischen Sclaven gleich; aber nach Tacitus (Germ. 25) wurden sie milder und rücksichtsvoller behandelt. Haussclaven kannte man wenig; meistens waren sie auf den abhängigen Höfen angesiedelt. — Träger der politischen Verfassung war nicht das ganze Volk und nicht der einzelne Stamm, sondern eine kleinere Abtheilung innerhalb desselben, die Völkerschaft (civitas). Ihr Gebiet hieß Mark (Däne-Mark), Land (Fries-Land), gewöhnlicher aber Gau (gavi, gowi, pagus). Die Völkerschaft zerfiel in Hundertschaften (centena, huntari), bei welchen der Name sich wohl Anfangs, nicht aber in der spätern Zeit mit der Zahl der zu ihnen gehörigen Freien deckte. Räumlich fiel die Hundertschaft mit der Markgenossenschaft zusammen; diese aber ist die wirthschaftliche, jene die politische Gemeinde; erstere übt für ihre Angehörigen die Rechtspflege und bildet eine besondere Abtheilung im Heere. Uebrigens sind schon in ältester Zeit bisweilen mehrere Völkerschaften zu einem Staatenbund zusammengetreten (unter Armin) oder zu einem Reiche (die Markomannen unter Marbod). — Die älteste Verfassung der Germanen war republikanisch, d. h. die Fülle der politischen Macht stand bei der Gesammtheit der freien Volksgenossen; sie wurde ausgeübt von der Volksversammlung (concilium [Germ. c. 11 sqq.], thing, ding). Sie beschloß über Krieg und Frieden, ernannte die Beamten für den Krieg und die Rechtspflege und verwaltete die letztere selbst, da nach freier Wahl der Parteien jede Rechtsangelegenheit der ordentlichen Gerichtsversammlung der Hundertschaft oder der außerordentlichen der Volksversammlung vorgelegt werden konnte. Die hier gewählten und den einzelnen Hundertschaften vorgesetzten Beamten (principes) hatten den Oberbefehl über dieselben im Kriege und die Leitung der Gerichtsversammlung, nämlich Verkündigung und Ausführung des Urtheils (Germ. c. 12). Die Fürsten hatten ein besonderes Ansehen durch das Gefolge (comitatus), eine in ihrem Dienste stehende Schaar von Bewaffneten (in pace decus, in bello praesidium, Germ. c. 13 sqq.). Belege dafür sind im Nibelungenlied und im Beowulfslied zu finden. Die Gesammtheit der Hundertschaftsfürsten bildet den Fürstenrath, einen eigenen Regierungsfactor neben der Volksversammlung. Minder wichtige Angelegenheiten erledigte er in eigener Competenz, für wichtigere hielt er eine Vorberathung, deren Resultat der Volksversammlung vorgelegt wurde. — Das Heerwesen beruhte auf allgemeiner, unentgeltlicher Dienstpflicht aller Freien. Glieder des Heeres sind die einzelnen Hundertschaften unter ihrem princeps. Auch die Priester gehörten zu demselben zur Vornahme der Auspicien und zur Handhabung der Kriegszucht. Nur für die Kriegszeit wurde bei den Völkern mit republikanischer Verfassung ein oberster Heerführer an die Spitze der Völkerschaft gestellt, der Herzog (dux, so Armin; vgl. Caes. De bello gall. 6, 23), dessen Wahl ohne Rücksicht auf adeligen Stand nur auf Grund persönlichen Werthes erfolgte. — Das germanische Strafrecht ging aus von dem Begriff des Friedens; dieß ist die Rechtsordnung, welche die Unverletzlichkeit der Person, der Ehre und des Besitzes garantirt. Eine verstärkte Unverletzlichkeit schließt in sich der Thing-Friede, welcher die Theilnehmer der Volksversammlung schützt, der Heerfriede, welcher die Handhabung der Kriegszucht schützt, beide von den Priestern geübt; endlich der Hausfriede, welcher den Einzelnen gegen widerrechtliches Eindringen in sein Haus schützt. Später kam dazu der Acker-, Stadt-, Markt- und Kirchenfriede. Die Verletzung des Friedens in wichtiger Sache hatte zur Folge die Friedlosigkeit, Ausschluß aus der Rechtsgemeinschaft, Ausstoßung aus der Gesellschaft. Der Friedlose (faidosus) verlor den Anspruch auf Rechtsschutz, auf seine Vermögens- und seine Familienrechte und konnte nach gefälltem Urtheil von jedem ohne Buße und Strafe getödtet werden. Eine Milderung dieses Strafrechts ist das bereits zu Tacitus' Zeiten herrschende System der Buße oder Composition (Germ. c. 12). Diesem zufolge zieht der Friedensbruch nach sich: a. eine Buße (satisfactio, compositio), welche der Friedensbrecher an den Verletzten oder dessen Familie zahlen muß und welche 1. Schadenersatz für das zerstörte Gut, 2. eine eigentliche Strafe, eine Verdemüthigung involvirt, indem sie eine von der Gerichtsgemeinde ausgesprochene Erklärung enthält, daß der Betreffende ein Unrecht begangen habe; b. die Zahlung eines Friedensgeldes (mulcta, fredum) an die Volksgemeinde als Sühne für den verletzten Frieden oder als Wiedereinkauf in die verwirkte Friedensgemeinschaft. Bei monarchischen Staaten fiel dieser Theil der Buße an den König als Sühne des Ungehorsams wider das, was dieser unter Königsbann geboten oder verboten hatte. Die Buße für Todtschlag heißt Wergeld (wergelt, werigelt, wohl nicht von wer = vir, Manngeld, sondern von were, pretium redemtionis, isländ. vera, valor rei internus; Schmeller II, 977) und wurde an die Familie des Erschlagenen gezahlt. Wenn der Verbrecher die gerichtlich ausgesprochene Buße nicht zahlte, wurde er friedlos. Neben diesem öffentlichen Strafrecht stand das Institut der Privatrache oder Fehde (faida; Germ. c. 21), welche bei bestimmten schweren Verbrechen der Verletzte anstatt der vom Gerichte zu verhängenden Buße wählen konnte. Darin wurzelt der bei allen germanischen Stämmen sich findende Zweikampf, aus welchem sich das moderne Duell als Selbsthilfe entwickelte, nicht zu verwechseln mit dem Zweikampf als Ordal. — In der Gerichtsverfassung selbst bestand von den ältesten Zeiten an bis zum Ausgang des Mittelalters die Scheidung des Richtens und des Urtheilens. Richter waren die principes der einzelnen Hundertschaften, in der fränkischen Zeit die Grafen; sie hatten die Verhandlung zu leiten, das Urtheil zu formuliren, zu verkünden und zu

vollstrecken. Urtheiler waren die sämmtlichen Freien, welche dem Gerichte beiwohnten. Erst Karl d. Gr. verordnete das Institut der Schöffen (scabini), welche von den Sendboten unter Mitwirkung des Grafen und des Volkes ausgewählt wurden. Sie hatten das Urtheil zu „schöpfen" und zu „weisen" (Weisthümer), mußten also rechtskundig sein. — Am Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. geht im Schooße des germanischen Volkes eine große Veränderung vor sich; die vielen kleinen isolirten Stämme aus der Zeit des Tacitus treten zu großen Föderativstaaten unter neuen Namen zusammen, und aus diesen sind wiederum die deutschen Stämme des Mittelalters hervorgegangen, welche sich bis auf die Gegenwart erhalten haben und in Sprache, Charakter und Sitte noch jetzt ein verschiedenes Gepräge zeigen. Ursachen dieser Neubildung sind: die Kämpfe mit den Römern am Rhein und an der Donau, durch welche die germanischen Grenzstämme gewaltsam in einander geschoben wurden; die Ausbildung des Gefolgewesens zum Heereskönigthum; endlich innere Fehden, besonders die erobernde Ausdehnung der Sachsen und Dänen. Die Alamannen erscheinen im J. 213 als eine Verbindung linksrheinischer Stämme, zuerst genannt in Ael. Spartiani Caracalla c. 10. Julian schlug noch einmal 357 bei Straßburg ihre unter sieben Fürsten vereinigte Macht über den Rhein zurück; seit dem 5. Jahrhundert aber hatten sie dauernd die Nordschweiz und die beiden Rheinufer bis zur Mündung der Sauer und Murg inne. Die Franken sitzen 230 an beiden Seiten des Niederrheins, mit der frühzeitig hervortretenden Scheidung in Salii (Ammianus 17, 8, 3) und Ripuarii (bei Jornandes c. 36 Ripuarioli). Gegen Schluß des 3. Jahrhunderts treten die Sachsen hervor, von der Mündung der Elbe bis nahe an den Rhein. Als viertes Völkerbündniß erscheinen an der untern Donau und am Schwarzen Meere unter dem alten, einst an der Ostsee genannten Namen die Goten, mit der Scheidung in Ostgoten oder Greutunger (von griut, Gries, Sandwüstenbewohner) und Westgoten oder Terwinger (von triu, Baum, Waldbewohner). Nahe bei ihnen sitzen die Vandalen, Gepiden, Rugier, Scyren, Heruler, Burgunder und Langobarden. Die Goten sind das leitende Volk in der Völkerwanderung, gründen deutsche Reiche in Italien, Gallien und Spanien, erliegen aber allenthalben und frühzeitig dem Einfluß römischen Wesens. — Während zur Zeit des Tacitus die meisten deutschen Stämme republikanische Verfassung haben, und nur bei den Quaden, Markomannen (Germ. c. 42 sqq.), später auch bei den Goten das Königthum hervortritt, entwickelt sich dieses im Laufe der Völkerwanderung bei den meisten deutschen Stämmen, mit Ausnahme der Sachsen. Veranlaßt war dieß wohl durch die lange dauernden, fast ununterbrochenen Kämpfe mit den Römern, durch welche die Deutschen auch an eine einheitliche Leitung im Frieden gewöhnt worden waren. Das Königthum war nur das durch freie Zustimmung des Volkes ständig gewordene Herzogthum. Bei manchen Stämmen, wie bei den Bayern und den Alamannen, war sogar der Herzogstitel geblieben; die einzige Aenderung in der Verfassung war nur die, daß das Volk jetzt auch für die Zeit des Friedens eine einheitliche Leitung hatte. Die Souveränität, Beschluß über Krieg und Frieden, Gerichtshoheit, Wahl der Beamten blieb auch jetzt noch bei der Volksversammlung. Der König ist nur Repräsentant der Souveränität. Selbst die Erblichkeit (chuning, von chuni, Geschlecht) war keine absolute, indem das Volk zwar bei dem Geschlecht bleiben mußte, aber unter den Gliedern desselben wählen konnte. Uebrigens war diese, wenn auch begrenzte Erblichkeit schon ein Schritt zur innern Kräftigung des Königthums. Zu dieser trugen ferner bei die Wanderungen und die stete Kriegsbereitschaft gegenüber den unterworfenen Völkern in den neu occupirten Ländern. Daher findet sich nach der Völkerwanderung das germanische Königthum mit all' den Hoheitsrechten ausgestattet, welche bisher bei der Volksgemeinde waren. — Als jene eigenthümliche Bewegung unter die germanischen Stämme kam, welche man als die Völkerwanderung bezeichnet, war das römische Reich bereits ganz christlich geworden, und durch den Zusammenstoß mit demselben wurde die germanische Welt in vielfache Berührung mit dem Christenthum gebracht. Es begannen auch hier die Kämpfe zwischen heidnischer und christlicher Weltanschauung, und im Schooße der einzelnen germanischen Reiche die Kämpfe zwischen Katholicismus und Arianismus; einige (das vandalische und ostgotische Reich) gingen durch diesen Antagonismus zu Grunde, andere (das langobardische und westgotische) wurden durch denselben in ihrer innern Entwicklung gehemmt, bis sie sich endlich von den Fesseln der Häresie losmachten. Die Germanen waren im Verlaufe der Völkerwanderung Vollstrecker des göttlichen Strafgerichtes an den vielfach verkommenen Bewohnern des weströmischen Reiches geworden. Die Romanen wurden durch diese Heimsuchungen geläutert und regenerirt. Die rohen, aber kräftigen und unverdorbenen Germanen wurden durch die Kirche gebildet und erzogen, und die Sieger, mit den Besiegten vereinigt, wurden die Träger einer neuen und höhern Civilisation.

Literatur: K. F. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Göttingen, 5. Aufl. 1843 bis 1845; Phillips, Deutsche Geschichte, mit besonderer Rücksicht auf Religion, Rechts- und Staatsverfassung, Berlin 1832; Sybel, Entstehung des deutschen Königthums, Frankf. 1844; G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Kiel 1843—1861; P. Roth, Geschichte des Beneficialwesens ꝛc., Erlangen 1850; Wilda, Das Strafrecht der Germanen, Halle 1842; R. Sohm, Die altdeutsche Rechts- und Gerichtsverfassung, Weimar 1871. Ueber die verschiedenen Auffassungen der ältern deutschen Geschichte: G. Kauf-

mann, Die Germanen der Urzeit, Leipzig 1880, 345—360. [Weber.]

Germanus, der hl., Bischof von Auxerre (Antissiodorum), wurde um 378 zu Auxerre geboren. Er empfing seine classische Bildung in Gallien, studirte die Rechtswissenschaft in Rom und wurde von Kaiser Honorius zum Dux über Aremorica und Nervicanum ernannt. Eine Gemahlin aus edlem Hause bildete sein häusliches Glück. Germanus war ein leidenschaftlicher Jäger und pflegte die Köpfe der erlegten Thiere nach heidnischer Art an einem Baume in Mitte der Stadt Auxerre aufzuhängen. Bischof Amator, welcher um des Volkes willen dem Dux mehrmals Vorstellungen hierüber machte, ließ zuletzt den Baum fällen und die Thierköpfe vor die Stadt werfen. Dieses erregte bei Germanus so großen Zorn, daß der Bischof sich flüchten mußte. Durch innere Erleuchtung aber erkannte Amator auf der Flucht, daß Gott gerade diesen Germanus zu seinem Nachfolger im Bisthume erwählt habe, und erbat sich nun beim kaiserlichen Präfecten Julius zu Autun die Erlaubniß, den kaiserlichen Dux in den Clerus aufzunehmen. Als er nach Auxerre zurückkam, versammelte er das Volk in der Cathedrale, ergriff den nichts ahnenden Germanus bei den Kleidern, schnitt ihm die Hauptshaare ab und promovirte ihn zu den geistlichen Weihen, indem er zugleich dem Volke ihn zum Nachfolger im Bisthume empfahl. Bald darauf (Mai 418) starb Amator, und Germanus wurde zum Bischofe geweiht. Seit dieser Erhebung führte Germanus bis zu seinem Tode ein merkwürdig strenges Leben. Er nahm nur gegen Abend etwas Gerstenbrod und Wasser und gestattete sich auch diese wenige Speise zu gewissen Zeiten nur einmal oder zweimal in der Woche. Unter seiner Cuculla trug er Tag und Nacht ein Cilicium; sein Bett war ein mit Asche bestreutes Brett in enger Zelle. Den Fremden erwies er alle Arten von Gastfreundschaft; die Armen, Kranken und Gefangenen fanden an ihm einen hilfreichen Vater und gar oft einen wunderthätigen Helfer. Auf seinen Reisen nahm er gerne bei den Armen Herberge und entäußerte sich um ihretwillen auch des Nothwendigen. Als um 429 eine britische Gesandtschaft nach Gallien kam, um gegen die Irrlehre der Pelagianer gewandte Prediger zu erbitten, wählten die Bischöfe zu diesem Amte Germanus von Auxerre und Lupus von Troyes. Auf der Reise traf Germanus in Nanterre die hl. Genovefa (s. d. Art.), entdeckte in ihr die verborgenen außerordentlichen Gnadenschätze und ermahnte sie, ihre Jungfräulichkeit Gott zu weihen. In Britannien predigten die beiden Bischöfe in Kirchen und auf freiem Felde, und schnell und willig schenkte ihnen das Volk Gehör, während die pelagianischen Bischöfe sich ferne hielten. Endlich fand auch eine öffentliche Disputation mit den Häuptern der Häresie statt. Diese wurden von den gallischen Bischöfen zuletzt so in die Enge getrieben, daß sie auf die gestellten Fragen nichts mehr erwiedern konnten; als zuletzt Germanus ein blindes Mädchen unter Anrufung der Trinität und Berührung von Reliquien sehend machte, war der Sieg der katholischen Lehre vollkommen. Danksagend zog Germanus zur Ruhestätte des heiligen Martyrers Alban, ließ das Grab öffnen und legte von den Reliquien, welche er mit sich führte, hinein, während er zugleich etwas Erde, welche noch vom Martyrblute geröthet war, für sich erbat. Würdige Männer wurden zu Bischöfen ordinirt, verfallene Klöster erneuert und Schulen zur Bildung von Geistlichen eingerichtet (vgl. d. Artt. Dubricius, David von Menevia, Gildas). Da eben die Picten und Scoten die britische Küste plünderten, begab Germanus sich in's Lager der Briten, feierte mit den Soldaten Ostern, wobei er viele taufte, und stellte sie dann in einem Engpasse zum Kampfe auf. Kaum hatten sich die Feinde blicken lassen, als die Briten auf Germanus' Befehl ein allgemeines Allelujarufen erhoben, welches von den Hügeln widerhallte. Die Feinde wurden dadurch mit solchem Schrecken erfüllt, daß sie die Flucht ergriffen; eine Menge kam in dem nahen Flusse um. Noch lange Zeit wurde bei den Briten alljährlich ein eigenes Fest zur Erinnerung an diesen Allelujasieg gefeiert. Im Jahre 446 kam Germanus nochmals nach England, da die Pelagianer neuerdings sich ausgebreitet hatten. Sein Begleiter war dieses Mal Bischof Severus von Trier. Nach allgemeinem Beschlusse wurden die Parteihäupter in die Verbannung gesandt. Kaum war Germanus nach Auxerre zurückgekehrt, als die Aremoricaner, welche sich gegen die Römerherrschaft empört hatten, seine Vermittlung anriefen, denn schon nahte der vom römischen Feldherrn Aëtius gesandte Alanenkönig Eocarich, um die Empörer zu züchtigen. Germanus erlangte durch sein unerschrockenes Auftreten, daß Eocarich Frieden zusicherte, wenn der Kaiser denselben bestätige. Germanus eilte nun nach Italien an das Hoflager. Auf der Reise wurde er überall mit den höchsten Ehren aufgenommen; Kranke und Bedrängte besetzten die Straßen, um von ihm Hilfe zu erlangen; alle Stätten, wo er gebetet, gelehrt und geholfen hatte, wurden mit Kapellen oder Kreuzen bezeichnet. Mit gleicher Ehrfurcht wurde er in Ravenna von Placidia, dem jungen Kaiser Valentinian, dem heiligen Erzbischofe Petrus Chrysologus und den Großen empfangen, und von Allen ward seine Fürbitte für Aremorica angenommen. Da ergriff ihn die Todeskrankheit, und er starb, nachdem er noch gebeten hatte, daß sein Leichnam nach Auxerre gebracht werde, am 31. Juli 448. Auf kaiserliche Kosten und in Begleitung zahllosen Volkes fand die Ueberführung der Leiche in seine Diöcese statt. Nachdem sie noch zehn Tage in Auxerre zur Verehrung ausgesetzt geblieben war, wurde sie in einer Kapelle bestattet, welche Germanus selbst auf seinen Besitzungen (die er alle seiner Kirche zum Geschenk gegeben) erbaut hatte. Chlotilde, Chlodwigs I. Gattin, verwandelte diese Kapelle in eine herrliche Kirche,

König Chlodwig II. fügte große Schenkungen hinzu, und in der Folge entstand daselbst ein berühmtes Benedictinerkloster, welches aber nicht mit einem andern, von Germanus selbst gegründeten Kloster verwechselt werden darf. Im Jahre 841 wurde der heilige Leichnam erhoben, unverwesen befunden und in einen andern Theil der Kirche übertragen; bald darauf (859) nahm Kaiser Karl der Kahle die zweite Translation in die neuerbaute Klosterkirche vor. Die Hugenotten, welche ganz Frankreich mit Ruinen von Heiligthümern erfüllten, haben auch das St.-Germain-Stift zu Auxerre verwüstet und zerstört; seitdem ist der in diesem Stift aufbewahrte Reliquienschatz des Heiligen verschwunden. Der erste und vorzüglichste Biograph des hl. Germanus war Constantius, ein gelehrter und frommer Priester von Lyon, viel belobt von Sidonius Apollinaris, zum Theil noch ein Zeitgenosse des hl. Germanus. Herericus (al. Heirericus), ein gelehrter und heiliger Mönch des St.-Germanus-Klosters zu Auxerre unter Kaiser Karl dem Kahlen, hat die von Constantius verfaßte Biographie in ein Gedicht von sechs Büchern umgesetzt und in Prosa Zusätze zu Germanus' Leben und Mirakelbücher angefügt. Gesammelt findet sich Alles in Boll. Julii VII, 184 sq. (Vgl. Tillemont, Mém. XV, 1 ss.; Gouilloud, La Gaule pendant l'episcop. de St. Germain, in den Études relig. hist. litt. 1873, IV, 11 ss.) [Schrödl.]

Germanus I., der hl., Patriarch von Constantinopel, war der Sohn des constantinopolitanischen Patriciers Justinianus und wurde unter der Regierung des Kaisers Heraclius (610—641), sicher in einem der letzten Jahre derselben, geboren. Er widmete sich dem geistlichen Stande und verwaltete zunächst ein Amt an der Hauptkirche zu Constantinopel, bis er (wann, ist unbestimmt) auf den Metropolitansitz von Cyzicus erhoben wurde. Als der Kaiser Philippicus im Jahre 712 in Verbindung mit dem von ihm an Stelle des entsetzten Cyrus intrudirten Patriarchen Johannes von Constantinopel ein Conciliabulum veranstaltete, welches die sechste allgemeine Synode verwarf und den monotheletischen Lehrbegriff sanctionirte, soll, wie Theophanes und Nicephorus berichten, unter anderen Bischöfen auch Germanus von Cyzicus an den Verhandlungen lebhaften Antheil genommen haben, eine Nachricht, der auch Hefele Glauben schenkt. Allein die Wahrheit dieses Berichtes muß doch ernstlich in Zweifel gezogen werden, da es sonst kaum für möglich gehalten werden könnte, daß Germanus schon im Jahre 715 unter dem orthodoxen Kaiser Anastasius zum Patriarchen von Constantinopel wäre gewählt worden, und die zweite allgemeine Synode zu Nicäa vom Jahre 787 in der sechsten Sitzung desselben mit den rühmenden Worten gedacht hätte: „Germanus leuchtete wie ein Licht in der Welt, das Wort des Lebens bewahrend. Im Heiligthum erzogen und wie Samuel von Kindheit an für Gott gereinigt, hat er sich ähnlich den heiligen Vätern bewährt. Seine durch die ganze Welt verbreiteten Schriften beweisen, daß man seinen Unterweisungen folgen müsse. Denn die Lobeserhebungen Gottes sind in seinem Munde, und zweischneidige Schwerter in seinen Händen, die er da zücket gegen die Widersacher der kirchlichen Ueberlieferung." Der monotheletisch gesinnte Kaiser Philippicus wurde schon im Jahre 713 durch einen Militäraufstand beseitigt, und an seiner Stelle ward Philartemius, der sich Anastasius II. nannte, zum Kaiser ausgerufen. Da Anastasius der orthodoxen Lehre zugethan war, trat auch alsbald der Patriarch Johannes von Constantinopel, der soeben noch dem Monotheletismus hatte Anerkennung verschaffen wollen, mit Rom wieder in Verbindung, versicherte dem Papste seine Orthodoxie und entschuldigte sein bisheriges Verfahren als bloße Oekonomie, als berechnetes und berechtigtes Nachgeben gegen die herrschende Gewalt. Als dann nicht lange nachher im Jahre 715 Johannes starb, wurde sofort auf einer Synode zu Constantinopel Germanus zu seinem Nachfolger gewählt. Noch in demselben oder dem folgenden Jahre versammelte der neue Patriarch in der Hauptstadt des oströmischen Reiches ein Concil, welches die Lehre von den zwei Willen und Wirkungsweisen in Christo sanctionirte und über die Häupter der Monotheleten, Sergius, Cyrus, Pyrrhus u. A., das Anathem aussprach. Leider war es ihm nicht lange vergönnt, eine ruhige Thätigkeit in seinem Wirkungskreis zu entfalten. Im Jahre 716 legte Anastasius in Folge einer Meuterei die Kaiserkrone nieder und zog sich in ein Kloster zurück. Der von den Insurgenten zum Kaiser ausgerufene schwache Theodosius konnte sich aber gegen die Waffen des Generals Leo des Isauriers nicht halten. Derselbe zwang ihn, ebenfalls in ein Kloster zu gehen, und bestieg nun selbst den Kaiserthron. Dieser rohe und ungebildete Isaurier hat dadurch eine traurige Berühmtheit erlangt, daß er den unseligen Bilderstreit begann, in welchen natürlich von Anfang an der Bischof der Residenz verwickelt werden mußte. Als einer der Hauptanstifter dieses Streites erscheint nach dem Bericht des Theophanes der Bischof Constantin von Nacolia in Phrygien. Wohl schon bevor Leo III. sein erstes Edict gegen die Bilder erließ, hatte dieser Constantin durch seine bilderfeindlichen Absichten, zu denen er wahrscheinlich durch politische Rücksichtnahme auf den bilderstürmenden Kalifen Jezid II. gelangt war, den Unwillen seines Metropoliten Johannes von Synnada erregt. Um sich gegen denselben durch eine höhere Auctorität sicher zu stellen, reiste er nach Constantinopel und suchte den Patriarchen Germanus für sich zu gewinnen. Indeß war letzterer, ein entschiedener Verfechter der Bilderverehrung, schon von dem Metropoliten darüber in Kenntniß gesetzt, und das Ergebniß der Verhandlungen zwischen ihm und Constantin war, daß dieser ihm die Versicherung gab, über den beregten Punkt fortan mit ihm das Nämliche

bekennen und zu keinem Aergerniß mehr Veranlassung geben zu wollen. Germanus berichtete über dieses Resultat in einem Briefe an Johannes von Synnada, den er dem Bischof von Nacolia zur Besorgung übergab. Da derselbe den Brief jedoch nicht aushändigte, erließ der Patriarch an ihn ein kraftvolles Schreiben, in welchem er ihn bis zur Uebergabe des Briefes mit dem Anathem belegte. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Constantin bei dieser seiner Anwesenheit in Constantinopel des Kaisers den Bildern ohnehin abgeneigten Sinn in dieser Richtung bestärkt und so dessen erstes Edict gegen die Bilderverehrung vom Jahre 726 wesentlich mitbewirkt hat. Ob Leo schon vor seinem ersten Einschreiten gegen die Bilder mit dem Patriarchen darüber verhandelte, ist ungewiß; jedenfalls sind dessen Anschauungen und Rathschläge bei ihm ohne Einfluß geblieben. Als aber Germanus sah, wie auch Bischöfe im Sinne des Kaisers in ihren Kirchen reformirten, richtete er an einen der weitestgehenden, an den Bischof Thomas von Claudiopolis, einen langen Brief, in welchem er ihn ernstlich wegen seines Vorgehens tadelt und ihm die richtige Ansicht in Betreff der Bilderverehrung weitläufig auseinandersetzt. Der Einfluß des so energisch für die Bilder eintretenden Patriarchen mußte natürlich dem bilderfeindlichen Kaiser immer mehr verhaßt werden, so daß er schließlich beschloß, denselben nöthigenfalls mit Gewalt zu brechen. Als freundliche Vorstellungen bei Germanus nichts nutzten, suchte Leo im Jahre 729 ihn, jedoch erfolglos, in einen Prozeß wegen Majestätsbeleidigung zu verwickeln, wobei er ein willfähriges Werkzeug in dem nach dem constantinopolitanischen Bischofssitz lüsternen Syncellen Anastasius, einem Schüler des Patriarchen, fand. Um diese Zeit scheint Germanus einen verloren gegangenen Brief an Papst Gregor II. gerichtet zu haben, in welchem er ihm über das gottlose Verlangen des Kaisers und seinen eigenen Widerstand Bericht erstattete. Der Papst begrüßte ihn in seinem Antwortschreiben als seinen Bruder und als Vorkämpfer der Kirche, dessen Thaten zu preisen er verpflichtet sei. Aber auch die Unterstützung von Rom her konnte Germanus nicht retten. Im Jahre 730 veranstaltete der Kaiser eine Rathsversammlung, ein sogen. silentium, zu welcher auch der Patriarch beschieden wurde. Es galt, endlich dessen Unterschrift für ein kaiserliches Bilderverbot zu gewinnen. Da derselbe in seinem Widerstande gegen den Willen Leo's verharrte, wurde er gezwungen, seine Würde niederzulegen. An seiner Stelle wurde der gefügige Anastasius auf den Patriarchenstuhl erhoben; er selbst aber zog sich in seine väterliche Wohnung zurück und starb dort im J. 733, fast hundertjährig. Die Kirche verehrt Germanus unter ihren Heiligen und feiert sein Andenken am 12. Mai. — An Schriften besitzen wir von Germanus eine längere Abhandlung über alle Häresien von den Zeiten der Apostel an und über die ersten sechs allgemeinen Concilien; einen Dialog De vitae termino; eine ausführliche Epistel an die Armenier zur Vertheidigung des chalcedonensischen Concils; die schon erwähnten aus Veranlassung des Bilderstreites geschriebenen drei Briefe an die Bischöfe Johannes von Synnada, Constantin von Nacolia und Thomas von Claudiopolis, und endlich neun Reden, zwei auf den Herrn, sieben auf die allerseligste Jungfrau, welche letztere von der innigsten Verehrung und Liebe gegen Maria Zeugniß ablegen. Von einer derselben, der ersten auf die Darstellung Mariens im Tempel, ist der Schluß als Lection der dritten Nocturn für das Fest der unbefleckten Empfängniß in das römische Brevier aufgenommen. In der ersten (De dormitione Mariae) wird die Wiedererweckung und leibliche Aufnahme derselben in den Himmel gelehrt und durch Congruenzgründe nachgewiesen. Die zweifelhaften Schriften des Heiligen können füglich übergangen werden. Seine Schriften finden sich gesammelt bei Migne, PP. gr. XCVIII. (Vgl. Theophanis Chronographia, ed. Classen, Bonnae 1839, I, 586 sqq.; Acta Sanct. Maji III, 155 sqq.; Fabricii Bibliotheca gr. ed. Harles, XI, 155 sqq.; Hefele, C.-G. III, 2. A., 363 ff. 372 ff.) [Fechtrup.]

Germanus II., Patriarch von Constantinopel, aber wegen des in Constantinopel aufgerichteten lateinischen Kaiserthums in Nicäa residirend, folgte im J. 1221 dem Patriarchen Manuel I. Charitopulus und hatte das Patriarchat bis zum J. 1240 inne. Sein Name wird vorzugsweise genannt in der Geschichte der Unionsverhandlungen zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche. Als der vierte lateinische Kaiser von Constantinopel Robert von Courtenay im J. 1228 gestorben, und für dessen unmündigen neunjährigen Sohn Balduin II. Johann von Brienne zum Vormund und Reichsverweser gewählt war, ließen politische Erwägungen es dem griechischen Kaiser Johannes II. Vatazes wünschenswerth erscheinen, mit dem Papste über die Union zu verhandeln. Der Patriarch Germanus II. mußte sich dem Willen seines Herrn fügen. Fünf Franciscaner, welche, aus türkischer Gefangenschaft befreit, auf ihrer Heimreise im J. 1232 Nicäa berührten, boten eine günstige Gelegenheit zur Anknüpfung der Verhandlungen mit Rom. Ihnen übergab Germanus zwei Briefe, einen an Papst Gregor IX., einen anderen an die Cardinäle. Beide Briefe zeigen aber klar, daß der Patriarch die Union für kaum möglich hielt, ja dieselbe auch wohl nicht aufrichtig wünschte. Denn wenn er gleich in dem Schreiben an den Papst von diesem sagt, daß er den Primat des apostolischen Stuhles erhalten habe (qui apostolicae sedis primatum sortitus es), so wälzt er doch die Schuld der Trennung zwischen Orient und Occident deutlich genug auf die römische Kirche, gegen welche er überdieß noch verschiedene andere schwere Anklagen erhebt. Gregor IX. erließ am 26. Juli 1232 sein Antwortschreiben an den Patriarchen, in welchem er, das

Anstößige in dessen Briefen wohl absichtlich ignorirend, einige Ordensgeistliche zur persönlichen Unterhandlung zu entsenden versprach, den Primat des römischen Stuhles ausführlich vertheidigte und das Unglück der griechischen Kirche beklagte, die durch ihre Trennung von der abendländischen eine Sklavin der weltlichen Macht geworden sei. In einem zweiten Briefe an den Patriarchen vom 18. Mai 1233 handelt der Papst von den beiden Schwertern in der Christenheit und beweist die Gültigkeit des Gebrauchs von ungesäuertem Brode bei der heiligen Eucharistie. Dieser Brief war wohl noch nicht abgegangen, als die päpstliche Gesandtschaft, bestehend aus zwei Dominicanern und zwei Franciscanern, bereits abgereist war. Zwar wurde dieselbe, als sie im Januar 1234 zu Nicäa ankam, vom Kaiser und Patriarchen höchst ehrenvoll aufgenommen, allein die Verhandlungen, welche von derselben zuerst mit Germanus allein, dann auf einer Synode zu Nympha (in Bithynien) gepflogen wurden, blieben, da die Griechen weder das Filioque annehmen, noch die Gültigkeit der Consecration in ungesäuertem Brode zugeben wollten, schließlich ohne Erfolg. — Zu erwähnen sind noch zwei Synoden, welche von Germanus zu Nicäa abgehalten wurden. Die erste vom J. 1232 entschied eine Frage in Betreff gewisser Klöster und Oratorien, ob dieselben nämlich der Jurisdiction der Bischöfe oder einem Commissar des Patriarchen unterstellt seien. Die zweite vom J. 1235 vindicirte dem Bischof Johannes von Arta gewisse Rechte und Klöster, welche sein Metropolit gleiches Namens von Naupaktus für sich usurpirt hatte. Außerdem befaßte sie sich mit einem ihr von demselben Bischof von Arta vorgelegten Ehefall. (Vgl. Mansi, Conc. XXIII, 47 sqq. 279 sqq. 245 sqq. 405 sqq.; Raynald a. 1232, n. 51 sq.; 1233 n. 2; Hefele, Conc.-Gesch. V, 1042 ff.; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, I, 323 ff.) [Fechtrup.]

Germanus, der hl., Bischof von Paris, wurde um 496 im Gebiete von Autun von vornehmen Eltern geboren. Ein naher Verwandter, Scupilio mit Namen, leitete die religiöse Erziehung des Knaben. Germanus trat in den geistlichen Stand und wurde 527 Diacon, 530 Presbyter der Kirche von Autun. Etwa zehn Jahre später bestellte ihn Bischof Agrippinus zum Abte des Klosters St. Symphorian in Autun. Schon jetzt empfing Germanus die Gabe der Wunder. Einmal hatte er alle Vorräthe des Klosters an die Armen vertheilt, so daß den Mönchen nicht einmal mehr Brod übrig war. Betend zog er sich in seine Zelle zurück, und siehe, zur Pforte kamen zwei mit Lebensmitteln beladene Saumrosse als Geschenk einer frommen Frau, und am andern Tage wurde eine noch größere Menge von Speise gebracht. Um 555 erhob König Childebert I. den Abt Germanus zum Bischofe von Paris. Als Bischof behielt er die bisherige Lebensweise eines armen, streng lebenden Mönches bei. Venantius Fortunatus (s. d. Art.), sein Freund und Biograph, findet nicht Worte genug, um die Menge der Liebesthaten gegen die Armen, die Zahl der losgekauften Kriegsgefangenen, die Krankenheilungen bald durch Handauflegung, bald durch geweihtes Wasser und Oel oder durch Eulogien aufzuzählen. Fortunatus war selbst Zeuge, als einmal eine Blinde durch Gebet geheilt wurde, ein andermal die verschlossenen Thüren einer Kirche sich auf das bloße Kreuzzeichen vor ihm öffneten (Mon. Germ., Auctores antiq. IV, 2, 20. 25). Den größten Theil der Nacht brachte Germanus betend zu, selbst auf Reisen und zu Pferde redete er von Gott oder sang Psalmen; das Officium recitirte er auch bei Regen und Schnee unbedeckten Hauptes. Bei seinen Predigten sprach er mit einer Begeisterung, als sei er „ein vom Himmel gesandter Engel". Das große Ansehen, welches er bei König Childebert genoß, benutzte er zur Consolidirung der noch lange nicht vollendeten Bekehrung der Franken, zur Errichtung und Dotirung von Kirchen und Klöstern, zur Unterstützung der Armen und Nothleidenden. Wahrscheinlich gebührt ihm ein großer Antheil an der von Childebert 554 erlassenen Constitution gegen Götzendienst (Monum. Germ. Leg. I, 1). Auf der Synode zu Paris 557 legte er ein Zeugniß seines Eifers für die Rechte der Kirche, für die kirchlichen Ehegesetze und die Klosterdisciplin ab (Mansi IX, 743 sq.; Hard. III, 335 sq.). Bald darauf weihte Germanus zu Paris die prächtige Kirche ein, welche Chlotar zu Ehren einer Reliquie des heiligen Martyrers Vincentius von Saragossa erbaut hatte, und errichtete daneben ein Kloster, zu dessen Abt er seinen Schüler Doctroveus (Mab. Act. SS. I, 252) bestellte. Childebert begabte die Stiftung mit der Villa Cellas an der Seine oberhalb Melun. Die Kirche war in Form eines Kreuzes erbaut, von Marmorsäulen getragen, mit Gemälden auf Goldgrund geschmückt und mit vergoldeten Kupferplatten gedeckt. Nachdem die Normannen sie in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zerstört hatten, erhob sie sich auf's Neue. Die Geschichte des Klosters, welches später den Namen Saint-Germain-des-Prés führte, beschreibt Bouillart (Hist. de l'Abbaye de S. Germain, Par. 1727). Hier sei bemerkt, daß die Aebte die geistliche und weltliche Jurisdiction über die ganze Vorstadt St. Germain führten, und daß der General der Maurinercongregation gewöhnlich hier seinen Sitz hatte. Als nach Childeberts Tode König Chlotar I. seine Residenz in Paris nahm, wurde Germanus anfänglich nicht beachtet; als er aber den König aus plötzlicher Krankheit rettete, begegnete ihm Chlotar mit größter Ehrfurcht und verlieh ihm auch ein Immunitätsprivilegium für das St. Vincenzkloster. Nach dem 561 erfolgten Tod Chlotars fiel die Herrschaft über die Stadt Paris durch Loos dem wollüstigen König Charibert zu, der durch seine Kebsweiber allgemeines Aergerniß gab. Vergeblich mahnte ihn Germanus zur

Besserung; als Charibert zuletzt gar noch Marcovefa, eine Nonne (religiosam vestem habens, Greg. Tur. 4, 26), sich zugesellte, belegte ihn der heilige Bischof mit dem Banne. Bald darauf starb Marcovefa, und Charibert folgte ihr ungebessert in's Grab. Suchte in dieser Weise German der Sittenlosigkeit, selbst wenn sie auf dem Throne saß, eine Schranke zu setzen, so wirkte er anderseits auch nach Kräften, um den greulichen Bruderzwisten unter Chlotars I. Söhnen zu steuern. Er erließ an Brunehilde, freilich vergeblich, ein ernstes Mahnschreiben, worin er sie aufforderte, ihren Gemahl Sigebert von der Bekriegung seines Bruders Chilperich abzuhalten; er beschwor den König selbst, da er zur Belagerung von Dornick, wo Chilperich vor ihm Zuflucht genommen hatte, abging, das Leben des Bruders zu schonen, mit den Worten: „Wenn du deinem Bruder das Leben schenkst, wirst du als Sieger zurückkehren; hast du aber im Sinne, ihm das Leben zu nehmen, so wird dich die göttliche Gerechtigkeit ergreifen und der Tod die Ausführung deines Planes vereiteln"; vergeblich. Allein Germans Weissagung ging in Erfüllung. Als Sigebert eben von den Franken Chilperichs auf dem Schilde erhoben und als ihr König begrüßt wurde, näherten sich ihm zwei von Chilperichs Gattin Fredegunde abgeschickte Meuchelmörder und stießen ihm vergiftete Messer in die Seiten (575). Germanus verschied in einem Alter von 80 Jahren am 28. Mai 576 und wurde in der an der Vincenzkirche erbauten Kapelle des hl. Symphorian begraben. König Chilperich verfaßte seine Grabschrift. Der Künstler Eligius, später Bischof von Noyon (s. d. Art.), errichtete unter Dagobert I. ihm ein prächtiges Grabmal. Martène (Anecdota V, 91) schreibt ihm ein liturgisches Werk über die heilige Messe zu. (Vgl. Mon. Germ., Auctores antiq. IV, 2, 11 sq.; Gallia christ. VII, 18—21; Bolland. Maji VI, 774 sq.; Mabillon, Acta SS. O. S. B. I, 234; Bouquet, Script. rer. Gall. II—III passim; Migne, PP. lat. LXXI, 1170 sq. LXXII, 53 sq.) [Schrödl.]

Gerresheim, s. den folgenden Art.

Gerrich, der hl., ein Ritter und Dynast des Bergischen Landes, zählt in politischer und kirchlicher Beziehung zu den bedeutendsten Männern des Niederrheins im 9. Jahrhundert. Vielleicht noch in der Zeit Karls d. Gr. geboren, tritt er in Urkunden stets unter Grafen und in bevorzugter Stellung auf (Lacomblet, U.-B. I, 46. 55; Zeitschr. des Bergischen Gesch.-Ver. VI, 21). Sein Hauptallode lag in dem spätern Gerresheim (Gerricheshheim) in der Nähe von Düsseldorf; dazu gehörte eine ausgedehnte Waldmark nebst einer Menge von Höfen, von denen die meisten noch heute existiren; auch in den benachbarten Gauen besaß er viele Höfe, so zwar, daß seine Güter in einem District von mehreren Geviertmeilen zerstreut lagen, ganz entsprechend der damaligen Stellung eines reichen Dynasten. Gerrichs Neffe, Hathebold, wird urkundlich Vogt in Gerresheim genannt, war also wahrscheinlich Gaugraf. In der letzten Zeit seines Lebens zog Gerrich sich vom Schauplatze der öffentlichen Wirksamkeit zurück und bestimmte seine Besitzungen zur Gründung eines adeligen Frauenklosters. Nachdem die Stiftung unter königlicher und päpstlicher Ermächtigung vollzogen worden war, wurde seine Tochter Regenbierg, die ihn unter allen Kindern allein überlebte, die erste Äbtissin. Selten ist wohl ein Kloster von seinem Stifter reichlicher ausgestattet worden als Gerresheim; nichts behielt derselbe für sich, und selbst dasjenige, was er als reservirtes Erbe seiner Tochter vermachte, sollte nach deren Tode unverkürzt an's Kloster fallen. Dabei hatte er ohne Zweifel die Absicht, daß dieses nicht nur an zeitlichen Mitteln keinen Mangel leiden, sondern auch eine Zufluchtsstätte der Nothleidenden, namentlich der armen Wanderer auf den zwei großen Heerstraßen, welche sich hier kreuzten, sein sollte. Die letzten karolingischen Kaiser, sowie die des sächsischen Hauses nahmen das Kloster in ihren besondern Schutz und verliehen ihm manches einträgliche Vorrecht, z. B. eine Zollstätte. Daß aber Gerrich ein Frauenkloster stiftete, hatte in den Zeitverhältnissen seinen Grund. Es gab damals noch wenige weibliche Klöster am Niederrhein, im Bergischen gar keine, und doch waren sie, wie die großen Missionare Bonifatius, Willibald u. s. w. erfahren hatten, dringendes Bedürfniß. Im Bergischen, wo die Bructerer wohnten, war zwar das Christenthum durch den hl. Suitbert (gest. 713) verbreitet worden, aber in das geistige und sittliche Leben der Gesellschaft war es noch zu wenig eingedrungen, worüber schon der hl. Bonifatius geklagt hatte (Epist. 36, ed. Jaffé); das Kloster Gerresheim, wie auch das um dieselbe Zeit gegründete adelige Frauenkloster des hl. Altfried zu Essen, diente dazu, diesen Uebelstand möglichst zu heben. Gerrich erlebte die Einweihung seines Klosters durch den Erzbischof Willibert im J. 873 nicht mehr; eine Urkunde dieses Jahres (Lacomblet, U.-B. I, 68) spricht von ihm als einem Verstorbenen. In seinem Kloster, wie auch in Gerresheim, das im Laufe der Zeit auf dem Boden des alten Herrenhofes entstanden ist, wird er seit dem 11. Jahrhundert stets als ein Heiliger, und zwar als Ortspatron verehrt; doch ist die kirchliche Beatification nicht erwiesen. Seine Gebeine ruhen in der Pfarrkirche zu Gerresheim in einem steinernen Sarkophag von frühgotischer Form. (Vgl. Kessel, Der selige Gerrich, Stifter der Abtei Gerresheim. Ein Beitrag zur Gründungsgeschichte des Christenth. im Bergischen Lande, Düsseld. 1877.) [Kessel.]

Gersam, Gersom (גֵּרְשֹׁם), im A. T. der älteste Sohn Moses' und Sephora's (Ex. 2, 22; 18, 3. Richt. 18, 30. 1 Par. 23, 15. 16; 26, 24).

Gersen, Johannes, angeblicher Auctor der Imitatio Christi, s. Thomas von Kempen.

Gersom, Gerson (גֵּרְשׁוֹן), im A. T. 1. der erstgeborene Sohn Levi's (Gen. 46, 11. Ex. 6, 16. Num. 3, 17). Seine Nachkommen (die Gerso-

niten Num. 4, 24, Gersonniten 1 Par. 26, 21) besaßen trotz der Erstgeburt nicht den vornehmsten Rang unter den Leviten, sondern mußten den Caathiten (s. d. Art. Caath), zu denen Moses und Aaron gehörten, nachstehen. Die gleichwohl bevorzugten Dienste, zu welchen die Gersoniten bestimmt wurden, s. Num. 4, 24 ff. — 2. Ein Levit zur Zeit Esdras', 1 Esdr. 8, 2. [Kaulen.]

Gerson, Johannes (nach seinem Familiennamen eigentlich Jean Charlier), Kanzler der Pariser Universität, doctor christianissimus, erhielt seinen Beinamen von dem Geburtsort Gerson, einem Dorfe der Diöcese Reims, wo er am 14. December 1363 als ältestes Kind wohlhabender Landleute geboren wurde. Seine Eltern waren von aufrichtiger Religiosität durchdrungen und suchten auch ihre Kinder in gleichem Geiste zu erziehen; die Mutter Elisabeth namentlich war ängstlich besorgt für das wahre Wohl der Kinder, weßhalb Gerson sie eine zweite Monica nannte. Der junge Johannes wurde als Erstgeborner zum geistlichen Stande bestimmt und zwar mit nicht unbeträchtlichen Opfern der Familie, weßhalb sich Gerson zeitlebens seinen elf Geschwistern, namentlich den Schwestern, verpflichtet glaubte. Den ersten wissenschaftlichen Unterricht erhielt Johannes zu Reims; als Vierzehnjähriger, also 1377, kam er nach Paris und fand als Artist Aufnahme im Collegium von Navarra, an dessen Spitze damals Laurentius de Chavangiis, seit 1380 aber Petrus d'Ailly stand. Letzterer leitete auch die theologische Ausbildung Gersons, da er 1383 Vorstand der theologischen Abtheilung wurde, in welche Gerson 1382 übergetreten war. Nachdem er die philosophischen Curse durchlaufen, widmete er volle zehn Jahre dem theologischen Studium und zwar sieben Jahre unter d'Ailly's und drei Jahre unter Aegidius Deschamps' Leitung. Des erstern theologische Richtung und kirchliche Anschauungen wurden vielfach maßgebend auch für Gerson. In den Jahren 1383 und 1384 wählte ihn das Vertrauen seiner Landsleute zum Procurator der französischen Nation, und 1387 wurde er, obwohl erst Baccalaureus, zum Mitglied der Gesandtschaft an Clemens VII. nach Avignon ernannt, um vom Papste die Verurtheilung des Dominicaners Johannes de Montesono zu erwirken. Letzterer hatte in seinen Vorlesungen die unbefleckte Empfängniß Maria's geläugnet und gegen die Censur der Universität und des Bischofs von Paris an den Papst appellirt. Bei Erörterung dieser Streitfrage stand Gerson ganz auf dem Standpunkt der Universität, aber in einer Weise, welche zeigte, daß es ihm mehr um Aufrechterhaltung des Ansehens der Universität, als um dogmatische Begründung zu thun war. Wenn er nämlich zum Erweis des Dogmas, das er in der heiligen Schrift nicht begründet findet, auf die Möglichkeit einer fortgehenden Offenbarung neuer Wahrheiten und die Gleichstellung der späteren Theologen mit den ersten Vätern der Kirche recurrirt (Ausgabe der Werke Gersons von Dupin III, 1350), so verstößt er offenbar gegen das kirchliche Traditionsprincip in einer höchst bedenklichen Weise. Der Streit nahm einen für die Dominicaner ungünstigen Ausgang, infolge dessen der Orden in Paris und ganz Frankreich in große Bedrängniß kam, bis 1403 unter wesentlicher Antheilnahme Gersons eine Aussöhnung mit der Universität erfolgte. Wenn diese Reise Gersons nach Avignon mit Luthers Romreise in Parallele gebracht wird (Hasemann bei Ersch u. Gruber LXII, 18; C. Schmidt in Herzogs Realencykl., 2. Aufl. V, 133), so ist dieß eine krankhafte Einbildung, welche mit den Thatsachen in Widerspruch steht. Gerson hing nach wie vor mit treuer Liebe an der kirchlichen Einheit, wie an der Reinheit des katholischen Glaubens. Im J. 1392 erhielt er die theologische Doctorwürde, und als sein Lehrer und Freund d'Ailly 1395 Bischof von Puy wurde, folgte ihm Gerson in der Würde eines Theologieprofessors und Kanzlers der Universität. Von jetzt an ist Leben und Wirken des berühmten Kanzlers mit der Zeitgeschichte so eng verwachsen, daß das eine ohne die andere nicht wohl darzustellen ist. Vor Allem war es der beklagenswerthe Zustand der Kirche in Folge des traurigen Schismas, dem Gersons Thätigkeit gewidmet war. Schon 1391 hatte er vor König Karl VI. von Frankreich eine Predigt gehalten, worin er diesen und den gesammten Hof eindringlich mahnte, für Hebung des Schismas mit allen Mitteln thätig zu sein (III, 980; vgl. den Art. Frankreich IV, 1753). Die schon 1392 erfolgte Geisteszerrüttung des Königs trat leider der Unionsfrage stets hindernd in den Weg, doch erwirkte die Universität von dem unglücklichen Herrscher in dessen lichten Augenblicken die Ermächtigung, Mittel und Wege zur Herstellung der Union ausfindig zu machen. Nach eingehender Berathung wurden drei Wege als zum Ziele führend vorgeschlagen: die via cessionis, compromissi und concilii. Die Denkschrift, von Nicolaus von Clemanges redigirt, durfte dem König, trotz der Intriguen des Cardinals de Luna, dem Gerson in einer Osterpredigt 1394 (III, 1204) energisch entgegentrat, am 30. Juni überreicht werden. Allein alle Vorstellungen wurden durch die Umtriebe de Luna's wirkungslos gemacht, und auch die Schritte der Universität blieben ohne Erfolg. Als nach dem Tode Clemens' VII. (gest. 16. September 1394) diesem in Peter de Luna als Benedict XIII. sofort wieder ein Nachfolger gegeben wurde, und letzterer trotz aller versöhnlichen Worte und Versprechungen mit unbeugsamer Hartnäckigkeit am Papate festhielt, drang der französische Clerus an Lichtmeß 1395 auf die via cessionis, und die Universität wollte den Papst hierzu selbst mit Gewalt mittels der Subtraction gezwungen wissen. Hiergegen trat Gerson mit freimüthiger Offenheit auf und wies auf das Bedenkliche, ja Gefährliche solch ungestümen Vorgehens hin (II, 7—17). Nichtsdestoweniger wurde die Subtraction im Juni 1398 beschlossen und vom König auch sanctionirt.

Mittlerweile hatte Gerson vom Herzog von Burgund die Dechantenstelle in Brügge erhalten und erscheint daselbst im J. 1397. Es war dieß ihm wohl eine erwünschte Gelegenheit, sich dem widerlichen Intriguenspiel, dessen er am Hofe zu Paris Zeuge sein mußte, zu entziehen. Die seiner Natur widerstrebenden kirchlichen Kämpfe und die ihm angeborene Neigung zum contemplativen Leben ließen in ihm den Gedanken reifen, auf seine Würden an der Universität zu verzichten und sich ganz auf seine Stelle in Flandern zurückzuziehen. Die Gründe für diesen Schritt legte er in einer eigenen Schrift (Causae propter quas cancellariam dimittere volebat II, 725) nieder. Auf Andringen seiner Freunde, namentlich des Herzogs von Burgund, stand er jedoch von seinem Vorhaben ab und kehrte 1401 wieder nach Paris zurück. In diesem Jahre starb auch seine Mutter.

Schon als Decan in Brügge hatte Gerson die sich schroff gegegenüberstehenden Parteien der beiden Obedienzen in einer eigenen Abhandlung (De modo se habendi tempore schismatis II, 3) mit einander wieder zu versöhnen gesucht. In gleich irenischer Weise wirkte er auch wieder zu Paris durch verschiedene kleinere Tractate (so De restitutione obedientiae, Tractatus alius de schismate etc. II, 17 sqq.); besonders ergreifend aber geschah dieß in seinem Trialogus (II, 83), worin er, abweichend von den Anschauungen der Universität, für Freilassung des in Avignon streng bewachten Benedict, für vorläufige Restitution der Obedienz und gegen die Abhaltung eines französischen Generalconcils auftritt, weil hiervon statt Besserung nur Mehrung der Wirren zu erhoffen sei. Seinen Bemühungen gab die Flucht des Papstes (12. März 1403) raschen Erfolg, allein die Hoffnungen, denen jetzt Gerson in einer Pfingstpredigt 1403 (II, 35) begeisterten Ausdruck gab, erfüllten sich so wenig, wie die früheren. Benedict dachte weniger denn je an eine Cession, und auch die Rede, welche Gerson an der Spitze einer Deputation der Pariser Universität am 9. November 1403 zu Marseille vor ihm hielt (II, 43), vermochte ihn nicht anders zu stimmen. Ungehalten über solche Hartnäckigkeit, drang Gerson in einer neuen Predigt am 1. Januar 1404 zu Tarascon (II, 54) in Gegenwart des Papstes mit einem Freimuth und einer Entschiedenheit auf die Cession, daß Benedict über den kühnen Redner nicht wenig verstimmt war und sich dieserhalb klagend an den Herzog von Orleans wandte. Auch von anderer Seite hatte Gerson wegen dieser Rede viele Angriffe zu erfahren, worüber er sich bei d'Ailly bitter beklagte (II, 75). Die rasch hintereinander erfolgte Erledigung des römischen Stuhles (October 1404 und November 1406) hatte trotz aller Bemühungen Gersons und der Pariser Universität doch keine Hilfe gebracht. Auch die neuen Hoffnungen, welche Gregor XII. durch sein Cessionsanerbieten erweckte, und welche Gerson am Palmsonntag 1407 abermals begeistert begrüßte (IV, 565), sollten nicht weniger enttäuscht werden, als alle früheren. Die neuen Verhandlungen mit den beiden Prätendenten zu Marseille und Rom von Mai 1407 bis Mai 1408, an denen sich auch Gerson activ betheiligte, benahmen endlich jede Hoffnung, mit Hilfe der Päpste selbst aus dem trostlosen Zustand herauszukommen. So mußten fast naturnothwendig allmälig Ideen und Pläne zur Reife kommen, welche das päpstliche Ansehen in große Gefahr brachten. Zunächst kam es zur Synode von Pisa, an der sich auch Gerson zwar nicht persönlich, aber doch schriftlich durch seine 1409 verfaßte Schrift De unitate ecclesiastica (II, 113) betheiligte. In letzterer suchte er die canonistischen Schwierigkeiten eines allgemeinen Concils ohne Papst zu beseitigen. Aehnlichen Zweck hatte auch seine an die englischen Gesandten auf ihrer Reise nach Pisa gehaltene Rede (II, 123). Noch ausführlicher und eingehender werden die in genannten beiden Schriften ausgesprochenen Grundsätze behandelt in dem während des Pisanums verfaßten Werk De auferibilitate papae ab ecclesia (II, 209). Gerson erörtert hier die Frage, ob und in welchen Fällen der Papst von der Kirche trennbar sei oder seiner Würde enthoben werden könne; dagegen will er den Primat keineswegs beseitigt wissen, bezeichnet vielmehr die hartnäckige Behauptung, daß die Kirche je ohne Primat sein könne, für Häresie. Uebrigens verlor Gerson seinen ruhigen, besonnenen Blick auch in dieser schwierigen Lage nicht; er gab den Mitgliedern des Concils den Rath, falls nicht eine Einstimmigkeit beider Obedienzen erzielt werden könne, eine Wahl lieber zu unterlassen und nur Sorge zu tragen, daß beim Tode eines Prätendenten eine Neuwahl nicht wieder erfolge, denn besser sei es, den Frieden später, als ihn gar nicht zu erhalten. Daß Gerson an dem Concil zu Pisa nicht persönlich theilgenommen, wie bisher (und zum Theil sogar heute noch, s. Schmidt a. a. O. 137) unrichtig angenommen wurde, hat Schwab (Johannes Gerson 231) mit überzeugenden Gründen nachgewiesen. Er kann daher auch die ihm zugeschriebene Rede vor Alexander V. nicht gehalten haben (II, 131); dieselbe ist vielmehr nur eine Art offenen Rundschreibens an den neuen Papst, um ihn für die kirchliche Reform zu gewinnen.

In diese Reform war auch die Union mit den Griechen einbegriffen, für welche namentlich die Pariser Universität zu wirken suchte. In ihrem Auftrag hielt Gerson im December 1409 vor König Karl VI. einen Vortrag (II, 141), der durch die dogmatische Milde gegen die Griechen bemerkenswerth ist. Gerson möchte das ganze Werk der Einigung eigentlich als Frucht des „guten Willens“ ansehen.

Im März 1408 war Gerson auch Pfarrer von St.-Jean-en-Grève zu Paris geworden, und als solcher hielt er sich doppelt verpflichtet zu dem nach seiner Ueberzeugung wichtigsten und verantwortungsvollsten Amt eines Priesters, dem Predigtamte. Die Predigt soll nach ihm die Seele durch Mittheilung der Wahrheit vom

ewigen Tode befreien und ihr Speise des überirdischen Lebens geben. Freimüthig und entschieden tadelte er die hier eingerissenen Mißbräuche und Entartungen: Männer ohne Kenntniß und Bildung, ohne jede Erfahrung und ohne jedes Tactgefühl, ja unsittliche und unreife Naturen würden auf die Kanzel geschickt, wenn sie nur zwei Worte ohne Anstoß vortragen könnten, und der Zweck ihrer Reden sei nicht das Heil und die Rettung der Seelen, sondern Gewinn- und Selbstsucht, Haschen nach Ruhm und Beifall. Dem entgegen stellt Gerson an den christlichen Prediger die größte Anforderung in wissenschaftlicher und moralischer Hinsicht. Wirklich waren auch alle die Bedingnisse, welche er für Verwaltung des Predigtamtes stellte, in seltenem Grade bei ihm vereinigt: Raschheit der Auffassung, Schärfe des Urtheils, reiche Erfahrung und blühende Phantasie, ausgedehnte Belesenheit in den alten Classikern, gediegene rhetorische Durchbildung, gründliche Kenntniß der Philosophie und der Theologie. Weiter besaß er eine bewundernswerthe Vertrautheit mit der heiligen Schrift, und zwar bestand diese nicht bloß in äußerer, mechanischer Allegirung künstlich zusammengesuchter Stellen, sondern sie war das Ergebniß einer von Kindheit an eifrig geübten und aufmerksamen Lectüre derselben, wie er selbst sagt (Dial. de nobil. III, 220; De consol. theol. I, 131). Dann besaß Gerson eine große Kenntniß des menschlichen Herzens, welche er sich im Verkehr mit den bedeutendsten Männern und durch reichen Einblick in das kirchliche und politische Getriebe seiner Zeit erworben hatte. Seine gemüthvolle Veranlagung, die er durch fortwährende Verinnerlichung noch gesteigert, sowie seine durch unausgesetzten Kampf gegen sich selbst errungene sittliche Festigkeit befähigten ihn in hohem Grade, die Seelen zu gewinnen, und verliehen ihm zugleich die Umsicht und Sicherheit in Behandlung ethischer Fragen, welche ein hervorragendes Erforderniß für eine ersprießliche Predigtthätigkeit bilden. So war Gerson theoretisch und praktisch, nach Geist und Gemüth, durch Erfahrung im äußern wie im innern Leben, durch Liebe zum Volk wie durch Eifer für Gott in eminentem Grade zur Verkündigung des göttlichen Wortes befähigt. Das Object von Gersons homiletischer Thätigkeit bildete das christliche Leben sowohl nach seiner Grundlage in den Wahrheiten des Glaubens, als nach seiner Gestaltung in Sitte und Recht. Wohl wird das Dogma nicht ganz vernachlässigt, allein das ethische Moment überwiegt doch weitaus; Gerson trat hierbei in bewußten Gegensatz zu der theologischen Richtung seiner Zeit, welche die Begründung ethischer Begriffe unter ihrer Würde hielt und sich mehr in steriler Speculation gefiel. So sehr übrigens Gerson dem entarteten Zeitgeist entgegentrat, stand er doch selbst in mancher Hinsicht in seinem Bann; auch bei ihm fehlen künstliche und spielende Allegorien, sowie casuistische Fragen, wie sie damals beliebt wurden, nicht ganz, ja finden sich manchmal in überreicher Zahl.

Seine rhetorische Begabung verwandte Gerson nicht bloß im Dienste des göttlichen Wortes. Auch als politischer Redner trat er vielfach auf, namentlich vor dem Hof als Kanzler der Universität. In diesen seinen Reden finden wir seine politische Anschauung und seine Staatsrechtslehre ausgesprochen. Eine der berühmtesten ist die am 7. November 1405 im Louvre gehaltene, worin er die Schäden der Regierung, das Elend des Volkes und die Pflichten der Herrscher mit bewundernswerther Freimüthigkeit darlegt. Die Hauptsätze derselben faßte er selbst in den „Zehn nützlichen Betrachtungen für Fürsten und Herren“ zusammen (IV, 583 u. 622). Der Staat ist nach Gerson ein Organismus, welcher auf dem Bedürfniß des Menschen nach allseitiger ungestörter Lebensentwicklung beruht. Dieses Bedürfniß begründet den sittlich-rechtlichen Charakter des Staates, und aus ihm ergeben sich auch die gegenseitigen Rechte und Pflichten von Fürst und Volk. Ersterer hat das Volk nach innen und außen in seinen Rechten zu schützen, und dieses Schutzes wegen unterwirft sich ihm das Volk und leistet ihm Treue und Gehorsam. Stellt sich aber ein Fürst statt auf den Standpunkt des Rechts auf den der Gewalt, dann darf man auch Gewalt der Gewalt entgegensetzen, da es ein Irrthum ist, zu glauben, der Fürst habe über das Volk absolute Gewalt und keinerlei Pflicht. Diese Staatsrechtstheorie Gersons, die consequent auch den Tyrannenmord zugestehen muß, hängt mit seiner Anschauung über kirchliche Gewalt zusammen. Auch in der Kirche gilt ihm Mißbrauch der Gewalt als Tyrannei, und Widerstand hiergegen nicht als Auflehnung, sondern als richtiger Gehorsam gegen Gott. Gerson ist somit gegen jeden Absolutismus in Kirche wie im Staat; die Entscheidung aber über Tyrannei soll im speciellen Fall nicht dem Einzelnen, sondern den Juristen, Theologen und sonstigen erfahrenen, rechtlichen und besonnenen Männern zustehen. Diese Staatsrechtstheorie änderte Gerson übrigens infolge eines Ereignisses, das für ihn die Quelle vieler Betrübniß werden sollte; es war dieß die Ermordung des Herzogs von Orleans durch den Herzog von Burgund am 23. November 1407. Nun sah Gerson die Ruhe und das Wohl Frankreichs den persönlichen Interessen der Häuser Orleans und Burgund geopfert, und die darauf folgende Pöbelherrschaft, der er 1411 beinahe selbst zum Opfer gefallen wäre, überzeugte ihn von der Nothwendigkeit einer mächtigen, allen Großen des Landes überlegenen Monarchie. Von da an war sein Weg der „königliche“, er gehörte einzig dem König und sonst Niemandem. Aber auch jetzt war ihm die Monarchie keine absolute, auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhende, sondern sozusagen eine sociale, welche nur insofern ihren letzten Grund im göttlichen Willen habe, als die sociale Entwicklung eine gottgewollte sei.

Als Schüler d'Ailly's theilte Gerson mit diesem auch die Abneigung gegen die damalige theologische Richtung, die sich meistens in sterilen Sub-

tilitäten verlor. Dem gegenüber drang Gerson von Anfang seiner akademischen Lehrthätigkeit auf größere Fruchtbarmachung der Theologie für weitere Kreise und auf gründlicheres Studium der heiligen Schrift. Seinem philosophischen Standpunkte nach war Gerson Nominalist, und zwar vornehmlich aus theologischen Gründen, weil er durch den Realismus sowohl die Einheit als die Freiheit Gottes gefährdet glaubte: erstere, weil die Eigenschaften Gottes als von ihm verschieden gedacht werden müßten, die Freiheit aber, weil aus dem Realismus die Ewigkeit und Nothwendigkeit der göttlichen Schöpfung folge. Uebrigens gilt Gersons Opposition nur dem extremen Realismus; dem gemäßigten macht er gewisse Concessionen und nimmt so eine vermittelnde Stellung zwischen Nominalismus und Realismus ein. Dieß zeigt sich z. B. in seiner Auffassung von Wissen und Glauben. Während der strenge Nominalismus auf Trennung von Philosophie und Theologie hinarbeitet, statuirt Gerson sogar eine enge Beziehung beider, insofern die Philosophie durch die Theologie erst volle Sicherheit erhalte. Letztere beginne gerade da, wo jene nicht mehr weiter könne, und sie leiste der Philosophie den Dienst, ihren Wahrheiten eine höhere Bestätigung zu geben und die ihr noch dunklen Gebiete aufzuhellen. So sei zwischen Philosophie und Theologie nicht nur kein Widerspruch, sondern volle Harmonie, und ebenso auch zwischen Wissen und Glauben, freilich unter Voraussetzung des Glaubens. Ein Unterschied bestehe nur darin, daß die Gewißheit des Glaubens auf göttlicher Auctorität, somit auf äußeren Gründen beruhe, die des Wissens dagegen auf inneren, auf der eigenen Einsicht. Bezüglich des Glaubens sodann legt Gerson das Hauptgewicht auf den Willen; daher ist ihm auch die Hauptaufgabe der Theologie eine praktische. Er will ihr in den „Vorlesungen über eitle Wißbegierde" (I, 86) die Bedeutung für das sittliche Leben zurückerobern, sie aus den Höhen steriler Speculation in die Wirklichkeit herabrufen, um hier in „Buße und Glauben das Reich Gottes zu begründen". In diesem Sinne wollte er auch die Studienordnung reformiren und sandte einen dießbezüglichen Entwurf von Brügge aus an die Zöglinge des Collegiums von Navarra (I, 106). Er gibt ihnen darin zunächst Anleitung zur Lectüre; gegenüber der Unsitte der Zeit, nur immer Neues zu lesen, sollen vor Allem die älteren Theologen gelesen werden. Dann müsse aber bei der Lectüre ein weiser Plan befolgt werden: einige Bücher solle man nur cursorisch durchgehen, um über sie nicht ganz unwissend zu sein, andere etwas eingehender, wieder andere nur der Erholung wegen; mit einigen aber solle man sich wie mit innigen Freunden ganz vertraut machen. Die Auswahl sei natürlich individuell verschieden; jeder Theologe aber müsse sich einen Auctor wählen, dessen Lehre und Charakter ihn besonders anspreche, entweder für die speculative Theologie, oder für Moral und Predigtamt. Der Zweck aller praktischen theologischen Bildung aber ist nach Gerson ein in sich gesammeltes, Alles nach seinem wahren Werthe würdigendes Leben; ein solches aber ist nur mit Hilfe der mystischen Theologie zu erreichen, und ihr gibt er darum auch den Vorzug vor der scholastischen. Am Schlusse der Vorlesungen über „verkehrte Wißbegierde" bezeichnet Gerson die Mystik als lebendige und klare Erkenntniß des Glaubens, die mehr durch bußfertigen Sinn als durch Forschung errungen werde. Eingehender sucht er dann das Wesen und die Aufgabe der Mystik zu erörtern in seinen „Betrachtungen über mystische Theologie" (III, 361). Hier stellt er sich den Nachweis zur Aufgabe, daß Gott im Leben wirklich mehr durch reuige Empfindung als durch Nachdenken erkannt werden könne. Er geht von dem Satze aus: der Mensch sei dazu bestimmt, Gott zu erkennen und über Alles zu lieben; wie jedes Ding eine bestimmte anerschaffene Neigung und Richtung in sich habe, die bald als Verlangen, bald als Instinct, Anziehungskraft, Schwerkraft u. s. w. bezeichnet werde, so sei die Grundrichtung des menschlichen Wesens diese angeborene natürliche Liebe zu Gott, ein Zug des göttlichen Bildes in uns, das Centrum alles innerlichen Lebens. Diese Liebe sei nicht ohne Erkenntniß; denn Liebe zu gänzlich Unerkanntem sei ja nicht möglich. Diese Erkenntniß läßt sich nach Gerson freilich nicht durch bloßes Nachdenken gewinnen; sie ist vielmehr das Resultat eigener, innerer Selbsterfahrung, ein geistiges Wahrnehmen Gottes in der Seele; ihre Wahrheit kann nicht erwiesen, sondern nur erlebt werden, wie Freude, Schmerz u. dgl. Ist diese Liebe somit Erkenntniß und zwar Erkenntniß des höchsten Gutes, zu dem sie sich hingezogen fühlt, so ist sie auch Weisheit, Philosophie, und damit ist die Verwandtschaft von Mystik und Scholastik erwiesen. Diese Theorie beruht offenbar auf dem psychologischen Gesetze, daß die Gefühle durch Vorstellungen geweckt werden und durch Andauer derselben an Intensivität gewinnen, und daß umgekehrt auch die Gefühle wieder auf die Vorstellungen zurückwirken. Dann führt Gerson noch weiter aus: wie die speculative Theologie auf der Erkenntnißkraft ruhe, deren Object das Wahre sei, so fuße die mystische auf der Gemüthskraft, deren Object das Gute sei; beide aber kämen darin überein, daß sie auf dem höheren Seelenvermögen ruhen, das ebenso für Erkenntniß des Wahren als für Liebe des Guten ist. In diesem Sinne arbeitete er bis zu seinem Tode an dem concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica (Tract. super Cantic. cantic. 4, 54). Ihm freilich steht die Mystik weit höher als die Scholastik, denn während letztere mit trockenen und oft werthlosen Vernunftschlüssen operire, sei erstere Schule und Anleitung zur Tugend, wodurch die Seele gereinigt und erleuchtet werde. Für sie sei kein großes erworbenes Wissen nöthig; der bloße Glaube an Gott als das liebenswürdigste Gut ziehe die geläuterte Seele mit aller Macht zu Gott ohne

alle Bücherweisheit. Somit könne die mystische Theologie, welche die vollkommenste Erkenntniß Gottes gewähre, von jedem Gläubigen, auch dem ungelehrten, erlangt werden. Anders sei es bei der scholastischen. Dann sei letztere auch mit einem lasterhaften Leben vereinbar, die mystische nicht; diese gewähre schon hienieden Frieden und Seligkeit in Gott, während die Scholastik den Wissensdurst nicht nur nicht stille, sondern noch steigere. Die Mystik suchte Gerson auch in ein wissenschaftliches System zu bringen, wobei er freilich weniger originell ist, sondern mehr nur die Resultate verwerthet, welche die Victoriner und Bonaventura im Anschluß an Dionysius Areopagita und Augustinus gewonnen. Er theilt die Mystik in zwei Theile, in einen speculativen und einen praktischen; in ersterem wird zunächst eine psychologische Untersuchung der Seelenkräfte gegeben, wobei er aber, seinem nominalistischen Standpunkte entsprechend, nur eine begriffliche Differenz derselben zuläßt; nur nomine, nicht re seien sie verschieden. Es seien nur verschiedene Aeußerungen eines und desselben Subjectes, ähnlich wie die Gnade trotz der verschiedenen Bezeichnungen nur Eine sei. Gerson unterscheidet zwei Grundvermögen der Seele: Erkenntniß und Gefühl (vis cognitiva et affectiva), deren jedes sich wieder in drei Kräften äußere. Das Erkenntnißvermögen stellt nach ihm sich dar: 1. in der reinen Intelligenz (intelligentia simplex), welche von Gott unmittelbar ein gewisses natürliches Licht erhalte, vermöge dessen sie die ersten Principien (Axiome) als wahr und gewiß erkenne; 2. in der Vernunft (ratio), welche durch Abstraction Begriffe und aus diesen Schlüsse bilde; 3. in der Sinnenerkenntniß, die zu ihrer Thätigkeit äußerer und innerer Organe bedarf; zu letzteren gehören Phantasie und Gedächtniß. Jeder dieser Erkenntnißkräfte entspreche eine Gemüthskraft, und demzufolge spalte sich auch die vis affectiva in 1. synderesis, eine unmittelbar von Gott kommende Neigung zum Guten; 2. appetitus rationalis, durch die Vorstellung der Vernunft erregt und als Wille, Freiheit, Begierde und Affect sich darstellend; 3. appetitus sensualis, unmittelbar durch die sinnliche Wahrnehmung erregt. Bei der Frage, in welcher Weise die genannten Seelenkräfte wirksam seien, unterscheidet Gerson, den genannten Vermögen entsprechend, in der Erkenntnißkraft 1. die cognitio, Vorstellung der sinnlichen Gegenstände; 2. meditatio, Thätigkeit der Vernunft, und 3. contemplatio, Hinwendung der reinen Intelligenz auf das Geistige. Auch der vis affectiva entsprechen drei Thätigkeitsformen: 1. Begierde, libido, 2. devotio und 3. dilectio ecstatica, die ungehinderte Anschauung, geheimnißvolle Weisheit. Die theoretische Unterweisung über die mystische Theologie genüge allein noch nicht; jeder solle an sich selbst das Wesen der Mystik erfahren, und hierzu will Gerson in seiner praktischen Mystik durch die zwölf Schritte (Industriae III, 399) Anleitung geben. Noch schöner und reiner löst er aber diese Aufgabe in den populären mystischen Schriften, so in dem „Berg der Betrachtung" (III, 545) und in der Schrift „Von der geistlichen Armut" (III, 488).

Wie schon gezeigt, will Gerson auf dem Gebiete der Mystik keine neuen Wege gehen; vielmehr besteht er auf dem möglichst treuen Anschluß an die kirchliche Lehre und Terminologie. Seinem besonnenen Geiste gelang es auch, sich von den auf diesem Gebiete naheliegenden und für kirchliche Lehre, Verfassung und Cultus so bedrohlichen Verirrungen fernzuhalten, wie sie uns bei den verschiedenen schwärmerischen Secten des 14. Jahrhunderts, Fraticellen, Begharden u. s. w., entgegentreten. Gegen letztere tritt er in offene Opposition und bekämpft nicht bloß die häretische Mystik, sondern warnt auch vor Anschauungen, wie sie in dem „Schmuck der geistlichen Hochzeit" des hochgefeierten Ruysbroek enthalten waren; hierin vermuthete er ein Durchscheinen des idealen Pantheismus. Ebenso verschmäht und verwirft Gerson alle subjectivistischen Extravaganzen, die auf diesem Gebiete so nahe liegen und leicht zu Selbsttäuschung und Täuschung Anderer führen. Er warnt vor dem ungesunden visionären Treiben, das namentlich in jener erregten Zeit des Schismas in üppigster Weise wucherte und auf das öffentliche Leben bereits bedenklichen Einfluß gewonnen. In seiner Abhandlung „Von dem Unterschiede der wahren und falschen Visionen" (I, 43) sucht er Kriterien aufzustellen, welche es jedem ermöglichen sollen, sich vor Täuschung zu bewahren. Aehnliche Gedanken enthält die Schrift „Von der Unterscheidung der Geister" (I, 37). Dieselbe verfaßte er zu Konstanz anläßlich der Verhandlungen über die Offenbarungen der hl. Birgitta, denen gegenüber er sich sehr reservirt verhielt. Ebendaselbst veröffentlichte er 1417 eine Abhandlung Contra sectam flagellantium etc. (II, 660; s. d. Art. Flagellanten). Auch gegen alle Formen des Aberglaubens, wie er in Magie, Astrologie und den Anschauungen des frommen Volksglaubens sich äußerte, erhob Gerson seine Stimme in verschiedenen Schriften und Predigten, so namentlich in der Schrift De erroribus circa artem magicam (I, 210) und in seinem Trilogium astrologiae theologizatae (I, 189), das er 1419 nach seiner Rückkehr aus dem Exil dem Dauphin überreichte. Freilich war Gerson noch zu sehr in den beschränkten Anschauungen seiner Zeit befangen, um hiergegen in durchgreifender Weise auftreten zu können.

Zum richtigen Verständniß von Gersons theologischem Standpunkte ist auch dessen Auffassung der heiligen Schrift und ihrer exegetischen Behandlungsweise kurz zu berücksichtigen. Am eingehendsten äußert er sich hierüber in den Abhandlungen „Ueber die Communion in beiden Gestalten" und „Ueber den Literalsinn der heiligen Schrift" (I, 457; I, 12). Die heilige Schrift ist nach Gerson nicht bloß die Regel des Glaubens, gegen deren wahren Sinn keinerlei Auctorität

Gültigkeit hat, sondern auch die ausreichende und unfehlbare Regel zur Leitung der Kirche bis an's Ende der Welt. Jede ihr entgegenstehende Lehre ist häretisch oder der Häresie verdächtig, oder gehört nicht in den Bereich des Glaubens. Bezüglich der Auslegung gilt ihm als Grundsatz, daß die heilige Schrift durch sich selbst erklärt werden könne und müsse. Die einzelnen Stellen dürfen nach ihm nicht für sich genommen werden, sondern müssen mit Rücksicht auf andere Stellen und im Zusammenhang erklärt werden. Zum richtigen Verständniß genüge nicht bloß sprachliche Kenntniß; es wird auch philosophische Bildung und Belesenheit in den Vätern verlangt, welche die Schrift unter Gottes Eingebung interpretirt haben. Dabei ist Bescheidenheit des Urtheils und ein von Lasterhaftigkeit freies Gemüth nothwendig. Die Uebersetzungen der heiligen Schrift und deren Verbreitung unter den Laien sah Gerson für äußerst gefährlich für Glaube und Disciplin an. Als Mitglied des Reformationsausschusses in Konstanz drang er ganz entschieden auf Verurtheilung solcher Uebersetzungen. Sie sind ihm eines der wirksamsten Mittel, besonders Ungelehrte zu verführen. Sobald diese nämlich eine Uebersetzung nur oberflächlich kennen, verachten sie die kirchliche Erklärung; „den Text," rufen sie, „des heiligen Geistes wollen wir, sonst nichts." „So werden sie eigensinnig und untergraben jede Auctorität."

Im J. 1410 sah sich Gerson als Kanzler der Universität veranlaßt, gegen die Privilegien aufzutreten, welche die Mendicanten von Alexander V. zu erlangen wußten, Privilegien, durch welche sich der Curatclerus beeinträchtigt und verletzt fühlte. In seiner Rede Contra bullam mendicantium (II, 431) und später noch in der Schrift De statibus ecclesiasticis (II, 529) trat Gerson in entschiedener, oft wohl zu weit gehender Weise für die Rechte des Curatclerus bezüglich der cura animarum ein und erlangte auch die Suspension der genannten Bulle.

Die Verwirrung und Rathlosigkeit in der Kirche hatte fortgedauert; das Concil von Pisa hatte das Schisma nicht nur nicht gehoben, sondern noch vergrößert; statt zweier hatte man jetzt drei Päpste. Der Nachfolger Alexanders V. (gest. 3. Mai 1410), der unwürdige Balthasar Cossa als Johann XXIII., hatte zwar zum Schein auf den 1. April 1412 eine Reformsynode nach Rom berufen; aus Mangel an Lebenskraft aber fristete diese von Anfang an ein schwaches Dasein und nahm in Bälde ein ruhmloses Ende. So waren die Zustände in Wahrheit trost- und aussichtslos, und es ist wohl begreiflich, daß die ohnedieß schon tiefgehende Mißstimmung hierdurch noch verschlimmert wurde. Es wurden Reformstimmen laut, welche der kirchlichen Auctorität und dem päpstlichen Ansehen gefährlich zu werden drohten; dazu gehörten die Schriften De modis uniendi et reformandi ecclesiam (II, 161), De difficultate reformationis (II, 867) und Monita de necessitate reformationis ecclesiae in capite et in membris (II, 885). Die erste dieser drei Schriften wurde früher allgemein Gerson zugeschrieben, bis Schwab (S. 482 ff.) in überzeugender Weise nachwies, daß nicht Gerson, sondern wahrscheinlich der Benedictinerabt Andreas von Randulf in der Diöcese Braga der Verfasser sei. Auctor der beiden anderen aber ist Dietrich von Niem (Schwab 488 ff. und Lenz, Drei Tractate, 1876). Dem trostlosen Zustande der Kirche Gottes sollte endlich das Concil von Konstanz ein Ende machen, das am 5. November 1414 eröffnet wurde. Am 21. Februar 1415 trafen auch die Vertreter des französischen Königs, der Provinz Sens und der Universität Paris, an ihrer Spitze Gerson, in Konstanz ein; letzterer war in Bälde die Seele der ganzen Versammlung, hielt sie bei der allgemeinen Verwirrung und Rathlosigkeit nach der Flucht des Papstes zusammen und ermuthigte sie zu neuer Thätigkeit. Im Auftrage der französischen Deputirten hielt er am 23. März eine Rede (II, 201), worin er in zwölf der Hauptsache nach der Schrift De auferibilitate papae und der an die englischen Gesandten gehaltenen Rede entnommenen Sätzen das Wesen der Kirche und die Beziehungen eines allgemeinen Concils zum Papste genauer zu präcisiren suchte. Jeder, der nicht Heide ist, somit auch der Papst, muß der vom heiligen Geiste geleiteten Synode gehorchen; wenn sie auch die von Christus verliehene Papalmacht nicht aufheben kann, so darf sie doch deren Ausübung zum Besten der Kirche regeln und auch beschränken; sie kann sich auch ohne Zustimmung des Papstes versammeln und ihm den Weg zur Beendigung des Schismas vorschreiben. Hiermit waren die Grundsätze ausgesprochen, auf denen die berühmten Konstanzer Decrete basiren; diese hat er in seiner Rede nach der Abreise des Kaisers nach Spanien am 21. Juli 1415 (II, 273), sowie in seiner zu Konstanz 1417 verfaßten Schrift De potestate ecclesiastica (II, 225) noch genauer erläutert und dargelegt. Eine solche Theorie ist eigentlich nichts Anderes als eine Uebertragung der aristotelischen Staatslehre auf die Kirche, wonach letztere als eigentlicher Träger und letzte und höchste Instanz für Ordnung aller Verhältnisse erscheint, während der Papst dieselbe in Folge göttlicher Anordnung nur ministerialiter übt. In dieser Theorie sah Gerson offenbar den einzigen Weg zur Hebung des trostlosen Schismas, sowie auch zur Durchführung einer so nothwendigen Reform; nach ihr durfte und konnte ja die Ausübung der päpstlichen Gewalt von der Gesammtkirche in ihrem Interesse und zum eigenen Besten beliebig beschränkt werden. Bezüglich dieser Reform sieht Gerson das größte Uebel in der überwiegenden Geltendmachung des Rechtscharakters im kirchlichen Leben. Mit der zunehmenden Vernachlässigung der heiligen Schrift habe sich nämlich in der Kirche eine Richtung geltend gemacht, welche alles Gewicht auf Erweiterung des Besitzes und der Rechte lege, und die Thätigkeit

hierfür gelte als Maßstab der Kirchlichkeit. Man habe das Gesetz des Evangeliums aus den Augen verloren und dafür Statuten und Satzungen gehäuft, entgegen dem Beispiele Christi, der zur menschlichen Schwachheit sich herabgelassen und seine Gebote auf das zum Heile Nothwendige beschränkt habe. Gerson klagt über die Masse von Excommunicationen, päpstlichen Decreten, Constitutionen, Provinzial- und Diözesanstatuten, Ordens-, Capitels- und Corporations-Satzungen, königlichen Erlassen, Gemeindestatuten, deren so viele seien, daß niemand mehr alle beobachten könne, und die wie aufgeschossenes Dorngestrüpp den Zutritt freier Luft und damit das Gedeihen gesunden kirchlichen Lebens hinderten. Bezüglich aller dieser Satzungen, soweit sie nicht auf göttlicher Anordnung beruhten, verlangt er eine den Zeit- und Culturverhältnissen entsprechende Reform, sei es durch Aufhebung oder Aenderung. Die hierbei nothwendige Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Bleibendem und Veränderlichem müsse durch die Theologie geschehen, und zwar nicht etwa durch ein einzelnes Glied, sondern durch die Kirche in ihrer Gesammtheit, denn nur ihr stehe die Entscheidung zu, was in der heiligen Schrift begründet sei und was nicht. Diese Entscheidung werde auf allgemeinen Concilien getroffen, weßhalb er solche von zehn zu zehn Jahren abgehalten wissen wollte. Gerade diese Theorie Gersons über die Kirchengewalt wird vielfach recht einseitig und sogar unbillig beurtheilt. Anstatt dem großen Kanzler gerecht zu werden und ihn aus den außerordentlichen Zeitverhältnissen verstehen und begreifen zu lernen, wird er nicht selten als „liberaler Theologe" mit Wicliff, Hus und namentlich mit Luther auf Eine Stufe gestellt, während der oberflächlichste Einblick in seine Schriften zeigen könnte, daß er von diesen Männern in jeder Hinsicht toto coelo verschieden ist. Die außergewöhnliche Zeitlage erforderte offenbar auch außergewöhnliche Heilmittel; oder sollte man denn mit der Theorie eines Torquemada aus der damaligen erschrecklichen Verwirrung herausgekommen? Daß aber Gersons Theorie vor Allem zur Rettung aus der trostlosen Lage der Kirche dienen sollte, dürfte unschwer zu erweisen sein. Nach anderen Darstellungen ist ihm nämlich die Kirche eine nach göttlichen Gesetzen geordnete Gemeinschaft, deren Gewalt übernatürlichen Ursprungs ist; ihre gesammte Verfassung ist von Christus unabänderlich festgestellt und hat ihren Schluß- und Schwerpunkt im Primat, der unmittelbar und übernatürlich von Christus eingesetzt ist im Interesse der kirchlichen Einheit. Daß diese Lehre im Widerspruch steht mit obiger Theorie, wonach die Kirche in aristotelischem Sinne eine freie Corporation wäre, der es zusteht, sich jederzeit die ihren Bedürfnissen entsprechende Verfassung selbst zu geben, liegt auf der Hand.

Auch für die übrigen Schäden des kirchlichen Lebens hatte Gerson ein offenes Auge und brachte dieselben im Interesse der Reform freimüthig zur Sprache, so namentlich in seiner Rede auf dem Reimser Concil 1408 (II, 542), worin er die Pflichten des Seelsorgers bis in's Einzelne entwickelt. Er tadelt die Genußsucht und Habsucht, den Hochmuth und die Prachtliebe des Clerus, sowie die gewissenlose Vernachlässigung der Amts- und Standespflichten, die unbillige und das kirchliche Leben tief schädigende Bevorzugung des Adels bei Verleihung der hohen und reichdotirten Kirchenstellen. Für gewissenhafte Visitation der Diöcesen, wovon er vor Allem Besserung hofft, schrieb er zwei Abhandlungen, eine kürzere: Rememoratio (II, 106), und eine größere: De visitatione praelatorum (II, 558), die beide alle Seiten des kirchlichen Lebens umfassen. Zur Unterrichtung des Volkes in den wichtigsten Punkten der Glaubens- und Sittenlehre verfaßte er das Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi (I, 425), eine Art Katechismus. Mit aller Entschiedenheit trat er gegen die große sittliche Ungebundenheit und Zuchtlosigkeit aller Stände jener Zeit auf. Gegen den lasciven Roman von der „Rose" schrieb er 1402 eine eigene Abhandlung (III, 297) und tadelte ebenso freimüthig die verschiedenen Ausschreitungen und sittlichen Verstöße bei kirchlichen Festen, namentlich die höchst frivolen Narrenfeste (III, 309). Gegen den Angriff Saignet's auf den Priestercölibat (Lamentatio ob coelibatum sacerdotum) verfaßte er seinen Dialogus Sophiae et naturae super coelibatu seu castitate ecclesiasticorum (II, 617), worin er in schöner, edler Weise für die Ehelosigkeit der Priester eintritt. Der Satz: de duobus malis minus est incontinentes tolerare sacerdotes, quam nullos habere, wird vielfach mißbraucht und als sittlicher Laxismus aufgefaßt, eine absichtliche oder unabsichtliche Mißkennung von Gersons Charakter. Dieser will hiermit nicht etwa den Concubinat in gewisser Weise entschuldigen, sondern gegenüber dem eigenmächtigen Einschreiten der Laien gegen schuldige Geistliche den Rath geben, sich lieber einstweilen mit unenthaltsamen Pfarrern zu begnügen, als die gottesdienstliche Ordnung und Seelsorge eigenmächtig zu stören und auszusetzen.

Zu Konstanz nahm Gerson auch an den Verhandlungen gegen Wicliff und Hus thätigen Antheil; schon vor seiner Ankunft daselbst hatte er aus des letztern Schrift De ecclesia 20 Sätze als notorisch häretisch ausgehoben und an das Concil gesandt, weßhalb sich Hus über den Pariser Kanzler bitter beklagte. Bezüglich des Streites über die Communion unter beiden Gestalten verfaßte er auf Wunsch der Synode eine eigene Abhandlung, welche er am 20. Aug. 1417 vollendete (I, 457). Weit wichtiger aber und folgenschwerer waren für Gerson die Verhandlungen über die Lehre des Franciscaners Jean Petit (Johannes Parvi), der den Tyrannenmord mit Rücksicht auf die That des Herzogs von Burgund zu rechtfertigen suchte. Schon oben ist gezeigt, wie Gerson seine frühere Anschauung

gerade in Folge der Ermordung des Herzogs von Orleans geändert; bereits auf dem sogen. Pariser Concil vom 30. November 1413 hatte er eine Verwerfung der Petit'schen Grundsätze durchgesetzt (V, 49). Da der Herzog von Burgund hiergegen Appellation an den Papst einlegte, kam die Sache auch auf der Konstanzer Synode zur Verhandlung. Gerson vertheidigte muthig und entschieden troß aller Einschüchterungen, Drohungen und Angriffe in verschiedenen Reden und Tractaten die Sentenz der Pariser Synode, allein die burgundische Partei ließ es zu keiner regelrechten Verhandlung kommen, und schließlich wurde die Frage mit der Falkenbergischen zusammen von Martin V. gerade vor Schluß der Synode in confuso entschieden.

Der Schluß des Konstanzer Concils war auch der Schluß der öffentlichen Thätigkeit Gersons. Im Mai 1418 verließ er den Schauplatz seiner dreijährigen mühevollen, leider nicht mit dem gewünschten Erfolg gekrönten Wirksamkeit; in gedrückter Stimmung ob der bitteren Erfahrungen, die er gemacht, wanderte er in Pilgertracht in's Exil, denn sein Vaterland blieb ihm durch den Haß des damals allmächtigen Herzogs von Burgund verschlossen. Er fand Aufnahme bei Herzog Albrecht von Bayern, der ihm das Schloß Rattenberg am Inn zum Aufenthalte anwies; im August desselben Jahres schrieb er von Neuburg a. d. Donau an seine Brüder. In dieser Zurückgezogenheit suchte und fand er Trost bei theologischen Studien, deren Resultate er in prosaischer und poetischer Form niederschrieb. Wir haben aus dieser Zeit seine „Josephina" (IV, 743), eine anmuthige Kindheitsgeschichte Jesu in Hexametern, seinen „Trost der Theologie" (I, 125) und die „Apologie seines Verhaltens zu Konstanz" (II, 392). Die inhaltsreiche Schrift „Trost der Theologie" in dialogischer Form schließt sich formell theilweise an die ähnliche von Boethius De consolatione philosophiae an und will da beginnen, wo der Trost der Philosophie zu Ende gegangen. Sie behandelt in vier Büchern den vierfachen Trost: per spem in contemplatione divini judicii; per scripturam in revelatione regiminis mundi; per patientiam in zeli moderatione; per doctrinam in conscientiae serenatione. Während des Aufenthaltes in Bayern erhielt Gerson eine Einladung des Herzogs Friedrich von Oesterreich und folgte ihr im Herbste 1418. Ueber seinen Aufenthalt in Oesterreich ist jedoch nichts Anderes bekannt, als daß er einige Zeit in der Abtei Melk verweilt haben soll. Der Herzog hatte ihm eine Professur an der Universität Wien zugedacht, allein Gerson sehnte sich in sein Vaterland zurück, wohin ihm der Weg nach Ermordung des Herzogs von Burgund (10. September 1419) wieder offen stand. Nach Paris wollte der Kanzler jedoch nicht mehr gehen, sondern zog sich nach Lyon zurück, wo einer seiner Brüder Prior des Cölestinerconvents war, und wo er durch die Freundlichkeit des dortigen Erzbischofs in einer Zelle des Collegiatstiftes St. Paul Aufnahme fand, um daselbst in stiller Einsamkeit seine Tage zu beschließen. Auch der Dauphin hatte ihm eine Unterstützung von 200 Livres zustellen lassen. Hier hatte er nun die früher oft gewünschte Stille des beschaulichen Lebens gefunden, und in dieser fast völligen Zurückgezogenheit genoß er „einen Frieden und eine Freudigkeit der Seele, wie sie ihm bisher nie zu Theil geworden sei, ja selbst seinen Geist fühle er lichter und leichter zur Arbeit". Wirklich gehören die zehn Jahre seines Aufenthaltes zu Lyon zu den fruchtbarsten seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Gegen vierzig größere und kleinere Tractate vollendete er hier, die sich über alle Zweige des theologischen Gebietes, namentlich aber über die Mystik verbreiten. Unrichtig dagegen ist, daß er sich hier durch Jugendunterricht den nöthigen Unterhalt erworben habe, und daß die Schrift De parvulis trahendis ad Christum (II, 277) eine Frucht dieser Thätigkeit gewesen sei. Wie der Wortlaut hinlänglich zeigt, hat er dieselbe als Kanzler verfaßt. Dagegen wandte Gerson in der letzten Zeit seines Lebens noch mehr als früher dem Ordensleben seine Aufmerksamkeit zu. Im Ganzen blieb er aber hierin seinen Grundsätzen treu, wie er sie in seinem Gutachten über die Sätze des Dominicaners Grabow am 3. April 1418 zu Konstanz ausgesprochen hatte (I, 467); es ist ihm das Ordensleben nur ein und zwar nicht einmal ein unbedingt sicheres Mittel für das Streben nach Vollkommenheit. Daß die Imitatio Christi nicht Gerson zum Verfasser habe, wie früher vielfach angenommen wurde, wird nach dem heutigen Stande der Frage kaum nothwendig sein zu erwähnen.

Die letzte Lebenszeit Gersons war fast ausschließlich dem Gebete und der Betrachtung gewidmet, und gegen Ende des Jahres 1428 traf er bereits Anstalten für den Fall seines Todes. Er verfügte über seinen literarischen Nachlaß und stiftete einen Jahrtag für sich in der Kirche des hl. Paulus zu Lyon. In dieser Zeit verfaßte er auch sein Testamentum quotidianum peregrini (III, 762), das mit den Worten schließt: „Das Zeitliche der Welt lassend, kehre der Staub zur Erde zurück, der Geist aber zu Gott, der ihn gab." Nachdem er noch am 9. Juli 1429 seinen Tractat über das Hohe Lied vollendet, starb er betend am 12. Juli in seinem 66. Lebensjahre. Seine letzte Ruhestätte fand der große Kanzler in der mit St. Paul zusammenhängenden Kirche des hl. Laurentius; sein Grabmal schmückten die von ihm oft gebrauchten Worte: „Thuet Buße und glaubet dem Evangelium"; die Bevölkerung von Lyon aber verehrte ihn als heilig. (S. Johannes Charlierus de Gerson in tumulo gloriosus, Lugd. 1643, bei Dupin I, Einl. S. 188.)

Die erste Gesammtausgabe der Werke Gersons, von denen im Laufe des 15. Jahrhunderts zahlreiche Separatausgaben erschienen, besorgte 1483 Johann Kölhoff zu Köln in vier Foliobänden; 1488 folgte eine zweite zu Straßburg, durch

Geiler von Kaisersberg besorgt, in drei Foliobänden, denen Wimpheling 1502 einen vierten Band beifügte. Von da an erschien im 15. und 16. Jahrhundert noch eine ganze Reihe von Ausgaben, die aber alle mehr oder weniger unvollständig sind, bis 1706 der Pariser Doctor Dupin eine neue Ausgabe in fünf Bänden besorgte, bis jetzt unbestritten die beste und vollständigste, wenn auch keineswegs fehlerfrei. Der erste Band enthält die dogmatischen Werke, der zweite die über Kirche und Disciplin, der dritte die moralischen, der vierte die exegetischen und vermischten Schriften, endlich der fünfte die sogen. Gersoniana. Noch zahlreicher als die Ausgaben ist die **Literatur** über Gerson. Eine ziemlich erschöpfende, wenn auch nicht vollständige Zusammenstellung derselben findet sich bei Chevalier, Répertoire; weitaus das Beste aber, was über Gerson geschrieben wurde, ist die Monographie von Schwab, Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris, Würzburg 1858. [Knöpfler.]

Gersonides Levi, auch Rabbi Leo von Baniolas oder Bagnols genannt, berühmter jüdischer Gelehrter, ward 1288 in der Stadt Languedoc's, von welcher er den Beinamen trägt, geboren und starb 1370 zu Perpignan. Er war ein Enkel des großen Moses Ben Nachman und hatte auch dessen Sinn für philosophische und theologische Studien geerbt. Er beschäftigte sich besonders mit dem Studium der Schriften von Aristoteles und Averroes und hinterließ außer einer Anzahl eigener philosophischen Abhandlungen, welche meist ungedruckt geblieben sind, rabbinische Commentare zu fast sämmtlichen Büchern des A. T., welche theils einzeln, theils in den rabbinischen Bibeln erschienen sind. Das Nähere über diese Schriften findet sich bei G. B. de Rossi, Dizion. stor. degli ant. Ebrei I, 126 sq. [Kaulen.]

Gertrud (Trutha), **die hl.**, auch die Große genannt, Benedictinernonne des 13. Jahrhunderts, ist eine der lieblichsten Erscheinungen des Mittelalters und wird für alle Zeiten durch ihre Schriften eine Lehrerin des innern Lebens bleiben. Sie war am 6. Januar 1256 geboren und ward mit fünf Jahren schon dem Kloster der Benedictinerinnen zu Helpede bei Eisleben übergeben. Dieß war eine Stiftung des Grafen Burkhard von Mansfeld, welche 1229 zu Mansfeld selbst errichtet, 1234 aber wegen unpassender Lage nach Rodersdorf übertragen und 1258 nach Helpede (Helfta) verlegt worden war. Hier ward die zweite Äbtissin der klösterlichen Gemeinde, Gertrud von Hackeborn (s. d. Art.), Gertruds neue Mutter, und deren leibliche Schwester, die hl. Mechtild, ihre Lehrerin. Die Gleichheit des Namens hat bewirkt, daß irrthümlicher Weise die hl. Gertrud selbst oft als Äbtissin des Klosters Helpede betrachtet und die hl. Mechtild als ihre leibliche Schwester bezeichnet wird; sie hat vielmehr nie eine bevorzugte Stellung in der Gemeinde eingenommen und war mit der hl. Mechtild nur durch eine vertraute, aus gleicher Begnadigung hervorgehende Freundschaft verbunden. Nach Sitte der Zeit ward Gertrud sorgfältig in allem unterrichtet, was zum Verständniß der heiligen Schrift führen konnte, und so erlangte sie außer der Kenntniß des Lateinischen einen nicht gewöhnlichen Grad wissenschaftlicher Bildung, den sie besonders durch ihre Belesenheit in den Werken der hll. Augustinus und Bernard an den Tag legte. Von äußeren Erlebnissen ist sehr wenig über sie bekannt, hauptsächlich deßwegen, weil ihr Leben ganz in der Abgeschiedenheit des Klosters, lange Jahre nur unter beständiger Krankheit, verfloß. Die Hauptereignisse, welche die spätere Hälfte ihres Lebens bewegten, waren der freventliche Einbruch und das gotteslästerliche Gebahren eines Grafen Gebhard von Mansfeld in die Clausur am Charfreitag 1284, bei dem die Klosterfrauen wunderbar beschützt wurden, und für den er selbst excommunicirt und bald nachher durch ein Gottesgericht hinweggerafft wurde; dann die Kriegsunruhen nach der Wahl Adolphs von Nassau und vor Allem das ungerechte Interdict, welches das Domcapitel zu Halberstadt sede vacante 1295 über das Kloster wegen behaupteten ungerechten Besitzes verhängte. Neben diesen spärlichen Zügen, welche die Zustände des 13. Jahrhunderts reflectiren, ist uns ein desto reicheres Bild von dem wunderbaren innern Leben der Heiligen erhalten, welches auf ihren eigenen Mittheilungen beruht. Gertrud war durch ein ungemein kindliches und demüthiges Wesen für außerordentliche Gnadenwirkungen befähigt und erlangte dieselben durch die zarte Liebe, welche sie dem Heiland von frühester Jugend an bewahrte. Als sie 25 Jahre alt war, im J. 1281, erschien ihr zuerst der Heiland und erschloß ihr die Geheimnisse der mystischen Vereinigung mit ihm, welche ihr vorher unbekannt geblieben waren, und von diesem Augenblick an bis zu ihrem Tode (1302, nach Preger 1311) verlor sie nie mehr, elf Tage einer Prüfung ausgenommen, das klare Bewußtsein von der persönlichen Nähe Jesu Christi. Während sie seitdem der äußersten körperlichen Schwäche verfiel und nur wie durch ein Wunder ihr leibliches Dasein fortsetzte, begann ihr reicher und tiefer Geist ein immer wunderbareres Gnadenleben durch die Wirkung ihres göttlichen Bräutigams, der bald ihrem äußern, bald nur ihrem innern Auge überall sichtbar war und belehrend, erleuchtend, ermunternd, kosend ihre Seele zur höchsten Vollkommenheit erzog. Dieses zarte Verhältniß ist am besten durch die Aeußerung des Heilands gegen die hl. Mechtild dargestellt, sie möge ihn entweder im Tabernakel oder im Herzen Gertruds suchen. Das geheimnißvolle Liebesleben der einen unschuldigen Seele sollte indeß der ganzen Kirche seine Früchte tragen; daher erhielt Gertrud vom Herrn Befehl, die ihr zu Theil gewordenen Gnadenerweisungen niederzuschreiben. So große Ueberwindung ihr dieß auch kostete, so schrieb sie doch vom Februar bis zum April 1290 in

deutscher Sprache nieder, was der Herr bis dahin an ihr gethan hatte. Diese Aufzeichnung bildet jetzt, in's Lateinische übersetzt, das zweite Buch in dem unten zu nennenden Legatus divinae pietatis. Zwölf Jahre später erhielt sie neuen Befehl, die ihr von Gott gegebenen Belehrungen und Erleuchtungen für Andere bekannt zu machen, und da sie wegen äußerster Schwäche die Niederschrift selbst nicht mehr bewirken konnte, mußte sie trotz wiederholter Bitte, es unterlassen zu dürfen, ihre inneren Erlebnisse einer vertrauten Schwester dictiren. So entstanden drei weitere Bücher des genannten Werkes, wie es scheint, ebenfalls in deutscher Sprache, und zu den vier vorhandenen ward dann von einer der gleichzeitigen Schwestern zu Helpede als erstes Buch eine Darstellung der mannigfachen Tugenden Gertruds hinzugefügt, welche ein ungemein liebliches und gewinnendes Gesammtbild ihrer wunderbaren Persönlichkeit bildet. Der Charakter jener Mittheilungen ist trotz theologischer Tiefe und dichterischer Erhabenheit dennoch eine überraschende Einfachheit und Klarheit, so daß sie auch dem ungeübtesten Verstand einleuchten und, was mehr ist, bei jedem äußern oder innern Stande in's Leben umgesetzt werden können. Das Buch ward von bedeutenden theologischen Auctoritäten geprüft und mit Bewunderung gelesen, und man kann sagen, daß es durch allgemeine Zustimmung der ganzen Kirche approbirt wurde, bis es bei der Heiligsprechung Gertruds im J. 1677 auch die förmliche Gutheißung der Kirche erhielt. Welche Antriebe zur Gottesliebe und Andacht aus demselben gewonnen werden, kann nur die eigene Lesung ganz klar machen; der bekannte Abt Blosius gesteht, es in jedem Jahre zwölfmal gelesen zu haben. Leider ist es seit dem 16. Jahrhundert nur noch in lateinischer Uebersetzung vorhanden, welche jedenfalls die ursprüngliche Zartheit und Einfalt des Ausdrucks in etwa beeinträchtigt hat. Die ältesten Handschriften davon liegen auf der Kaiserlichen Bibliothek zu Wien (Manuscr. Nr. 4224, aus dem 15. Jahrhundert) und in der städtischen Bibliothek zu Mainz (ebenfalls aus dem Ende des 15. Jahrhunderts). Die erste gedruckte Ausgabe erschien schon 1505 zu Leipzig durch Fr. Paul von Weide deutsch, leider unvollständig. Eine vollständige Ausgabe lieferte zuerst der Karthäuser Johannes von Landsberg oder Lansperg zu Köln 1536 unter dem Titel Insinuationum divinae pietatis libri quinque ... post ducentos quinquaginta annos quibus ferme latuerunt, nunc primum in lucem editi. Sie bildet die Grundlage von einer Reihe lateinischer Ausgaben und italienischer, spanischer, vlämischer, französischer und deutscher Uebersetzungen, welche in der letzten Ausgabe, dem ersten Bande der Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae, op. Solesmensium O. S. B. Monachorum, Paris. 1875, Praef. XLVI—LV, aufgezählt und beschrieben sind. Es kommt noch hinzu: Sintzel, Gertrudis, der heiligen Jungfrau und Abtissin vom Orden des hl. Benedict, Leben und Offenbarungen, 2 Bde., 2. Aufl., Regensburg 1876. Die ebengenannte Solesmer Ausgabe hat auch den richtigen Titel Legatus divinae pietatis, der im Prologus desselben aus dem Munde des Heilandes angeführt wird, wiederhergestellt. Nach ihr erschien eine deutsche Uebersetzung von Weißbrodt, Der hl. Gertrud der Großen Gesandter der göttlichen Liebe, 2 Bde., Freiburg 1876. Außerdem gibt es von der hl. Gertrud noch eine Sammlung von Gebeten oder Geistesübungen unter dem Titel Exercitia spiritualia, welche die Seele der Vereinigung mit Gott entgegenführen sollen. Sie wurden zuerst von Johannes von Landsberg als Anhang des oben genannten Buches herausgegeben, in's Deutsche übersetzt von Sintzel (s. o.) und von P. Wolter (2. A., Rgsb. 1871); der Text erschien kritisch revidirt in der angegebenen Solesmer Ausgabe. [Kaulen.]

Gertrud, die sel., Abtissin des Klosters Aldenburg a. d. Lahn, war die dritte und jüngste Tochter des Landgrafen Ludwig VI. von Hessen und Thüringen und der hl. Elisabeth. Noch jung an Jahren, aber erfüllt von tiefer Religiösität, verachtete sie allen Weltglanz und sehnte sich nur nach der Stille der Klosterzelle, weßhalb ihre Mutter barfuß, wie es heißt, sie von Marburg nach dem fünf Stunden entfernten Prämonstratenser-Frauenkloster Aldenburg bei Wetzlar brachte. Hier reifte sie in der Genossenschaft gleichgesinnter Edeltöchter frühe zu einer ausgezeichneten Klosterfrau heran, so daß sie schon 1248 in ihrem 21. Jahre als Oberin erwählt und bestätigt wurde. Gertrud lebte nur für Gott und ihren heiligen Beruf; sie war ein treues Abbild von den Tugenden ihrer großen heiligen Mutter. Mit dem ihr zugefallenen Erbgute ihres Oheims, des Markgrafen von Meißen, erbaute sie zu Aldenburg zu Ehren der seligsten Gottesmutter und des hl. Michael eine neue Klosterkirche in frühgotischem Stile, die im J. 1267 eingeweiht wurde. Diesem prachtvollen Gotteshause, das noch heute erhalten ist, fügte sie ein umfangreiches Armenhaus hinzu, dessen Obsorge sie selbst übernahm, um sich desto mehr für den Nächsten aufzuopfern. Wie in ihrem Kloster, so war ihr auch im Armenhause kein Dienst zu gering, den sie nicht selbst verrichtet hätte. Ihr Leben war ein strenges Bußleben: durch Kasteiung und Fasten züchtigte sie ihren Leib und schlief die ganze Fastenzeit hindurch auf Stroh, in der Charwoche aber auf einem harten Brett. Als Papst Urban IV. den Kreuzzug gegen die Saracenen predigen ließ, da nahm auch sie mit ihren Klosterjungfrauen das Kreuz und ließ sich in die Liste der Kreuzfahrer, die in Thüringen dem päpstlichen Rufe folgten, einschreiben, indem sie mit ihrem ganzen Kloster durch Bußübung und Gebet mitzukämpfen versprach. Mit päpstlicher Genehmigung führte sie schon im J. 1270 das Frohnleichnamsfest in ihrem Kloster ein und feierte es mit höchster Pracht. Manche Wunder werden in ihrer Lebens-

geschichte erzählt; insbesondere erfreute sie sich der Gnade, die erbittertsten Gegner mit einander zu versöhnen. Auch die Gabe der Prophezeiung war ihr gegeben. Sie starb am 15. August 1297 im Alter von 70 Jahren, nachdem sie ihr Kloster 49 Jahre ruhmvoll regiert hatte. Im J. 1348 genehmigte Papst Clemens VI. dem Kloster Aldenburg die kirchliche Verehrung derselben, um welche schon früher Kaiser Ludwig der Bayer angehalten hatte, und gewährte für ihr Fest einen Ablaß. Noch heute ist ihr Grab in Aldenburg unverletzt erhalten; auch zeigt man dort noch einige kostbare Reliquien ihrer heiligen Mutter, die sie selbst mit frommer Sorgfalt gesammelt hatte. Eine prächtige und figurenreiche Leinenstickerei, welche heute zu Braunfels im Museum des Fürsten zu Solms-Braunfels aufbewahrt wird, gehört ihrem Kloster und wahrscheinlich auch ihrer Zeit an (Jahrb. des Ver. von Alterthumsfr. im Rheinland LXXIX, 260). (Lect. breviar. Ord. Praemonstr. ad XIII. Aug.; Bolland. Aug. III, 142—143; J. Chr. van der Sterre, Natal. SS. Ord. Praemonstr., Antw. 1625.) [Kessel.]

Gertrud von Hackeborn, Äbtissin im Benedictinerinnenkloster Helpede, leibliche Schwester der hl. Mechtild, war 1232 aus dem thüringischen Freiherrngeschlecht ihres Namens in der Nähe von Halberstadt geboren und trat frühzeitig in das Benedictinerinnenkloster zu Rodersdorf, welches sie dann 1258 nach dem günstiger gelegenen Helpede verlegte. Sie erwarb sich die Liebe und Achtung ihrer Schwestern in solchem Grade, daß sie schon 1251, obwohl erst 19 Jahre alt, zur Äbtissin gewählt wurde. Ihr Amt verwaltete sie 40 Jahre lang bis 1291 in der vollkommensten Weise, und das Bild ihrer Wirksamkeit, welches die hl. Mechtild in dem Liber specialis gratiae VI, 1 mit einfachen Zügen entworfen hat, zeigt das Ideal einer Klosterfrau verwirklicht. Dieses Bild ist von kirchenhistorischem Interesse, weil es erkennen läßt, was man in den Klöstern des Mittelalters erstrebte und erreichte. Trotz ihrer Jugend ward Gertrud von allen Schwestern wie eine Mutter verehrt und geliebt, weil ihre ganze Erscheinung das Bild vollendeter Tugend war. Aus allem, was sie sprach und that, leuchtete einfache, ungekünstelte Demuth hervor; jede Arbeit, auch die niedrigste bis zum Scheuern und Waschen hinab, theilte sie mit ihren Schwestern; besonders unangenehme Beschäftigungen übernahm sie allein, bis ihr Beispiel Andere beschämte und zur Ablösung antrieb. Die Armut liebte sie über Alles und suchte alles Ueberflüssige bei sich wie bei ihren Untergebenen zu beseitigen. Für die Kranken war sie mütterlich besorgt, so daß sie auch unter den dringendsten Beschäftigungen Tag für Tag jede einzelne besuchte, sich nach ihren Bedürfnissen erkundigte und ihr mit eigenen Händen einen Dienst zu erweisen oder eine Erquickung zu bereiten suchte. Noch als sie im Alter selbst von Krankheit gebrochen war, ließ sie sich zu ihren kranken Schwestern tragen, und da sie nicht mehr sprechen konnte, drückte sie ihre Liebe und Theilnahme so herzlich durch Blick und Zeichen aus, daß die Kranken sich der Thränen nicht enthalten konnten. Sie war jederzeit allen Klosterbewohnern zugänglich und erzeigte sich einer jeden so mütterlich, daß jede sich am meisten von ihr geliebt glaubte; nie ward es jemandem bemerklich, daß sie eine Schwester und nahe Verwandte im Kloster hatte. Die Sanftmuth und Güte war ihr so in's Herz gewachsen, daß sie auch nach dem strengsten Verweis die Getadelten ebenso freundlich aufnahm und anredete, als hätten sie nie gefehlt. Es gab keine auch noch so junge Schwester, die ihr nicht zuversichtlich alles, was in ihr vorging, anvertraut hätte. Nie erschien sie ohne bestimmte Ursache gemessen gegen jemanden, und keine Schwester wußte sich zu erinnern, daß sie je von ihr verletzt worden wäre; noch in ihrer letzten schweren Krankheit war sie so geduldig und heiter, daß alle, welche sie besuchten oder pflegten, beglückt von ihr schieden. Die heilige Schrift war ihr größter Herzensschatz; sie verwandte darauf jeden Augenblick, den sie sich abmüßigen konnte, und drang auch bei ihren Schwestern darauf, sie fleißig zu lesen und auswendig zu lernen. Jedes gute Buch, das sie erreichen konnte, kaufte sie oder ließ es von ihren Schwestern abschreiben. Mit größter Sorgfalt wachte sie darüber, daß die jungen Schwestern und die dem Kloster anvertrauten Mädchen in Sprachen und Wissenschaften unterrichtet wurden, und pflegte zu sagen: „Wenn das wissenschaftliche Studium aufhört, versteht man die heilige Schrift nicht mehr, und dann hat das Ordensleben ein Ende.“ Auch solchen, welche keine Vorbildung mitbrachten, bestellte sie Lehrerinnen und nöthigte sie, das Fehlende einzubringen. Im Gebet war sie unermüdlich, und selten betete sie ohne Thränen. Sie war dabei so gesammelt, daß keine Unterbrechung sie stören konnte; ward sie aus dem Chore an's Sprechgitter oder zu einem Geschäfte gerufen, so war sie bei der Rückkehr augenblicklich wieder in die tiefste Andacht versunken. Im hohen Alter, als die Krankheit ihr den Gebrauch der Sinne und der Sprache genommen hatte, flossen bei der heiligen Communion ihre Thränen noch eben so reichlich, wie bei dem täglichen Empfang des heiligen Sacraments während ihrer gesunden Tage. Wenn dann die Schwestern ihr von Gott und seinen Geheimnissen sprachen, leuchtete ihr erstorbenes Angesicht wieder auf, und die reinste Freude strahlte aus ihren welken Zügen. Die Messe und die Tagzeiten versäumte sie nie, und wenn sie in ihrer Krankheit eingeschlafen war, weckte sie das erste Zeichen zu den Horen, damit sie wenigstens geistig sich mit ihren Schwestern vereinigen konnte. Ihre Herzensreinheit hatte sie von zartester Jugend an bewahrt und litt auch nicht das geringste Wort, das derselben hätte Eintrag thun können. „Kurz,“ sagt die Heilige, der wir diese Züge verdanken, „Tugend, Wissenschaft, ächter Ordensgeist leuchtete aus ihr wie

aus einem Spiegel; sie war, wie keine Andere, gegen Gott andächtig und innig, gegen den Nächsten mild und besorgt, gegen sich selbst demüthig und abgetödtet, unter Kindern heiter und herablassend, unter jüngeren Schwestern heiligmäßig und erbaulich, unter älteren verständig und liebreich. Nie war sie müßig; immer fand man sie entweder betend, oder unterrichtend, oder lesend, oder mit den Händen arbeitend." Unter einer solchen Oberin blühte das Kloster wie ein Garten Gottes; ihre heilige Schwester Mechtild, die mit ihr gleichnamige hl. Gertrud, die spät als Beguine eingetretene Mechtild von Magdeburg (s. d. Art.) legten durch ihre gottinnigen Schriften an den Tag, was sie unter einer solchen Meisterin gewonnen hatten, und außer diesen gab es noch manche Schwestern im Kloster, denen die übernatürliche Gnadenleitung nicht fremd war. Die Wissenschaft hielt mit der Heiligkeit gleichen Schritt; aus den Händen der Schwestern gingen kostbare Handschriften hervor, und Schwester Elisabeth von Mansfeld schmückte dieselben mit Miniaturen von unerreichter Schönheit. So blieb das Kloster für lange Jahre eine Heimstätte ächter Bildung. Nachdem die gute Mutter 40 Jahre lang ihr Amt verwaltet, ward sie bei zunehmender Corpulenz vom Schlage getroffen und endete nach siebenmonatlichem Leiden ihr tugendreiches Leben im J. 1292. (Vgl. Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae I, Paris. 1875, Praef.) [Kaulen.]

Gertrud, die hl., Äbtissin zu Nivelles in Süd-Brabant, Tochter Pipins von Landen und Itta's, erhielt von ihren Eltern eine gebildete und fromme Erziehung und faßte schon im zarten Alter den Entschluß, in gottgeweihter Jungfräulichkeit zu verharren. Als daher einst ihr Vater den König Dagobert und den Sohn des Herzogs von Austrasien zu Tische geladen, und der junge Mann bei dieser Gelegenheit mit Beistimmung Pipins und Dagoberts um Gertrudens Hand anhielt, gab Gertrud die entschlossene Antwort: „Weder ihn noch irgend einen andern Bräutigam will ich haben außer Christus!" Auf Zureden des heiligen Bischofs Amandus von Maastricht (s. d. A.) stiftete Itta nach Pipins Tod ein Nonnen- und Mannskloster zu Nivelles und setzte ihre Tochter Gertrud zur Äbtissin ein. Die junge Äbtissin erfüllte ihr Amt zum eigenen und der ihr Anvertrauten Heile mit großem Eifer. Man sah an ihr alle Tugenden leuchten, die Liebe Gottes, den Eifer für das Haus Gottes (erga vasa ecclesiastica summo studio pastoralem habebat curam), die Andacht, die Keuschheit, strenges Fasten, außerordentliche Mildthätigkeit gegen Arme, Reisende und Gefangene, denen sie täglich Nahrung reichen ließ, zarte Fürsorge für die kranken und alten Mitglieder des Klosters. Hierzu schöpfte sie die belebende und erhaltende Kraft aus der mit großem Fleiß gepflegten Lesung der heiligen Schrift und anderer frommen Bücher und leitete dazu auch ihre Untergebenen an; in dieser Beziehung berichtet ihr Biograph: Ita exitus rei patuit in illa, ut paene omnem bibliothecam divinae legis memoriae reconderet et obscura allegoriae mysteria Spiritu Sancto revelante aperte auditoribus aperiret. In jenem Kloster bestand eines der ältesten Xenodochien (Gasthäuser) auf niederländischem Boden. Gertrud veranlaßte ebenfalls den Bau eines Gasthauses (monasterium ad peregrinorum hospitium) zu Fosses (Provinz Namur), indem sie den angelsächsischen Sendboten S. Foilan und dessen Bruder Ultom ein Landgut schenkte. Nach dem Tode ihrer Mutter, welche ihr bei der Leitung des Klosters Hilfe geleistet hatte, überließ sie die Besorgung des Mannsklosters einigen redlichen Männern und theilte die des Nonnenklosters mit einigen erprobten Schwestern, und als sie einige Jahre darauf in Folge zu vielen Fastens und Nachtwachens sehr an Kräften abnahm, gab sie ihr Amt als Äbtissin an ihre Nichte Wilfetrud ab. Sie starb, erst 33 Jahre alt, am 17. März 659 und wurde in der von ihr selbst schon lange zubereiteten cisterna, angethan mit einem groben Schleier und mit dem Cilicium, das sie getragen, begraben. Ihr Biograph, ein Mönch von Nivelles und Augenzeuge ihres Lebens und Wirkens, erzählt, als er die Todte, in ihrer Zelle liegend, besucht habe, seien er und seine Gefährten von himmlischem Wohlgeruch angeduftet worden. Nach ihrem Tod führte Wilfetrud im Geiste Gertruds die Leitung des Klosters fort; unter ihr wurde die arme Lagerstätte, worauf Gertrud starb, als eine kostbare Reliquie in der Kirche ausgestellt. Wilfetruds Nachfolgerin Agnes erbaute Gertrud zu Ehren eine Basilika. Im 11. Jahrhundert wurden auf kaiserlichen Befehl Kloster und Gasthaus vollständig getrennt; im 12. Jahrhundert wurde aus dem Kloster Nivelles ein Stift von adeligen Canonissinnen und Canonikern (s. Mabill. Acta ss. Ord. S. B. Saec. II. praefat. n. 31 etc.). (Vgl. Boll. Mart. II, 592 sq.; Mabillon l. c. 462 sq.; Ghesquière, Acta SS. Belgii, III, 141 sq.; Tarlier et Wauters, Histoire des communes belges I, 155 ss.; P. Alberdingk Thijm, De Gestichten van liefdadigheid in België, Leuven 1883, 35 ss. 94 ss.) [Schrödl.]

Gertrud von Oosten, die sel., stigmatisirte Beguine, wurde geboren zu Voorburg, einem holländischen Dorfe zwischen 's Gravenhage und Delft, gegen das Jahr 1320 und war von Jugend auf eine fromme tugendsame Jungfrau. Da ihre Eltern dürftig waren, kam sie frühe nach Delft, um als Magd bei fremden Leuten ihr Brod zu verdienen. Als solche verkehrte sie häufig im dortigen Armenhause, um in den Armen und Kranken ihrem lieben Heilande zu dienen. Hierauf verlobte sie sich mit einem Jünglinge; dieser verließ sie aber vor der Heirat und ehelichte eine Andere, was sie zu dem Entschlusse veranlaßte, fortan auf jede irdische Vermählung zu verzichten und sich Gott dem Herrn zu weihen. Daher suchte sie zu Delft

die Aufnahme in's Beguinenkloster nach und erhielt sie. Als Klosterschwester verband sie mit mildem Ernste die hingebendste Opferwilligkeit und Geselligkeit und führte ein exemplarisch frommes Leben, Gebet, Abtödtung ihres Willens, strenge Bußübungen, Betrachtung und Verehrung des leidenden Heilandes, ängstliche Furcht vor jeder, auch der kleinsten Sünde — das waren die Freuden ihres Lebens. Die Zeit vom Jahre 1336—1350 war für Holland, Deutschland, Ungarn, Polen und viele andere Theile Europa's eine bedrängnißvolle; böse Krankheiten, Pest, Theurung, Erdbeben herrschten und hatten fast überall große Armut im Gefolge. Auch Gertrud mußte betteln gehen, was sie zur Verdemüthigung ihrer selbst gerne that; die Bettelwege benutzte sie zugleich, um die Leute zur Buße und zu einem wahrhaft religiösen Leben anzuspornen. Schon damals erfreute sie sich ungewöhnlicher Gnaden, lebte wochenlang ohne Speise, erkannte sofort jede teuflische Versuchung, ward oft im Gebete entzückt und von der Erde emporgehoben, zerfloß in Thränen beim Anblick eines Crucifixes und empfand tief in ihrer Seele die Schmerzen des leidenden Heilandes. Der größten Gnade des Himmels aber wurde sie in der Pfingstnacht des Jahres 1340 gewürdigt, als sie in ihrem Kämmerchen vor einem Crucifix betend sich in die Leiden des göttlichen Heilandes versenkte: sie fühlte sich plötzlich mit den Wundmalen des Herrn bezeichnet. Schon ein Jahr vorher, wo sie ihrer Gewohnheit gemäß die Zeit von Weihnachten bis Mariä-Lichtmeß mit Betrachtung und Verehrung des göttlichen Kindes und der jungfräulichen Gottesmutter zubrachte, hatten sich an ihrem Körper merkwürdige Zeichen übernatürlicher Gnadenwirkung kundgegeben; eine fromme Nonne, Namens Lielta, hatte ihr vorhergesagt, daß der göttliche Heiland sie der Theilnahme an seinen Wunden und Schmerzen würdigen werde, was sie aber nicht glauben wollte. Jetzt, da die volle Stigmatisirung bei ihr eingetreten war (vgl. darüber Görres, Mystik II, 437) und sie aus allen Wunden blutete, rief sie die Beguine Dewerdis zu sich und theilte ihr die Sache mit. Diese sah das Wunder und verkündete es, den barmherzigen Gott lobpreisend, allen Mitschwestern. Auch ohne dieß konnte dasselbe nicht verborgen bleiben; denn es wiederholte sich lange Zeit und zwar siebenmal täglich, je nach den canonischen Tageszeiten, während dessen die Leidende verzückt wurde und jede Sinnesthätigkeit in ihr zu stocken schien. Bald darauf sprach ganz Delft von der stigmatisirten Beguine; jeder wollte sie sehen. Da ihr aber durch diesen Zulauf des Volkes viele Beschwerde erwuchs, so zwar, daß sie kaum mehr ihren geistlichen Uebungen obliegen konnte, so bat sie den Herrn um Wegnahme der Wundmale, und sie erhielt, was sie begehrte. Fortan floß kein Blut mehr aus den Malen, aber die Narben blieben; auch hörte die Süßigkeit des Gefühls auf, welches sie jedesmal empfand, sobald die Blutung eintrat. In der Folge regte sich nicht selten in ihr das Verlangen nach Wiederherstellung der Wundmale; aber ihr Gebet um dieselben hatte keinen Erfolg. Gertrud besaß auch die Gabe der Prophezeiung, wofür ihre älteste Biographie, die wahrscheinlich noch in's 14. Jahrhundert zurückreicht, einige interessante Belege anführt. Ihr Beiname van Oosten wird in allen älteren Quellen von ihrem Lieblingsliede: Het daget in den Oosten, hergeleitet. Sie starb auf Dreikönigentag 1358 und wurde auf dem Kirchhofe der alten St.-Hippolyti-Kirche zu Delft, dicht am Thurme, begraben. Molanus berichtet, daß es zu seiner Zeit in Delft Brauch gewesen, das Crucifix, vor welchem Gertrud betend die Wundmale des Herrn empfangen hat, an ihrem Todestage auf den Altar zu stellen und zu verehren. (Vgl. Bolland. Januar. I, 348—353; Additam. ad Martyrolog. Usuardi, ed. Carthus. a. 1515; Joan. Gerbrandi a Leydis, Chron. belg. lib. 28, c. 4; lib. 29, c. 9; Molani Natales SS. Belgii ad d. 6. Januar. Ein holländisches Leven van de H. Gertrudis van Oosten, Maghet veröffentlichte Alberdingk-Thijm in Verspreide Verhalen in Prosa I, 54—60, Amsterdam 1879; das schöne Lied Het daget in den Oosten theilt Hoffmann von Fallersleben in seinen Horae belgicae mit, deßgleichen, um eine Strophe vermehrt, Willems in seinen Oude Vlaemsche Liederen.) [Kessel.]

Gervasius, Benedictinermönch zu Canterbury, Chronist, wurde um 1140 wahrscheinlich in der Grafschaft Kent geboren und erhielt den 16. Februar 1163 das Ordenskleid im Christuskloster zu Canterbury, dessen Mönche das Capitel des Erzbischofes bildeten; davon trägt er zum Unterschiede von anderen Schriftstellern gleichen Namens den Beinamen Cantuariensis oder Dorobernensis. Am 30. December 1170 half er eigenhändig den Leichnam des Erzbischofs Thomas Becket, der Tags zuvor in der Christuskirche von Rittern des Königs erschlagen worden war, ehrenvoll bestatten. Seine Gelehrsamkeit und Entschiedenheit machten ihn fähig, höhere Aemter im Capitel zu verwalten, am längsten wohl das Amt eines Custos und Archivars. Am 5. September 1174 sah er das Gotteshaus in Asche sinken; er beschrieb hernach das Unglück in seinem Tractatus de combustione et reparatione Cantuariensis ecclesiae. Seine Gewandtheit und Urkundenkenntniß zeigte er besonders im Streite gegen den Bischof Baldwin von Worcester (Vigornia), der 1184 dem Capitel für die Wahl zum Erzbischof aufgedrungen wurde und dessen Rechte nicht achten wollte, sowie in den Schriften gegen das benachbarte Kloster St. Augustin und dessen Abt Roger. Es erschienen damals von ihm: Imaginatio contra Baldewinum archiepiscopum; Replicatio Baldew. archiep.; Imag. contra Rogerum abbatem; Imag. causae pro abbate; Imag. contra monachos Cantuar. ecclesiae. Ende 1186 war er unter denjenigen Mönchen des Capitels, welche dem Erzbischofe ankündigten, das Capitel werde sich gegen ihn

nach Rom wenden; aber am 8. November 1189 führte er eine Deputation des Capitels zu König Richard I., um ihm zu melden, daß es sich dem Entschlusse des Fürsten füge. Als Baldwin am 19. Nov. 1190 im heiligen Lande mit Tod abgegangen war, gab es wieder lange Verhandlungen, indem Richard den Erzbischof Carus von Monreale zur Wahl vorschlug. Erst nach des Königs Rückkehr aus der Gefangenschaft konnte (Ende Mai 1193) Bischof Hubert von Salisbury gewählt werden; ihm trug Gervasius bei seinem Einzuge in die Metropole (3. November 1193) als Custos das Kreuz voran und hielt die Begrüßung. Darauf bekam er mehr Muße für literarische Arbeit; er schrieb zunächst eine größere Chronica bis 1199, worin er außer anderem reichen Material auch seine früheren Werkchen benutzte; ein zweiter Theil davon, den er ankündete, ist entweder nicht erschienen oder nicht mehr vorhanden. Zugleich sammelte er alle Briefe, welche in Angelegenheit der Kirche und des Erzstuhls von Canterbury zwischen 1185 und 1200 geschrieben worden waren (Epistolae Cantuar. ed. W. Stubbs 1865, im 2. Band der Chroniken Richards I.). Hierauf verfaßte er eine kleinere Chronik, die Gesta Regum, welche von seiner Hand wohl nur bis 1210, von Anderen aber bis 1300 fortgesetzt wurde. Der nämliche Codex, in welchem dieses Werk sich findet (Nr. 438 zu Cambridge im Colleg Corp. Christi), enthält auch noch von Gervasius' Hand die Actus Pontificum, eine Geschichte der Erzbischöfe von Canterbury bis 1205, und die Mappa mundi, eine vornehmlich kirchliche Geographie von England mit dem (mangelhaften) Verzeichnisse der Erzbisthümer und Bisthümer der lateinischen Kirche. Gervasius war ein ernster Ordensmann, streng kirchlich gesinnt, eifrig für seine Kirche, deren Rechte er als Custos zu erforschen und zu vertheidigen hatte. An den Geschichtschreiber stellt er die Forderung strenger Wahrheitsliebe und guter Lehrbefähigung. In der Zeitrechnung folgt er dem Schotten Marian. Wann sein Tod erfolgte, ist nicht bekannt. Seine historischen Werke gaben theilweise heraus Twysden und Selden unter den 70 Schriftstellern der englischen Geschichte, London 1652, II. Am besten finden sich alle seine historischen Schriften bei W. Stubbs unter den Schriftstellern der britischen Geschichte, II, 1879 und 1880. Einen auf Deutschland bezüglichen Auszug gibt R. Pauli in Mon. Germ. SS. XXVII, 294—315; die auf Frankreich bezüglichen Stücke Bouqué (Delisle), Script. rer. Gall. XIII, 120—142 und XVII, 660—679. (Vgl. Fabricius [Mansi], Bibl. lat. III, 50 sq.) Ziegelbauer (Hist. rei lit. II, 380 u. ö.) nennt ihn irrig auch „Melkelaia" und confundirt ihn mit dem Dichter, Redner, Mathematiker und Philosophen Gervasius, der allerdings auch England um dieselbe Zeit angehörte. [Braunmüller O. S. B.]

Gervasius von Chester, Prämonstratenser, Bischof und Schriftsteller, war um 1160 in England geboren, nach Einigen zu Chester, nach Anderen zu Lincoln, kam frühzeitig zu den Studien nach Paris und erlangte die Würde eines Magisters der Theologie. Nachdem er das Ordenskleid des hl. Norbert genommen, lehrte er mit großem Rufe in der Abtei St. Juste (Bisthum Beauvais) und arbeitete viel als Prediger, sowie als Exeget durch schriftliche Erklärung des Isaias, der kleinen Propheten und der Psalmen. Alle diese Werke scheinen verloren gegangen zu sein. Seit 1195 trat er als Abt von St. Juste in's öffentliche Leben ein und genoß bald bei Fürsten und Gelehrten, bei Bischöfen und am römischen Hofe hohes Ansehen durch seine Gelehrsamkeit und seinen Eifer für die Sache Gottes. Er wurde Kreuzprediger, römischer Pönitentiar und Rathgeber in schwierigen Fragen. Um 1202 erhielt er die Abtei Thenailles und wurde General seines Ordens. Als solcher wohnte er dem Lateranconcil 1215 an und trug viel zur Verbesserung der kirchlichen Disciplin bei. Am 18. Juli 1220 erhielt er die Weihe als Bischof von Séez (Sagia) und regierte sein Bisthum bis zum Tode (28. Dec. 1228). Gegen 137 seiner interessanten Briefe hat 1732 sein Ordensgenosse, Abt C. L. Hugo von St. Peter zu Estivay, herausgegeben. (Vgl. Gall. christ. III, 970; Joan. le Paige, Bibl. Praem. 305. 904; Georg. Roggenburg, Spir. lit. Norbertin. 237; Fabricius, Bibl. lat. III, 51.) — Bisweilen wird er confundirt mit Gervasius von Chichester, einem englischen Priester, der wohl ein älterer Zeitgenosse und auch Exeget war, über den jedoch nichts sonderlich Sicheres gesagt werden kann. (Vgl. Fabricius l. c.) [Braunmüller O. S. B.]

Gervasius, Erzbischof von Reims, wurde um 1008 auf dem Schlosse Du-Loir geboren, erhielt bei seinem mütterlichen Oheime, dem Bischof Avesgaud von Mans, eine treffliche Erziehung und folgte diesem 1036 auf dem bischöflichen Stuhle. Doch konnte er nicht zum ruhigen Besitze gelangen; Graf Gaufried von Anjou hielt ihn sogar sieben Jahre gefangen und beraubte ihn des väterlichen Erbes. Erst als Papst Leo IX. auf der Reimser Synode 1049 (s. Hefele, Conc.-Gesch. IV, 693) den Grafen mit der Excommunication bedrohte, ließ dieser den Bischof wieder los. Letzterer zog zu Herzog Wilhelm von der Normandie, welcher den gelehrten und berühmten Mann nicht nur sehr gern in seinen Rath aufnahm, sondern ihm auch 1055 zum Erzbisthum Reims verhalf. Gervasius salbte 1059 den siebenjährigen Philipp I. zum Könige von Frankreich, wurde selbst Erzkanzler dieses Königreiches und Primas von Gallien. Er stand in den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche und des Staates mit Päpsten und Fürsten in regem Verkehre, gründete viele Kirchen, auch eine an seiner Geburtsstätte, und machte sich um seine Diöcese und weiterhin sehr verdient, obgleich er wegen Härte seines Charakters nicht von Allen geliebt wurde. Er starb am 4. Juli 1067. Briefe und andere Schriftstücke von ihm sind mehrfach veröffentlicht. (Vgl. Migne, PP. lat. CXLIII,

1598 sq.; Fabricius-Mansi III, 51 sq.; SS. rer. Gall. IX—XI.) [Braunmüller O. S. B.]

Gervasius von Tilbury (Tilleberiensis), Marschall im Arelat, Schriftsteller, soll ein Enkel des Königs Heinrich II. von England gewesen sein und vom Schlosse Tilbury in Essex, seiner Geburtsstätte, den Beinamen erhalten haben. Jedenfalls kam er jung an den englischen Hof, genoß bei guter Erziehung ernste wissenschaftliche Bildung, ging mit hohen Fürsten nach Italien, studirte zu Bologna das Kirchenrecht und wurde für kurze Zeit daselbst Magister dieser Wissenschaft. Um 1180 zählte er zu den Clerikern des Reimser Erzbischofs Wilhelm von Champagne, und um 1183 verfaßte er für König Heinrich II. von England ein jetzt verlorenes Buch (Liber facetiarum). Hierauf trat er in den Dienst des Königs Wilhelm II. von Sicilien (gest. 1189); nach dessen Tode zog er nach Arles, wo er eine Verwandte des Erzbischofs Humbert zur Frau nahm und einen anständigen Wohnsitz erhielt. Vielleicht gehören dieser Zeit seine anderen verlorenen Bücher an: De vita B. Virg. et sociorum et de eorum transitu tractatus, und eine poetische Beschreibung der Bäder von Puteoli. Aber ein sonst vielfach ihm zugeschriebenes Buch Dialogus de scaccario regis Anglorum — über den englischen Staatsrath und das Reichskammergericht — hat nach dem Urtheile Stubbs' und F. Liebermanns Richard de Ely (Fitz-Neale = filius Nigelli), der Oberschatzmeister des Königs Richard und spätere Bischof von London (gest. 1198), geschrieben. Als Otto IV. 1198 zum deutschen Könige erwählt war, bestellte er für das Arelat (niederburgundische Königreich) Gervasius zum Marschall; als solcher wohnte er 1209 der Krönung Otto's in Rom bei. Das Amt ließ ihm noch Muße, sich literarisch zu beschäftigen; er verfaßte für den Kaiser zwischen 1210 und 1214 mit großer Belesenheit ein Werk, das den unglücklichen Fürsten belehren, unterhalten und trösten sollte. Man gab dem Buche, welches Gervasius selbst theilweise Mirabilia mundi und Solatium imperatoris nennt, später den Titel: Otia imperialia. Sein erster Theil ist meist historischen, der zweite geographischen, der dritte physikalischen Inhalts. In der Chronologie ist er nicht verlässig, in der Naturkunde sehr fabelreich, gleichwohl interessant. Das Buch wurde viel gelesen und abgeschrieben und hatte schon im 14. Jahrhundert zwei französische Uebersetzungen. Ueber die Handschriften berichtet R. Pauli (und F. Liebermann) bei Pertz (M. G. SS. XXVII, 362 sq.), wo auch Gervasius' wichtigste Lebensmomente und die auf Deutschland bezüglichen Stellen der Otia imperialia zu finden sind (363 bis 394). Die bisher beste Ausgabe ist von Leibniz (Rer. Brunsw. I, Nachträge II). Eine kritische und erläuternde Arbeit über einen großen Theil der Otia imper. hat Liebrecht 1856 geliefert. Die SS. rer. Gall. enthalten die auf Frankreich bezüglichen Stücke, bes. XI, 317 sq. u. XIV, 13 sq. (Vgl. außer Pauli a. a. O. und Gött. gel. Anz. 1882 auch Fabricius-Mansi, Bibl. lat. III, 52 sq.) [Braunmüller O. S. B.]

Gervasius und **Protasius**, die hll., Protomartyrer, sind nächst dem hl. Ambrosius die gefeiertsten Schutzheiligen der Mailänder Kirche. Ueber ihr Leben stehen uns nur sehr spärliche und wenig beglaubigte Nachrichten zu Gebote; ihre Lebensbeschreibungen scheinen zur Zeit des hl. Ambrosius aus den Ueberlieferungen, welche bei Auffindung ihrer Reliquien im Umlaufe waren, zusammengesetzt zu sein. Eine solche Vita gibt Metaphrastes; sie ist bei Surius (III, 696 sq.) wiederholt. Dazu stimmt die Erzählung in dem unächten Briefe des hl. Ambrosius (Ad omnes fratres [i. e. episcopos] Italiae bei Bolland. Junii III, 821 sq.), die wohl die Grundlage aller Vitae bildet. Nach diesen Ueberlieferungen waren Gervasius und Protasius Zwillingssöhne des Vitalis, eines vir consularis, welcher unter Nero um des Glaubens willen zu Ravenna litt und bei der Stadt begraben wurde, und der Valeria, die mit ihren zwei Söhnen nach Mailand gezogen war und hier an den wegen ihres standhaften Bekenntnisses erhaltenen Schlägen starb. Vermuthlich in jener Verfolgung, die Nero nach Orosius (Hist. 7, 7) per omnes provincias anordnete, oder spätestens unter Domitian starben auch die Söhne des Martyrertodes in oder bei Mailand, angeblich unter dem Präses Anulinus und unter Cajus' Episcopate. Gervasius wurde mit Bleigeißeln (plumbatis), Protasius mit Stockschlägen gemartert, und letzterer, wenn nicht beide, enthauptet. Das Martyrium in die Zeit Diocletians zu verlegen, wie Manche wollten, geht um deßwillen nicht an, weil zu Ambrosius' Zeit die Begräbnißstätte der zwei Blutzeugen vor der Stadt völlig verschollen war: ut nomina ita etiam sepultura (so ist zu lesen!) incognita erat (Paulin. Vita S. Ambros. c. 5, n. 14; De Rossi, Bullettino di archeolog. crist. 1876, 83). Doch sagt Ambrosius (Ep. 22 ad Marcellin.), es hätten sich zu seiner Zeit nach der Auffindung der Reliquien alte Leute noch erinnert, die Namen gehört und die Grabschrift (titulus) gelesen zu haben. Die Leichname waren vor der porta Vercellina beigesetzt worden, wo der Mailänder Patricier Philippus und dessen Kinder Porcius und Fausta auf ihren Landgütern christliche Begräbnißstätten (Cömeterien) mit Oratorien (Basiliken) angelegt hatten. Hier fanden die mit Gervasius und Protasius so oft zusammen genannten Martyrer Nazarius und Celsus, dann die unter Maximinianus Herculeus gekrönten Blutzeugen Nabor und Felix, ferner die mailändischen Bischöfe Cajus und Maternus ihre Ruhestätte. Der Begräbnißplatz trug den öfter vorkommenden Namen Concilium Sanctorum. (Ueber das Leben vgl. Bolland. l. c. 817 bis 846; ferner Butler, Leben der heiligen Väter und Martyrer, bearbeitet von Räß und Weis, VIII, 247 ff.; Historia Datiana ecclesiae Mediolan. (verfaßt vor 539?) ed. L. Biraghi,

Mediol. 1848; Muratori, Anecdot. Mediolan. (1697) I, 171—177; Jacobus a Voragine, ed. Graesse, Lips. 1850, 356.)

Je kürzer die Nachrichten über das Leben lauten, desto umfangreicher und bedeutsamer ist die Geschichte ihrer Reliquien, welche ein so merkwürdiges Schicksal erlebt haben, wie wohl keine anderen. Diese Geschichte beginnt mit deren Auffindung durch den hl. Ambrosius. Während der harten Bedrängniß der Mailänder Kirche durch die Arianer, namentlich durch die arianische Kaiserin Justina, fand Ambrosius im April 386 in dem alten, Nabor und Felix geweihten Heiligthume vor der Stadt die heiligen Leichname. Das für die Geschichte der Mailänder Kirche hochbedeutsame Ereigniß ist uns von mehreren Augenzeugen, vor Allem von Ambrosius und Augustinus, eingehender erzählt. Ersterer erstattete selbst authentischen Bericht an seine Schwester Marcellina in Rom (Ep. 22) und hielt zwei Reden gelegentlich der Beisetzung (bei Migne, PP. lat. XVI, 1019 sq.); außerdem kommt er im Sermo 6. in ps. 118 auf das Ereigniß zu sprechen. Ein zweiter classischer Zeuge ist Augustin, der, noch Heide, die Vorgänge miterlebte (Conf. 9, 7; De civ. Dei 22, 8; Sermo 286 in natal. ss. mm. Gervasii et Protasii, bei Migne, PP. lat. XXXVIII, 1297). Endlich war höchst wahrscheinlich auch Ambrosius' Diacon und Biograph, Paulinus, Augenzeuge (sein Bericht in der Vita l. c.). Der Auffindung thun auch Erwähnung Gaudentius von Brescia (Serm. 17 in die dedic. basil., Migne, PP. lat. XX, 963 sq.), Paulinus von Nola (Ep. 32, wo er die basilica Fundana beschreibt ... Quosque suo Deus Ambrosio post longa revelat Saecula Protasium cum pare Gervasio, Migne, PP. lat. LXI, 339, und Poem. 19, 325, Migne l. c. 530) und der spätere Gregor von Tours (De glor. mart. 1, 47, Migne, PP. lat. LXXI, 748 sq.). Darnach fand Ambrosius auf wunderbare Weise, wohl durch ein Traumgesicht veranlaßt — velut cujusdam ardor praesagii, schreibt er selbst an Marcellina — die Reliquien. (Per visum, schreibt Augustin in Conf. und Civ. Dei ll. cc., während Paulinus von Nola, Poem. l. c., indice Christo sagt.) Es war zur Zeit, als der Bischof die basilica nova innerhalb der Stadt, nach dem Erbauer Ambrosiana (major) genannt, vollendet hatte. Durch jenes Gesicht belehrt, ließ er ante cancellos ss. Felicis et Naboris (im Brief an Marcellina) nachgraben — et invenimus mirae magnitudinis viros duos ... ossa omnia integra, sanguinis plurimum. Zwei Tage dauerten die Beisetzungsfeierlichkeiten (translatio et depositio). An diesen Tagen hielt Ambrosius die genannten Ansprachen. Vom Grabe sagte er: sanguine tumulus madet, apparent cruoris triumphalis notae, inviolatae reliquiae loco suo et ordine repertae, avulsum humeris caput. Augustin aber erzählt (Conf. 9, 7): tunc memorato antistiti tuo per visum aperuisti, quo loco laterent martyrum corpora P. et G., quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui recondiderat ... Cum enim propalata et effossa digno cum honore transferrentur ad Ambrosianam basilicam. Unter dem Altare dieser Basilika hatte sich Ambrosius seine Grabstätte ausersehen gehabt (hunc ego locum praedestinaveram mihi), jetzt trat er den Platz den beiden Heiligen ab (cedo sacris victimis dexteram portionem, d. i. den Platz auf der Evangelienseite) und er selbst wurde am Ostertage 397 zur Linken neben den beiden Martyrern beigesetzt. Der Cultus derselben verbreitete sich sehr rasch durch das ganze Abendland; Ambrosius dichtete den Hymnus: Grates tibi, Jesu, novas, Novi repertor muneris, Protasio Gervasio martyribus inventis, cano etc., verfaßte Präfationen und verschickte an befreundete Personen und Kirchen Reliquien, jedoch vermuthlich nur von dem aufgefundenen Blut. Augustin führte die Verehrung der beiden Martyrer in Africa ein (vgl. Sermo 286 und das alte Kalend. Carthagin.); Gaudentius, der von Ambrosius Reliquien empfangen hatte, sagt in seiner um 397 gehaltenen Predigt: ... quorum (G. et P.) sanguinem tenemus gypso collectum (nämlich zur Zeit des Martyriums) ..., tenemus sanguinem, qui testis est passionis. Von Innocenz I. (402—416) berichtet das Papstbuch: dedicavit basilicam SS. Gervasii et Protasii — nach alter Uebung kaum, ohne Reliquien von ihnen zu besitzen. Es ist dieß wohl dieselbe Kirche in der regio quarta, welche Gregor von Tours erwähnt (Migne, PP. lat. LXXI, 529). Um 400 bestanden Kirchen zu Ehren dieser Heiligen zu Pavia, Nola, Como, bald solche zu Neapel, in Gallien zu Mans, Rouen, Soissons, Tours (vgl. Greg. Tur. Hist. Fr. 10, 31 bei Migne, PP. lat. LXXI, 569). Victricius, Bischof von Rouen und Freund des Ambrosius, hatte für seine Kirche von diesem Reliquien bekommen (De laude sanctorum liber, Migne, PP. lat. XX, 448). Nach der vita S. Severini des Eugippius c. 8 hatte Severin ebenfalls Reliquien für die Basilika seines Klosters zu Favianä an der Donau und zwar auf mysteriöse Weise erlangt (Huber, Einführung des Christenth. in Südostdeutschland I, 379). Auch in Spanien beginnt im 5. und 6. Jahrhundert die Verehrung der zwei Martyrer. Eine Synode zu Mans 516 oder 517 bestätigt die Schenkungen, welche ein gewisser Harigar zur Erbauung eines Klosters in honore B. M. et SS. Gervasii et Protasii vermacht hatte (Mansi VIII, 546). Ueber eine sehr alte bildliche Darstellung des hl. Protasius in den Katakomben des hl. Severus zu Neapel siehe G. Taglialatela (Di un' immagine di S. Protasio nella catacomba Severiana e del culto di SS. Protasio e Gervasio in Napoli, Napoli 1874; De Rossi, Bulettino 1867, 73 s.; Kraus, Realencyklopädie II, 133). Auch sehr alte Lectionen hatte die Kirche von Neapel (Mazocchi, Kalend. Neapol. 684).

Den beiden Martyrern ist schon frühe die Ehre zu Theil geworden, in die Allerheiligenlitanei eingereiht zu werden.

In Mailand bildete sich nach Ambrosius eine eigene Bruderschaft (fraternitas) von Dienern (familia) der Heiligen; sie wohnten in Zellen neben der Basilika und besorgten den Dienst der Heiligen. — Als Dies natalis ward schon in ältester Zeit meist der 19. Juni gefeiert; so schon nach dem Kal. Carthag. (XIII. Kal. Jul. sancti Gervasi et Protasi mm.), nach dem gelasianischen Sacramentar und den Martyrologien seit Beda; die griechisch-orientalische Kirche beging das Fest theils am 14., theils am 30. October (Daniel, Cod. Liturg. IV, 271). Mailand glaubte sich im unangefochtenen Besitze der heiligen Ueberreste bis auf Kaiser Friedrich I., mit welchem der 600jährige Streit über den Verbleib der Reliquien begann. Es bildete sich seitdem eine doppelte Tradition aus, die man eine mailändische und eine deutsch-französische nennen kann. Der Streit sei hier kurz skizzirt. Nach der Eroberung und Zerstörung Mailands 1162 erwarb sich des Kaisers Kanzler Rainald von Dassel die Reliquien der hl. drei Könige, sowie der hll. Nabor und Felix und überbrachte sie 1164 nach Köln (s. d. Art. Drei Könige III, 2037). Bei dieser Gelegenheit soll nach der deutsch-französischen Ueberlieferung Rainald auch die Ueberreste oder richtiger größere Reliquien der hll. Gervasius und Protasius nach Deutschland mitgebracht und aus einem uns unbekannten Grunde in Altbreisach (Brisacum) gelassen haben, dessen Geschichte seit dem 12. Jahrhundert ebenso mit diesen Kleinodien als Reliquien der beiden Stadtpatrone verknüpft erscheint, wie die des mittelalterlichen Köln mit den drei Königen. Von Breisach erhielt dann neuerdings Soissons Reliquien, angeblich von diesen zwei Martyrern. Bis zum J. 1864, wo man unter dem Hochaltar der Ambrosiana in Mailand einen Sarkophag mit Reliquien fand, die man für diejenigen von Ambrosius, Gervasius und Protasius hält, glaubte sich seinerseits Breisach in ungestörtem Besitze. (Ueber Hebung und Recognoscirung der Mailänder Reliquien siehe die Berichte der Civiltà cattolica 1864, IX, 608 ss. XII, 345 ss.; 1874, II, 319 ss.; Bullettino 1864, 8 und 17—24, und die officiellen Actenstücke in S. Rit. Cong. particulari Mediolan. super inventione et recognitione S. corp. Ambrosii ep. et doct. et Gerv. et Prot. MM., Romae, Propaganda, 1873.) Die Mailänder Historiker seit dem Mittelalter behaupten, daß die betreffenden Reliquien niemals von Mailand entfernt worden seien. Hauptvertreter dieser Ansicht ist in neuerer Zeit L. Biraghi, der dieselbe in Zeitschriften und Broschüren, sowie in einem größern Werke unter dem Titel: I tre sepolcri Santambrosiani scoperti nel Gennajo 1864, Milan. 1864, eingehend zu erhärten gesucht hat. Er will namentlich den Satz vertheidigen, daß Erzbischof Angilbert II. von Mailand (824—860) die Ueberreste der drei Schutzheiligen der Stadt in einem einzigen Sarg von Porphyr verschlossen habe, der bis zur Wiederauffindung 1864 unversehrt geblieben sei; damals habe man die drei Körper in dem Zustande, wie sie Angilbert beigesetzt, wieder aufgefunden, und damit sei die vieljährige Controverse auf's Bündigste entschieden. Ueberdieß habe Rainald auf seinem Zuge nach Köln den Oberrhein und mithin auch Altbreisach gar nicht berührt. Diese Sätze sind aber keineswegs stichhaltig. Die letztere Behauptung über den Zug Rainalds ist schon von J. Ficker (Rainald von Dassel, Köln 1850, 62 ff.) so ziemlich widerlegt, und die übrigen Aufstellungen Biraghi's fanden alsbald nach dem Erscheinen obigen Werkes Widerspruch von Mailändischen Gelehrten selbst, so von Canonicus C. Annoni in Osservazioni critiche archeologiche sull' opuscolo „I tre sepolcri" etc., Mil. 1864, worin u. A. nachgewiesen ist, daß die Reliquien unserer Heiligen vor und seit Angilbert durchaus nicht so unzugänglich gewesen seien, wie Biraghi behauptet. Die Möglichkeit also, daß Rainald heilige Ueberreste von jenen sich irgendwie verschaffte, ist nicht ausgeschlossen. Für die Breisacher Tradition ist allerdings die schriftliche Beglaubigung nicht sehr stark. Zunächst fällt auf, daß Rainald in dem Briefe, welchen er an die Stadt Köln vorausschickt, wohl die heiligen drei Könige und Nabor und Felix erwähnt, der hll. Gervasius und Protasius aber nicht gedenkt (Mansi, Conc. XXI, 865; Labbé, Conc. X, 1186); auch in den Annales maximi Colon. (Mon. Germ. SS. XVII, 779) sind letztere nicht genannt. Indeß wenn Rainald schon in Italien, wo er schrieb, die Absicht hatte, die beiden Heiligen anderwärts zu lassen, erklärt sich jenes Schweigen einigermaßen; auch scheint der Kanzler damals noch andere Reliquien mit nach Köln übergeführt zu haben (vgl. d. Art. Drei Könige III, 2043), ohne daß er oder ein anderer gleichzeitiger Schriftsteller die Namen nannte. Die ältesten Urkunden über die (angebliche) Translation der Reliquien nach Deutschland scheinen mit dem städtischen Archiv bei der wiederholten Zerstörung Breisachs untergegangen zu sein. Urkundlich lassen sich nur Wunderaufschreibungen aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts nachweisen. Dann beschrieb der Dominicaner Felix Faber aus Ulm 1489 in seiner Historia Suevica die Translation unter Rainald in der herkömmlichen Weise (die Historia ist in den Rerum Suevicarum scriptores 1595 von M. Haimonsfeld herausgegeben). Ein Joh. Berken schrieb 1505 einen ähnlichen Bericht (vgl. auch Crombach, Historia trium magorum III, l. 2, c. 36 und Bolland. Append. Junii VI, 209 sq.). Der kostbare Reliquienschrein, in welchem die heiligen Reste aufbewahrt sind, trägt die Jahreszahl 1489 und die Inschrift: En geminos fratres Christi testesque beatos | Protasium hic cernis Gervasiumque simul; | Corpora ter felix quorum sacrata Brisacum | Servat miraclis vivida continuit.

Im April 1580 sandte bei Gelegenheit der Revision des Breviers der Bischof von Basel, um das Officium der zwei Heiligen beibehalten zu dürfen, einen Bericht nach Rom, worin er die Uebertragung und die Breisacher Tradition gleichfalls in der herkömmlichen Weise erzählt (Handschrift im Cod. Vatic. 6140, fol. 42). Es wird der historischen Kritik wohl niemals gelingen, die Schwierigkeiten in vorliegender Frage zu lösen, weil die Documente hierzu fehlen. Allein bei der lebendigen Ueberlieferung der Kirchen von Breisach und Soissons, welche letztere nach mittelalterlicher Tradition von Breisach Reliquien jener zwei Heiligen überkommen hat, muß die Möglichkeit offen gehalten werden, daß Breisach wirklich in den Besitz von Ueberresten der genannten Martyrer gelangt ist. Man hat auch zu beachten, daß im J. 1864 in Mailand, wie der Bericht der Sachverständigen darthut bei Biraghi a. a. O. 114 und 115, keineswegs die ossa integra aufgefunden wurden, und daß ebenso Breisach nur größere Körpertheile besitzt. [Krieg.]

Geschichte, biblische, I. im weitern Sinne, heißt die auf Grundlage der heiligen Schrift gegebene geschichtliche Darstellung des göttlichen Wirkens zur Erlösung der Menschheit. Der erste Schriftsteller, welcher es unternahm, den reichen historischen Stoff des Alten Testamentes zu einem zusammenhängenden Geschichtswerke zu verarbeiten, ist Flavius Josephus, dessen zwanzig Bücher jüdischer Antiquitäten schon darum von hohem Werthe sind, weil in ihnen die Nachrichten der biblischen Schriften aus anderen Quellen vielfältig erläutert und bestätigt werden. Ergänzt wurde diese biblische Geschichte des Alten Testamentes zunächst durch mehrere Versuche, die Berichte der Evangelien im Neuen Testamente harmonisch zu vereinen; Tatian, Theophilus von Antiochien und Ammonius von Alexandrien schrieben solche Evangelienharmonien (s. d. Art.). Eusebius von Cäsarea (Evangelici canones) und Augustinus (De consensu evangelistarum) schlossen sich an. Der Dichter Juvencus behandelte die evangelische Geschichte poetisch (De historia evangelica libri III). Dieses schöne Buch scheint nicht ohne Einfluß auf spätere poetische Bearbeitungen der heiligen Geschichte des Neuen Testamentes gewesen zu sein. Die poetische Geschichte des Alten Testamentes vom Bischof Alcimus Avitus ist unvollendet. Einer prosaischen Darstellung der heiligen Geschichte von Anfang an beflissen sich alle Verfasser von Weltchroniken des Mittelalters, angefangen von Isidors Chronicon (das mit der Schöpfung beginnt und bis 626 n. Chr. reicht) und dem Chronicon Alexandrinum, welches ungefähr mit derselben Zeit schließt, bis zum Weltspiegel des Vincentius Bellovacensis (der bis 1254 reicht) und den verschiedenen Kaiser- und Weltchroniken in deutschen Versen. Leider häufte sich dabei zur Befriedigung romantischer Anschauung immer mehr sagenhafter Stoff an. Das Hauptwerk der biblischen Geschichte im Mittelalter, welches vielen künstlerischen Darstellungen aus älterer Zeit zum Schlüssel dienen kann, ist die Historia scholastica von Petrus Comestor oder Manducator (gest. 1179). Obwohl das Werk in Prosa geschrieben ist, so waltet darin die Phantasie und der Traum doch weit zügelloser, als in den beiden altdeutschen Bearbeitungen der Evangelien. Im Heljand (s. d. Art.), von einem ungenannten Dichter der karolingischen Zeit, hat sicher die Dichtkunst der biblischen Geschichte auf die reinste und mächtigste Weise gedient. Otfrieds (s. d. Art.) Evangelienharmonie steht bescheiden, aber achtungswürdig daneben. Beide Werke athmen den Geist der antiken Cultur und sind unberührt von der Romantik des Mittelalters. Prosaische Bearbeitungen der biblischen Geschichte, in denen die heilige Schrift mit mancherlei Legenden geziert und erweitert ist, sind die bei den germanischen Völkern des Mittelalters vorhandenen sogen. Historienbibeln (Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters, Stuttgart, Liter. Ver. C. CI, 1870). Den Uebergang zu Darstellungen anderer Art vermittelt ein gemüthreiches Leben Christi (Vita Christi, ed. Dorlandi, Lugd. 1642) aus dem 14. Jahrhundert, verfaßt von Ludolph de Saxonia (s. d. Art.). Es ist voll tiefer Gedanken und eine wahre Fundgrube für Betrachtungen über das Leben und die Lehre Jesu Christi. Hochwichtig ist die nüchterne, kritisch prüfende Evangelienharmonie von Joh. Gerson (Monotessaron sive unum ex quatuor, Opp. Paris. 1606, I, 1—110), welche an den unvollendet gebliebenen Versuch des hl. Augustinus sich anschließt. Besondere Beachtung verdienen mehrere Leistungen englischer Theologen seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Reich an gelehrtem Material ist Humphrey Prideaux's Werk The Old and New Testament connected in History, London 1716; deutsch: Altes und Neues Testament in eine Connexion gebracht vom Verfall der Reiche Israel und Juda an bis auf Christi Himmelfahrt, Berlin 1725, und als fleißige Sammlung der außerbiblischen Nachrichten über die Zeit der Ptolemäer und Seleuciden trotz allen Mangels an Ordnung und Urtheil immer noch nützlich. Für das N. T. ist Lardner's Buch On the Credibility of the Gospels history, 5 vols., London 1727—1743, eine vortreffliche Ergänzung des vorher genannten, wenn auch keine eigentliche Geschichte. Während man in England sich in die Schachte classischer und rabbinischer Gelehrsamkeit vertiefte und mit der größten Mühe das Leben des Alterthums reconstruirte, um die Geschichte Israels zu beleuchten, wendete man in Frankreich ohne viele Umstände die modernen Formen des Lebens an, um Zusammenhang in die biblischen Nachrichten zu bringen; dieß geschah besonders durch Berruyer (Histoire du peuple de Dieu, 13 vols., Paris et Lyon 1728—1757). Zwischen beiden Extremen in der Mitte steht die durch Klarheit ausgezeichnete biblische Geschichte von Calmet (Histoire sainte de l'ancien et du nouveau

Testament et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de l'Abbé Fleury, bis zur Zerstörung Jerusalems fortgeführt, zuerst Paris 1718, 2 vols. 12°, deutsch in Augsburg 1759). Durch geschmackvolle Anwendung der classischen Schreibart lateinischer Historiographen auf biblische Gegenstände zeichnet sich aus M. Pexenfelder, S. J., Florus biblicus, seu narrationes ex veteri Testamento selectae, 2. ed. Landishut. 1711. Von den neueren Bearbeitungen des Lebens Jesu sind hier anzuführen: Sepp, Das Leben Christi, 7 Bde., Regensb. 1843—1846, 2. Aufl. ebd. 1853 bis 1862; Ders., Thaten und Lehren Jesu mit ihrer weltgeschichtlichen Beglaubigung, Schaffhausen 1864, gegen die pantheistische Verzerrung des geschichtlichen Jesus durch Strauß und Renan gerichtet; P. Schegg, Sechs Bücher des Lebens Jesu, 2 Bde., Freiburg i. B. 1874; J. H. Friedlieb, Das Leben Jesu Christi des Erlösers, 2. Aufl., Schaffhausen 1858, welches im ersten Theile (S. 1—191) die Vorgeschichte des Messias eingehend behandelt und im zweiten Theile sich mit der zeitlichen Erscheinung und dem Wirken Jesu beschäftigt; endlich Jos. Grimm, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien, 4 Bde., Regensb. 1876 ff.; Coleridge, Vita vitae nostrae, Lond. 1869; Fouard, La vie de N. S. Jésus-Christ, 2 vols., Paris 1880; Le Camus, La vie de N. S., 2 vols., Paris 1883. Auf protestantischer Seite sind hervorzuheben die beiden Bücher von J. H. Kurtz: Lehrbuch der heiligen Geschichte, 16. Aufl., Königsberg 1884, und die unvollendete Geschichte des A. B., I, 2. Aufl., Berlin 1853, II, ebd. 1858.

II. Im engern Sinne bezeichnet biblische Geschichte einen Gegenstand des religiösen Unterrichts. Als solcher spielte die biblische Geschichte von jeher in der Kirche eine wichtige Rolle. Da das Credo eine Reihe biblischer Thatsachen enthält, so war es naturgemäß, daß die Einführung in den Glauben vorzugsweise durch ausführliche Erzählung dieser Heilsthatsachen sich vollzog. Ebenso war es selbstverständlich, daß diese Erzählung sich möglichst an das inspirirte Wort der heiligen Schrift anschloß. Im Mittelalter wurde die Kenntniß der biblischen Geschichte durch die Perikopen und Feste des Kirchenjahres, die Sculpturen und Malereien der Kirchen, die geistlichen Schauspiele und theilweise auch durch die sogen. Armenbibeln (s. d. Art. Biblia pauperum) verbreitet. Daß die biblischen Geschichten dem katholischen Volke des Mittelalters ziemlich bekannt gewesen sein müssen, geht aus den ascetischen Schriften, aus den Anspielungen und Citaten der Prediger, auch aus den Gemälden in den Kirchen jener Zeit klar hervor und wird mehr und mehr auch von protestantischen Auctoren zugestanden. In den Dom- und Stiftsschulen mußte nach der Vorschrift Karls d. Gr. u. A. der computus (Berechnung und Erklärung der Feste des Kirchenjahres) gelehrt werden, was nicht ohne Mittheilung der betreffenden biblischen Geschichten geschehen konnte. Das um 980 verfaßte Lesebuch Theoduli ecloga, qua comparantur miracula Novi Testamenti cum veterum poetarum commentis, bürgerte sich in den Schulen ein und blieb während des ganzen Mittelalters im Gebrauche. Nach diesem Buche, welches noch 1492 zu Leipzig und 1504 zu Lyon gedruckt erschien, wurde ein besonderer, neben der katechetischen Erklärung des Symbolums einherlaufender biblischer Geschichtsunterricht ertheilt (Propst, Geschichte der katholischen Katechese, 1886, 66 u. 72). Nach Einführung des Katechismus blieb dieser lange Zeit hindurch das einzige Religionslehrbuch. Er theilte die biblischen Thatsachen, deren Kenntniß für den Glauben und das christliche Leben nothwendig oder nützlich ist, kurz mit und überließ deren ausführlichere Erzählung dem Katecheten. Einen besondern, neben dem Katechismusunterrichte herlaufenden biblischen Geschichtsunterricht gab es nicht; selbst die sächsische Schulordnung von Luther und Melanchthon kennt einen solchen nicht. Dagegen wurde die Mahnung Luthers (An den Adel deutscher Nation): „Vor allen Dingen sollte in den hohen und niederen Schulen die fürnehmste und gemeinste Lection sein die heilige Schrift", in den protestantischen Schulen mehr und mehr befolgt, so daß das Bibellesen lange Zeit als eine Hauptaufgabe der protestantischen Volksschule betrachtet und betrieben wurde. Man gab den armen Kleinen die ganze lutherische Bibel in die Hand und behandelte diese als das vorzüglichste Schulbuch. Wohl äußerten die Pädagogen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gewichtige Bedenken gegen dieses Verfahren und verlangten für die Schüler Bibelauszüge oder Schulbibeln, aber die protestantischen Theologen blieben in consequenter Anwendung ihres Glaubensprincips darauf bestehen, daß die Schüler die ganze Bibel lesen müßten. Eine Verordnung des k. preuß. Ministeriums des Innern an die Regierung zu Breslau vom 18. November 1814 behauptet: „Unbekanntschaft mit der Bibel führt Gleichgültigkeit gegen dieselbe herbei, und diese ist mit Schuld an dem Versiegen ächt christlicher Religiosität, welche aus dieser Quelle floß, die wir in den letzten Jahrhunderten so sehr verschwunden sehen. Der Gebrauch der Bibelauszüge in den Volksschulen fördert aber diese Unbekanntschaft ebenso sehr, als die Entfernung der Bibel überhaupt aus denselben 2c." Am Schlusse wird die Bestimmung getroffen, daß in allen protestantischen Schulen Preußens die ganze vollständige Bibel beim Religionsunterrichte gebraucht werden solle. Auch der siebente deutsche „Kirchentag" zu Frankfurt im J. 1854 erklärte, daß in der Schule nichts von der Bibel ungelesen bleiben dürfe! Die Schulmänner kämpften fortgesetzt gegen diese unpädagogische Uebung, und im J. 1867 kam die Sache aus Veranlassung einer Petition des pädagogischen Vereins in Chemnitz vor der zweiten Kammer in Dresden zur Verhandlung. Diese endete damit, daß die Kammer eine Resolution faßte,

worin sie eine „Bibel im Auszug" als ein dringendes Bedürfniß bezeichnete und die Veranstaltung einer solchen durch eine Commission von Theologen, Pädagogen und sachkundigen Laien dem Ministerium empfahl. Unter einer solchen „Bibel im Auszug" verstehen deren Vertheidiger eine Bibel, in welcher die sittlich anstößigen Stellen, die alttestamentlichen Geschlechtsregister, die jüdischen Cerimonialgesetze u. dgl. ausgelassen, die Abfolge der Bücher und die Eintheilung in Kapitel und Verse aber beibehalten werden sollen. Mehr Erfolg als dieses Streben nach einer „Bibel im Auszug" hatten die Versuche, den Schülern einen Auszug aus der Bibel, ein biblisches Historienbuch, in die Hand zu geben und den biblischen Geschichtsunterricht als ein eigenes Lehrfach neben dem Katechismusunterrichte in die Schulen einzuführen. Die im J. 1714 zuerst erschienenen und oft aufgelegten „Zweimal zweiundfünfzig auserlesenen Historien" des Rectors Hübner in Hamburg fanden weithin Anklang, und die pietistischen Pädagogen der Francke-Spener'schen Richtung führten die biblische Geschichte als selbständiges Lehrfach in die Schulen ein. Heutzutage fehlt dieses Fach auf keinem deutschen Volksschul-Lehrplane; doch tritt da, wo das Schulregiment von der orthodoxen Richtung beeinflußt ist, auf der Oberstufe das Bibellesen an die Stelle der biblischen Geschichte.

Auf katholischer Seite wurde der biblische Geschichtsunterricht seit Einführung des Katechismus zunächst mit diesem verbunden. Der Theologe Georg Witzel (gest. 1573) behandelt in seinem „Catechismus Ecclesiae: leere und Handlung des heiligen Christenthums" 1. das alt Testament kurtz begriffen, 2. die weissagung von Christo Jesu, auß dem Gesetz und den Propheten, 3. new Testament kurtz begriffen, 4. der Christenglaube oder Symbol der Aposteln außgelegt, 5. des Herrn Gebette, genannt Vatter unser &c., außgelegt u. s. w. Wo der Katechismus, wie der des sel. Canisius, keinen Abriß der biblischen Geschichte enthielt, da blieben die Schüler darauf angewiesen, daß ihnen der Katechet die wichtigsten biblischen Geschichten vorerzählte. Erst zu Anfang dieses Jahrhunderts gab man den Schülern nebst dem Katechismus auch ein besonderes Lehrbuch der biblischen Geschichte in die Hand. Den Anstoß hierzu gaben die Philanthropen, welche mit Recht dem Ausspruche Locke's: „Die ganze Bibel ist kein Lesebuch für die Kinder" zustimmten und Auszüge aus der Bibel einführten, in denen allerdings sehr oft „der Herren eigener Geist" sich ausprägte und das Wort Gottes verdrängte. Man behandelte die biblische Geschichte als „eine vortreffliche Moral in Beispielen" und benutzte sie als Unterlage für einen verwässerten Religionsunterricht. Die katholischen Bearbeiter der biblischen Geschichte hielten sich von dieser Verirrung ziemlich frei. Die im J. 1779 zu Augsburg erschienene und bis 1807 zwölfmal aufgelegte Schulbibel von Matthias v. Schönberg (Kurzgefaßte biblische Geschichten zum gemeinnützigen Gebrauche) hat die katholische Glaubenslehre ebenso wie die Sittenlehre berücksichtigt. Dasselbe gilt von der zuerst im J. 1799 erschienenen biblischen Geschichte von Bernard Overberg, welche im nördlichen Deutschland weite Verbreitung fand und noch im J. 1868 neu aufgelegt wurde. Dieselbe hält sich genau an den biblischen Text und gibt in Form von Anmerkungen sehr gute Auslegungen und Anwendungen. Ueberdieß hat Overberg durch sein „Christkatholisches Religionshandbuch (1. Faden für die Kleinen, 2. Faden für die Größeren)" gezeigt, wie die biblische Geschichte im Religionsunterrichte zu verwerthen ist, und dadurch sich unsterbliche Verdienste um die Hebung und den Erfolg des biblischen Geschichtsunterrichts erworben. Die biblische Geschichte von Christoph Schmid, welche im J. 1801 erschien, hat eine ungemeine Verbreitung gefunden, obwohl sie über 700 enggedruckte Seiten zählt und schon deßwegen für ein Schulbuch ungeeignet ist. Es sind nicht mehr „biblische" Geschichten, die hier geboten werden, sondern Schilderungen, ja oftmals Phantasien und Reflexionen des Verfassers der „Ostereier" über biblische Vorgänge. Der heilige Text wird mit einer Freiheit behandelt, welche unzulässig ist; es ist nicht eine kindliche, sondern eine süßliche und breite, vielfach in hochtrabenden und den Kindern unverständlichen Redensarten sich ergehende Sprechweise; die Reflexionen laufen stets auf ein ermüdendes Moralisiren im Geiste des allgemeinen Christenthums hinaus; die Vorbilder und Typen des A. T. werden als solche nicht hervorgehoben, ganz wichtige und für die katholische Glaubenslehre bedeutungsvolle Stellen des A. und des N. T. werden gar nicht mitgetheilt, andere — zuweilen in rationalistischer Weise — entstellt, viele ganz ungenügend ausgelegt. Umsonst suchen wir in dem dicken Buche die Verheißung des heiligsten Sacramentes oder die Firmung in Samaria; selbst die Einsetzung des Bußsacramentes ist nur angedeutet, vom Primate Petri ist nirgends die Rede und die „Gemeine" vertritt die Stelle der Kirche! Die Auszüge, welche aus diesem Buche gemacht und in Hunderten von Auflagen verbreitet wurden, sind natürlich noch ungenügender als das Original, welches bezeichnender Weise selbst in protestantischen Schulen Eingang gefunden hat. Es bleibt ein trauriges Denkmal des Staats-Kirchenregiments in den süddeutschen Staaten, daß dieses einem allgemeinen Christenthum angepaßte Buch bis in die neueste Zeit als Lehrbuch des katholischen Religionsunterrichtes gebraucht wurde. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts erschienen übrigens noch viele Schulbibeln (von Galura, Jäck, J. P. Mathias, J. L. von den Driesch, Buchfelner, Barthel, Annegarn, Münch, Schumacher, Kellermann, Natorp u. A.), verschafften sich aber nur in kleineren Kreisen Eingang. Die allgemeinste Anerkennung erwarb sich die biblische Geschichte von Schuster, welche von vielen Bischöfen appro-

birt, in zahlreichen Schulen Deutschlands und Oesterreichs eingeführt und in mehrere fremde Sprachen übersetzt worden ist. Sie ist 1847 im Manuscripte gedruckt und seither mehrfach, am besten durch Lic. Mey, bearbeitet worden. Neben dieser nehmen die Schulbibeln von Alleker, Barthel-Wanjura, Fr. X. Schulte und die bei Stein in Werl von ungenannten Verfassern herausgegebene eine ehrenvolle Stelle ein. Die im J. 1884 im k. Central-Schulbücherverlag zu München erschienene und in den katholischen Schulen Bayerns eingeführte „Christoph von Schmid's Biblische Geschichte, neu bearbeitet von Dr. A. Werfer", ist zwar durch den neuen Bearbeiter bedeutend verbessert worden, leidet aber u. A. an dem großen Mißstande, daß sie den biblischen Text immer noch zu frei behandelt.

Um über die Einrichtung und die unterrichtliche Behandlung der biblischen Geschichte urtheilen zu können, muß man sich vor Allem über die Stellung und Aufgabe der biblischen Geschichte im katholischen Religionsunterrichte klar werden. Das eigentliche und wesentliche Lehrbuch der katholischen Religion ist der Katechismus. In diesem stellt die Kirche den Katechumenen vor, was sie zu glauben, zu hoffen, zu lieben und zu üben haben, um selig zu werden. Er bildet deßhalb die Grundlage und das Centrum des Religionsunterrichts, und die vielfach ausgesprochene Behauptung, die biblische Geschichte sei die Grundlage und der Mittelpunkt des religiösen Jugendunterrichts, beruht auf einer irrigen und unkatholischen Anschauung. Die Schüler können und dürfen sich ihren Glauben nicht aus der biblischen Geschichte heraussuchen, so daß die Religionslehre als Extract des biblischen Handbuchs erscheinen würde, sondern sie empfangen den Glaubensinhalt vom Lehramte der Kirche, welches ihnen denselben im Katechismus vorlegt. Letzterem kommt auf allen Stufen die führende Rolle zu. Der biblische Geschichtsunterricht aber hat die Aufgabe, den Katechismusunterricht zu unterstützen; er ist sich nicht Selbstzweck, sondern hat sich durchweg in den Dienst der Glaubens- und Sittenlehre, welche der Katechismus vorträgt, zu stellen; er dient theils zur Veranschaulichung, theils zur erklärenden Erweiterung und Ergänzung, theils zur Begründung, theils zur fruchtbringenden Anwendung der im Katechismus vorgetragenen Lehren und gibt den Schülern einen Einblick in den Entwicklungsgang der göttlichen Offenbarung und in den Zusammenhang zwischen dem A. und N. T. Hieraus ergibt sich auch der nothwendige Inhalt eines guten biblischen Handbuches. Dasselbe soll nicht nur die wichtigsten Ereignisse der heiligen Geschichte und die bedeutungsvollsten Momente der göttlichen Offenbarung erzählen, sondern auch alle jene Aussprüche, Vorbilder, Typen und Thatsachen enthalten, welche für die katholische Religionslehre und die kirchliche Liturgie von Wichtigkeit sind. Namentlich soll die biblische Geschichte die im Katechismus angeführten Belegstellen der heiligen Schrift in ihrem natürlichen Zusammenhange vorstellen, weil dadurch ihr Verständniß erleichtert und ihre Beweiskraft vermehrt wird. Die Form der Darstellung muß biographisch bezw. monographisch sein. Die directen Reden der auftretenden Personen sind möglichst beizubehalten, weil sie die Darstellung beleben und anschaulich machen. Die geschichtliche Aufeinanderfolge muß strenge festgehalten werden, ohne daß eine gruppirende Zusammenstellung verwandter Gegenstände, z. B. kurzer Gleichnißreden, wie sie sich auch im Evangelium findet, auszuschließen wäre. Die Sprache muß biblisch sein und darf nicht modernisirt werden. Es gibt keine einfachere, klarere und plastischere Sprache, als die Sprache der heiligen Schrift. Einfach ist der Satzbau, schlicht und ungezwungen die Verbindung der Sätze, anschaulich sind die Begriffe, voll Leben die Erzählungen und Schilderungen. Diese kraftvolle, edle, dem erhabenen Inhalte angemessene Sprache der heiligen Schrift muß in der biblischen Geschichte beibehalten werden. Schon Overberg hat gesagt: „Es ist unmöglich, die biblische Geschichte besser zu erzählen, als die vom heiligen Geiste erleuchteten Verfasser der heiligen Schrift gethan haben. Die nachahmungswürdige, aber schwer zu erreichende Schönheit der Schriftberedsamkeit kann keiner, der Gefühl hat, mißkennen. Sie stellt dem Verstande und Herzen die Wahrheiten auf's Lebhafteste dar, ohne die Aufmerksamkeit von der Wahrheit weg auf sich zu ziehen. Auch bei Kindern thut sie diese Wirkung" (Vorrede zur biblischen Geschichte).

Bei der katechetischen Behandlung der biblischen Geschichte ist vor Allem der Grundsatz zu beachten, daß der biblische Geschichtsunterricht in concentrischen, mit dem Vorrücken der Schüler sich erweiternden Kreisen ertheilt werden soll. Sodann muß festgehalten werden, daß der biblische Unterricht kein bloßer Geschichtsunterricht, sondern auf allen Stufen ein eigentlicher Religionsunterricht sein muß. Wie beim Katechismusunterrichte, so soll auch im biblischen Unterrichte die Mittheilung und Erfassung sittlich-religiöser Wahrheiten, die Förderung der religiösen Erkenntniß und die Anregung zum sittlich-religiösen Fühlen, Wollen und Handeln das Hauptziel sein, welches der Katechet unverrückt im Auge zu behalten hat. Darum müssen die in jeder Geschichte enthaltenen sittlichen und dogmatischen Lehren herausgezogen und auf das Leben der Kinder angewandt werden. Der biblische Unterricht soll den Katechismusunterricht nicht nur dadurch unterstützen, daß er die Schüler mit den biblischen Thatsachen bekannt macht, sondern auch dadurch, daß er ihnen einen Schatz von sittlich-religiösen Wahrheiten mitgibt, die durch den Katechismus vervollständigt, systematisirt und in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen erkannt werden. Die richtige Behandlung der biblischen Geschichte erfordert sonach folgende Thätigkeiten: 1. Erzählung, 2. Er-

klärung, 3. Einprägung, 4. Auslegung, 5. Anwendung. Das Erzählen und Erklären muß der Einprägung vorangehen, die Auslegung und Anwendung soll derselben in der Regel nachfolgen. Das Erzählen (Vorerzählen durch den Katecheten) hat schon Fenelon als ein „Grundgesetz“ bei Behandlung der biblischen Geschichte bezeichnet. Die Erzählung soll langsam und deutlich, kurz und bündig, lebendig und anschaulich, gemüthlich und würdevoll sein und muß sich möglichst enge an den Wortlaut der biblischen Geschichte beziehungsweise der heiligen Schrift anschließen. Die Erklärung ist von der Auslegung wohl zu unterscheiden und soll dazu dienen, daß die Schüler den biblischen Vorgang als solchen recht verstehen. Sie soll kurz und bestimmt sein und sich auf unbekannte Wörter, ungewohnte Wortverbindungen, schwierige Satzgefüge, sowie auf die zum Verständnisse der Geschichte unumgänglich nothwendigen archäologischen, historischen und geographischen Notizen erstrecken. Behufs Einprägung der biblischen Geschichte ist (wie beim Katechismus) auf genaues wörtliches Memoriren zu bringen. Dieses allein garantirt einen Erfolg des Unterrichts, fällt den Kindern, die am Worte hangen, nicht schwer und ist ihrer Natur ganz angemessen, da sie die zu einer freien Reproduction nothwendige Geisteskraft nicht besitzen. Die Auslegung soll den Kindern das tiefere Verständniß der heiligen Geschichte aufschließen. Jede einzelne biblische Geschichte ist eine thatsächliche Offenbarung Gottes und enthält dogmatische und moralische Lehren, welche durch die Auslegung herausgezogen und den Schülern zum klaren Bewußtsein gebracht werden müssen. Der Katechet wird deßhalb nicht nur den vorbildlichen oder typischen Charakter, welchen viele biblische Personen, Ereignisse und Einrichtungen an sich tragen, aufdecken, sondern auch die Beziehungen nachweisen, welche fast jede Lection des A. und N. T. zu der Glaubens- und Sittenlehre, dem Cultus und den Einrichtungen der Kirche hat, um dadurch die religiöse Erkenntniß seiner Schüler zu vertiefen und ihre religiöse Ueberzeugung zu befestigen. Die Auslegung muß 1. kirchlich sein, d. h. sie muß sich an die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes und an die kirchliche Tradition anschließen, da nur die vom heiligen Geiste geleitete Kirche das Wort Gottes richtig auslegen kann. Sie muß 2. katechetisch sein, d. h. sie muß sowohl dem Inhalte als auch der Form nach den Regeln der Katechetik entsprechen. Sie muß 3. katechistisch sein, d. h. im engsten Anschluß an den Katechismus gegeben werden. Der Katechet muß die durch die Auslegung der biblischen Lectionen gewonnenen dogmatischen oder moralischen Lehren regelmäßig in demjenigen Wortlaut zusammenfassen, in welchem der Katechismus sie vorträgt. Auch muß er jenen Abschnitten oder Aussprüchen der biblischen Geschichte, auf welche der Katechismus ausdrücklich hinweist, eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden und den Schülern klar machen, warum der Katechismus dieselben citirt. Er muß überhaupt die Auslegung der biblischen Lectionen dazu benutzen, die Sätze des Katechismus theils zu begründen, theils zu veranschaulichen und faßlicher zu machen. Auf diese Art der Auslegung muß das größte Gewicht gelegt werden, denn nur durch sie wird die nothwendige Concentration des Religionsunterrichts erreicht. Zugleich bietet dieselbe den unschätzbaren Vortheil, daß der biblische Geschichtsunterricht in Erzeugung und Befestigung bestimmter Begriffe gipfelt, die zur religiösen Charakterbildung unentbehrlich sind. Wo dieß nicht der Fall ist, da verirrt sich die biblische Katechese in jene Vielrednerei, deren vergängliche Frucht nur in unbestimmten Gefühlen und verschwommenen Vorstellungen besteht. Durch die Anwendung (applicatio) werden die in der Auslegung hervorgehobenen Wahrheiten auf die Lebensverhältnisse, die Neigungen und Versuchungen der Schüler übertragen, indem ihnen gezeigt wird, wie zufolge dieser oder jener Wahrheit ihr Denken, Fühlen, Wollen und Handeln beschaffen sein sollte. Nachdem die biblische Katechese in der Auslegung vom Besondern (Concreten) zum Allgemeinen (Abstracten) vorgeschritten ist, steigt sie in der Anwendung wieder vom Allgemeinen zum Besondern herab und leitet die Schüler an, die erkannte Lehre als Maßstab an ihre eigene Denk- und Handlungsweise anzulegen und ihr eigenes Streben und Reden, Thun und Lassen mit den als nachahmungswerth oder als verabscheuungswürdig erkannten Charakterbildern der biblischen Geschichte zu vergleichen. Das Resultat dieser Nutzanwendung wird bald ein Act des Glaubens, oder der Hoffnung, oder der Liebe, oder der Reue, oder der Danksagung, bald ein bestimmter Vorsatz, bald ein passendes Gebet 2c. sein. In der abschließenden Mahnung oder Paränese wende sich der Katechet mit kurzen, aber bestimmten und eindringlichen Worten an Herz und Willen der Schüler, vermeide aber alles lange Moralisiren und Vorpredigen. — Von den Hilfsmitteln zur Vorbereitung der biblischen Katechese verdienen — neben den älteren Handbüchern von Schumacher, Hirschfelder und Wanjura — genannt zu werden: W. Erdmann, Erkl. d. bibl. Gesch., 2 Bde., Münster 1875; K. Barthel, Handbuch z. bibl. Gesch., 3. Aufl., Leipzig 1881; Fr. J. Knecht, Prakt. Commentar z. bibl. Gesch., 5. Aufl., Freiburg i. B. 1886; J. B. Holzammer, Schuster's Handbuch z. bibl. Gesch., neu bearb., 2 Bde., 4. Aufl., Freiburg i. B. 1886. [Knecht.]

Geschlechtsregister, s. Stammbaum.

Gesellenverein, katholischer, ein auf dem Boden der Kirche entstandener Verein zur religiösen und sittlichen Hebung der jungen Handwerker, hat seine Wiege in der großen Arbeiterstadt Elberfeld und nennt als seinen Stifter den Priester Adolf Kolping. Kolping wurde am 8. December 1813 in Kerpen bei Köln geboren;

seine Eltern waren schlichte, dürftige Bauersleute, aber von bester, sehr religiöser Gesinnung. Da Adolf, das jüngste ihrer Kinder, von schwächlicher Constitution war, sollte er nicht für den Ackerbau verwandt werden, sondern ein Handwerk lernen. Der vorzüglich beanlagte Knabe besuchte die Pfarrschule des Ortes, welcher ein äußerst pflichttreuer und tüchtiger Lehrer vorstand; dieser regte seine Schüler mächtig an und machte auf Adolfs Phantasie tiefen Eindruck. Schon in der Elementarschule las der Knabe vielerlei, was nicht zum Unterrichte im engern Sinne gehörte, und schon damals wurde sein Wunsch immer lebendiger, daß es ihm gegönnt sein möge, einst zu den „Gebildeten und Wissenschaftlichen" zu gehören. Priester zu werden, war bald sein heißestes Begehren, welches er damals schon dem Pfarrer vortrug. Da sich aber niemand fand, der die Kosten für das Studium tragen konnte oder wollte, so blieb für Adolf nichts Anderes übrig, als sich dem Handwerk zuzuwenden. Er erwählte die Schuhmacherei; diese erlernte er in Kerpen und betrieb sie dann als Geselle eine Reihe von Jahren hindurch in mehreren Städten des Rheinlandes, u. a. in Köln. Auch in diesen Jahren verließ ihn der wissenschaftliche Trieb nicht, den er durch eifrige, wenn auch planlose Lectüre nährte; zudem versuchte er sich in kleinen Aufsätzen und Gedichten. Ein Pfarrer in der Nähe, besonders aber der auch in weiteren Kreisen bekannte Theodor Wollersheim, damals Rector in Möderath, brachten ihm die Elemente des Lateinischen bei. Nothdürftig vorbereitet, trat er im Herbst 1837 in die Tertia am Gymnasium zu Marzellen in Köln ein. Fiel es ihm auch nicht leicht, dem Unterricht zu folgen, und kostete es ihn auch in materieller Hinsicht große Anstrengung, sich durchzuarbeiten, so siegte doch sein Wille über alle Hindernisse; selbst bedenklichere Erkrankungen, namentlich die Blattern und ein öfter wiederkehrender Bluthusten, vermochten ihn von der Erstrebung seines Zieles nicht abzubringen. In $3\frac{1}{2}$ Jahren hatte er sich bis zur obersten Klasse heraufgearbeitet, und bereits zu Ostern 1841 erhielt er das Zeugniß der Reife für die höheren Studien. (S. das hochinteressante Curriculum vitae aus der Feder Kolpings bei Schäffer, Lebensbild.) Die Vorsehung führte ihm eine Anzahl von Wohlthätern zu, die für seinen Unterhalt auf der Hochschule sorgten, unter diesen eine Dame, der er zeitlebens von Herzen dankbar blieb. Kolping begab sich zunächst auf die Universität München, nach welcher ihn der Ruf Görres', Döllingers, Windischmanns zog, und blieb dort zwei Jahre; das dritte theologische Jahr persolvirte er in Bonn, und Ostern 1844 trat er in das Priesterseminar zu Köln ein. Im April 1845 empfing er die Priesterweihe und ward dann als Kaplan nach Elberfeld, wo die katholische Gemeinde einen erfreulichen Aufschwung genommen hatte, geschickt. In Elberfeld war nicht lange vorher durch thätiges Zusammenwirken der Geistlichkeit, eines braven und geschickten Lehrers und einer Anzahl junger Leute aus dem Handwerkerstande ein Jünglingsverein gegründet worden. Derselbe hatte es sich zur Aufgabe gesetzt, durch engen Anschluß der katholischen Jünglinge an einander das religiöse Leben zu pflegen und zugleich sich wissenschaftlich fortzubilden. Der Leiter des Vereins war der damalige Kaplan Steenaerts. In diesem Verein hielt Kolping öfters Vorträge und wurde nach Steenaerts' Abgang zum Präses gewählt. Der Verein, Anfangs Jünglings-, dann Junggesellenverein genannt, nahm bald den Namen „Gesellenverein" an. In einer kleinen Schrift legte Kolping das Leben und die Zwecke desselben der Oeffentlichkeit dar; dieselbe gehört zu dem Besten, das er je geschrieben hat (Der Gesellenverein. Zur Beherzigung für Alle, die es mit dem wahren Volkswohl gut meinen, Köln und Neuß 1849). Sie trägt als Motto die Worte: „Thätige Liebe heilt alle Wunden, bloße Worte mehren nur den Schmerz." Indeß leuchtete es Kolping immer mehr ein, daß sein Verein sich nur dann in erwünschter Weise ausbreiten könne, wenn er denselben nach einer großen katholischen Stadt verpflanze. Dieß ward ihm bald möglich, indem Erzbischof Johannes von Geissel ihn zum Domvicar in Köln ernannte. Sobald er nur diese Stelle angetreten hatte, gründete er auch dort im Frühjahr 1849, mit Unterstützung hervorragender Priester und Laien, wie Dr. Vosen, Kaufmann Michels, Prof. Kreuser u. A., den Gesellenverein. Sehr klein, in einem Schullocal, begann das Werk in Köln; aber es dauerte nicht lange, so ließen sich Hunderte von jungen Leuten aufnehmen. Dem Präses wuchs mit dem immer klareren Verständniß seiner Sache auch der Muth, da er sein Bemühen von dem Beifall der Bürgerschaft und von der Anhänglichkeit und Strebsamkeit der Gesellen getragen sah. Seine Energie in der Leitung des Vereins, seine volksthümliche Beredsamkeit sowohl im engern Vereinskreise als auch in großen Versammlungen und sein erfolgreiches „Betteln" für sein Werk war mit den schönsten Ergebnissen gekrönt. Er kannte aus eigener Erfahrung die materielle und mehr noch die moralische Noth des Handwerks und verstand es wie kein Anderer, in seiner bald derben, bald weichen Art die Herzen zu bewegen. Auch literarisch war er für seine Sache thätig, indem er mehrere Jahre hindurch das „Rhein. Kirchenblatt" und die Beilage „Feierabend" redigirte. Die Gedanken, die er über Handwerkers Leid und Freude, über den Segen der christlichen Familie, über den Tag des Herrn, über die Arbeit als Pflicht des Christen, über Haushalten und Schuldenmachen, über Freien und Heiraten, über wissenschaftliches Streben, über wahre und falsche Bildung u. A. m. schriftlich und mündlich ausführte, zeugen von einer bewundernswerthen Genialität. Besonders glücklich entwickelte sich der Kölner Gesellenverein, als es Kolping gelungen war, dem Mißstande der Miethlocale endlich abzuhelfen und ein eigenes Haus (Breitestraße 118) zu erwerben. Um

die Freunde des Vereins in der Nähe und Ferne für dieses Unternehmen zu erwärmen, schrieb er die noch heute lesenswerthe Broschüre: Für ein Gesellenhospitium, Köln 1852.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Ideen Kolpings auch in anderen Städten Anklang fanden, und daß sein Verein sich sehr bald nach außen hin verbreitete; die wandernden Gesellen waren die besten Missionare für denselben. Bald hatten fast alle Städte der Rheinlande und Westfalens ihre Gesellenvereine. Da es nothwendig erachtet wurde, in allen denselben Geist zu bewahren, entwarf Kolping das Generalstatut, welches alle bindenden Bestimmungen enthält. Auch thaten sich die Vereine einzelner Bezirke in Gruppen zusammen; eine solche war der „Rheinisch-westfälische Gesellenbund". In wenigen Jahren war Kolpings Verein nicht bloß über die nächstliegenden Provinzen, sondern auch über fast ganz Deutschland verzweigt; er hatte in München, Dresden, Freiburg, Breslau, Berlin, Wien, Innsbruck und anderen Städten festen Fuß gefaßt. Im J. 1853 betrug die Zahl der Vereine schon gegen 300. Kolping besuchte dieselben öfter und gewann bei solchen Gelegenheiten immer weitere Kreise, wie er auch meist geeignete Persönlichkeiten als geistliche Präsides aufzufinden wußte, so in München G. Mayr, in Wien Prof. Dr. Gruscha, in Berlin Ed. Müller. In Berlin entwickelte Kolping seine Gedanken vor Prinzen und den höchsten Beamten, in Wien legte er seine Pläne und Wünsche Mitgliedern der kaiserlichen Familie vor. Während er in der Fremde für seine Sache unermüdlich thätig war, befestigte der Verein in der Stadt Köln sich immer mehr. Es war für Kolping eine große Freude, daß er, freilich nach großen ihm bereiteten Schwierigkeiten, endlich (im J. 1856) für sein Hospitium die Corporationsrechte erlangte. Im Ministerium war das Gesuch bereits abschlägig beschieden; König Friedrich Wilhelm IV. ertheilte die genannten Rechte aus eigener Initiative. Der längst gehegte Plan, das Vereinshaus namhaft zu erweitern, stieß jedoch auf große Hindernisse, die nicht gehoben wurden, weßhalb Kolping sich veranlaßt sah, im Garten seines Besitzthums ein Haus mit einem stattlichen Saale und einer beträchtlichen Zahl von Schlafräumen für einheimische und wandernde Mitglieder zu erbauen. Dasselbe wurde im September 1865, nicht ganz drei Monate vor Kolpings Tod, eingeweiht, bei welcher Gelegenheit er zum letzten Male an die zahlreich Versammelten das Wort richtete. Das Vereinshaus in München wurde bereits im Jahre 1855 eröffnet. Im J. 1856 besuchte dasselbe König Maximilian II.; der Wiener Verein erhielt im Jahre 1863 den Besuch des Kaisers Franz Joseph. Papst Pius IX. belobte das Kolping'sche Werk in mehreren Schreiben. Kolping nahte sich dem heiligen Vater persönlich bei Gelegenheit der Heiligsprechung der japanischen Martyrer im Jahre 1862; Pius ernannte ihn, wie schon früher Dr. Gruscha, zum Geheimkämmerer und schenkte ihm eine prachtvolle Casel aus seiner Sacristei.

Während der Gesellenverein in Deutschland immer beträchtlichere Fortschritte machte und sich sehr bald auch nach Ungarn und der Schweiz ausdehnte, legte die in Würzburg im Jahre 1864 abgehaltene Conferenz der Präsides die letzte Hand an die Organisation des Gesammtvereins, indem man diesen enger an die Kirche anschloß und nach Diöcesen gliederte. Jeder Localverein hatte von nun an einen vom Bischof zu bestätigenden Präses, jede Diöcese einen Diöcesan-, jedes Land einen Centralpräses; an der Spitze des Ganzen stand Kolping als Generalpräses in Köln. Den schönen Gedanken Kolpings, für den Verein eine Priester-Congregation im Gesellenhospitium zu Köln zu gründen, welche zugleich eine Schule für künftige Präsides sein sollte, ließ die Ungunst der Zeit nicht zur Verwirklichung kommen; ein schwacher Ersatz ist der Gebetsverein der Präsides. Im Jahre 1853 legte Kolping die Redaction des Kirchenblattes nieder und schuf ein eigenes Organ, indem er die „Rheinischen Volksblätter" gründete, die er bis zu seinem Tode redigirte. Frisch und volksthümlich geschrieben, gewannen dieselben im ersten Jahre gegen 6000 Abonnenten und wurden von Unzähligen mit großer Freude gelesen. Eine sehr bedeutende Leistung in der Volksliteratur sind ferner die Kalender, welche er vom Jahre 1848 ab bis zu seinem Lebensende schrieb (erst bei Schwann in Neuß, dann bei Du Mont-Schauberg in Köln erschienen). Sein Erzählertalent zeigte sich hier im schönsten Licht, die Kalender wurden mit jedem Jahre mehr ein Gast und Hausfreund in den Familien der Stadt und des Landes. Kolping kannte das Volk und dessen Wohl und Wehe und wußte immer die richtige Saite anzuschlagen. Seine Erzählungen haben heute noch ganz denselben Werth wie zur Zeit ihres Erscheinens und sind deßhalb auch später großentheils gesammelt herausgegeben worden (bis heute 5 Bändchen, Münster 1862 ff.). Was die geistliche Stellung Kolpings betrifft, so war er bis zum Jahre 1862 Domvicar, von da an Rector der zum Dom gehörigen Minoritenkirche, einer der schönsten am Rhein; um die Restauration derselben hat er sich ein bleibendes Verdienst erworben. Die aufreibenden Arbeiten beeinträchtigten in den letzten Lebensjahren die an sich nicht besonders kräftige Gesundheit des Gesellenvaters; die in Armut und Sorge verlebte Jugend und die Aufregungen im späteren Alter machten ihre Wirkung geltend. Jahrelang hatten regelmäßig im Sommer gebrauchte Nordseebäder Kolping zu immer neuer Berufsarbeit gestählt, allein sein Körper vermochte endlich einem entschieden auftretenden Herzübel nicht Widerstand zu leisten. Kolping starb nach schweren Leiden, zu denen sich eine Wassersucht gesellte, am 4. December 1865, fast 52 Jahre alt. Sein Wunsch, in der von ihm sehr geliebten Minoritenkirche bestattet zu werden, wurde durch Cabinets-

ordre König Wilhelms einige Monate nach Kolpings Tode erfüllt; im Mai 1866 wurde seine Hülle vor dem St.-Josephsaltar in der genannten Kirche beigesetzt. Ein Stein mit der Inschrift: „Hier ruht Adolf Kolping, er bittet um das Almosen des Gebetes" — bezeichnet die Grabstätte, zu welcher schon Tausende von Gesellen gepilgert sind.

Nach Kolpings Tode trat Schreiber dieses, früher Diöcesanpräses in Trier, als Generalpräses an seine Stelle. Seitdem hat sich der Gesellenverein um weitere 200 Zweigvereine vermehrt; in der Erzdiöcese Köln allein befinden sich 48, mit 21 eigenen, zum Theil großartigen Gesellenhäusern; die Diöcese Trier zählt 28, Münster 43, Paderborn 43, Breslau 100, Freiburg 32, Rottenburg 26, Bayern 130, Oesterreich-Ungarn an 100, die Schweiz 28, Holland 6 Vereine. Er erfreute sich wiederholter lobender Anerkennung seitens der Päpste Pius IX. und Leo XIII., sowie von Seiten mancher gekrönten Häupter. Nichts konnte die imposante Einigkeit, welche die einzelnen Theile unter einander und mit dem Centralpunkt Köln verbindet, erschüttern. Die seit 1872 in Preußen eingetretenen Ereignisse brachten den Gesellenvereinen nur hier und da vorübergehende Schwierigkeiten. Das ältere von Kolping erworbene Gesellenhaus in Köln wurde im Jahre 1885 niedergelegt und durch einen großen Neubau ersetzt. Viele Gesellenvereine, besonders in Westdeutschland, machten von der Befugniß der Gründung von Krankenkassen als sog. eingeschriebenen Hilfskassen im Sinne des Reichsgesetzes Gebrauch und gründeten solche für die Mitglieder (in Köln über 900 Mitglieder). Die aus den Gesellenvereinen hervorgegangenen Meister erhielten durchgängig eine besondere Stellung im Vereine als außerordentliche oder Ehrenmitglieder. An manchen Orten rief man eigentliche Meistervereine in's Leben; auch der Lehrlinge nahmen sich manche Vereine durch Gründung von Lehrlingsvereinen an.

Fragt man nun, welches wohl als der eigentliche Charakter des Gesellenvereins zu bezeichnen ist, so ist es nicht leicht, die Antwort auf diese Frage in kurzem, knappem Ausdruck zu geben. Vor Allem muß bemerkt werden, daß derselbe keine kirchliche Genossenschaft nach Weise einer Bruderschaft ist; auch ist er nicht ein politisch-socialer Verein. Die große Frage der Organisation des Handwerks berührt ihn nur mittelbar; er erachtet es nicht als seine Aufgabe, in diese Frage sich einzumischen, will dagegen dem Handwerk, wie immer dasselbe äußerlich gestaltet wird, stets gutes Blut, Gesellen vom rechten Geiste zuführen. Ebenso wenig greift der Verein in die großen weltbewegenden Kämpfe um Arbeits- und Lohnregelung mitstreitend ein; endlich kann es seine Aufgabe nicht sein, in die politische Arena herabzusteigen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man den Kolping'schen Gesellenverein als eine auf das religiöse Leben gebaute und vom religiösen Geiste durchdrungene Familie bezeichnet, in der sich die Gesellen als Kinder des Hauses eng an einander schließen, um sich vor allem Schlechten auf den Werkstätten und auf der Wanderschaft zu verwahren und in der Uebung ihrer christlichen und standesmäßigen Pflichten zu befestigen. Dieser Charakter des Vereins spricht sich, von vielem Anderen abgesehen, in der patriarchalischen Stellung des Präses aus, von dem das Statut sagt, daß er mit väterlicher Gewalt dem Verein vorsteht. Er soll ein Priester sein, weil vor allen Anderen der Priester die nöthige Unabhängigkeit und den erforderlichen Opfergeist besitzt und weil derselbe nach Kolpings Worten „der geborene Erzieher des Volkes" ist. Ihm zur Seite steht der Vorstand, theils aus Bürgern des Ortes, theils aus den vom Verein selbst gewählten Gesellen bestehend. Der Vorstand bildet gleichsam den Familienrath. Das Haus des Vereins soll auf dem Felsengrund der Kirche aufgebaut sein, und es soll katholische Luft in ihm wehen, wenn auch ausnahmsweise Andersgläubige zugelassen werden. Jeder Verein soll seinen Mitgliedern ein anständiges Versammlungslocal bieten, in welchem sie sich nach den Mühen der Arbeit am Abend, vor Allem am Sonntag, einfinden; dort werden Vorträge gehalten, Unterricht in allen für einen Handwerker nothwendigen oder nützlichen Dingen ertheilt; dort sollen sie sich auch mit einander erfreuen. Auf der Werkstatt sollen sie sich bemühen, fleißig zu arbeiten und den Werktag auszunutzen; sie sollen sich an Genügsamkeit und Sparsamkeit gewöhnen, sich vor vorzeitigen Bekanntschaften mit dem andern Geschlecht hüten, sich sittlich rein und bürgerlich unbescholten bewahren, wissenschaftlich und technisch tüchtig zu werden suchen, um so feste Charaktere und ehrenwerthe Meister zu werden, wie das Handwerk sie besaß, als es noch einen goldenen Boden hatte. Im Hinblick auf dieses Ziel erinnerte Kolping seine Söhne an das dreifache Capital, welches ihr Eigenthum, und das sie mit Hilfe des Vereins bewahren und mehren sollen: die Jugendzeit, die Jugendkraft und den Jugendverdienst. In kernigen Worten empfahl er und empfiehlt der Verein das „Bete und arbeite!", das „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott!" Dahin zielende Mahnungen gab der Stifter schriftlich und mündlich bei jeder Gelegenheit; sie bilden den Inhalt jener kurzen, aber vortrefflichen Sentenzen, welche unter der Ueberschrift „Pflichten eines braven Mitgliedes" den Wanderbüchlein vorgedruckt sind. In den bekannten Wahlsprüchen: „Religion und Tugend, Arbeitsamkeit und Fleiß, Eintracht und Liebe, Frohsinn und Scherz" findet die Tendenz des Gesellenvereins ihre kurze Bezeichnung. Kolping sorgte dafür, daß auch die Charitas in seinem Verein gepflegt werde. In vielen Gesellenhäusern wohnen und speisen um billigen Preis solche Gesellen, die bei ihren Meistern nicht Wohnung und Kost haben; diese Hospitien bilden sonach ein wohlthätiges Surrogat für das leider vielfach abhanden ge-

kommene Meisterhaus. Wahrhaft großartig ist die charitative Thätigkeit der Stiftung Kolpings im Interesse der wandernden Gesellen. Das Wandern, in früheren Zeiten strenge Zunftvorschrift zum Zwecke der Ausbildung, ist auch jetzt noch eine berechtigte Eigenthümlichkeit des Handwerks. Leider treibt heute nicht immer das Verlangen nach Fortbildung die Gesellen in die Fremde, sondern häufig Arbeitslosigkeit und Noth. Dieses Wandern hat neben manchen Vortheilen auch große Gefahren. Gegen die letzteren warnt Kolping in seinen „Wanderregeln" wie ein besorgter Vater. Sein Grundsatz ist: Wer kein Reisegeld hat, der soll auch nicht wandern; wer aber, ohne Mittel zu haben, wandern muß, der hat die schlechten Herbergen zu meiden, sich vor schlimmen Kameraden zu hüten und sich des Bettelns (Fechtens) zu enthalten; er soll sich vielmehr an die Vereine halten, welche ihm nach Maßgabe ihres Vermögens helfen. Der Geselle erhält zu diesem Behuf ein Wanderbüchlein, in welchem außer dem Namen des Inhabers und einem Verzeichniß sämmtlicher Vereine auch ein Zeugniß über die Führung des Wandernden im letzten Verein zu finden ist. Erhält der Wandernde in einer Vereinsstadt Arbeit, so ist er von selbst Mitglied des dortigen Vereines. Befolgt ein Jüngling die Satzungen des Gesellenvereins, und geht er recht in den Geist desselben ein, so kann's nicht fraglich sein, daß der Verein sich ihm als ein wahrer Schutzengel in der Heimat und der Fremde erweist. An vielen Hunderttausenden hat derselbe sein Schutzengelamt bis jetzt geübt, unzählige Unwissende belehrt, Laue erwärmt, Schüchterne mit Ernst und berechtigtem Stolze erfüllt, schwache Charaktere gefestigt und vor destructiven Gelüsten, wie sie, namentlich durch den Einfluß der Socialdemokratie, in den Gemüthern so vieler Arbeiter genährt werden, bewahrt. Die Kirche, der Staat und jedes Gemeinwesen müßte daher den Gesellenverein zu fördern suchen; jeder Geistliche aber, dem das Amt eines Präses im Gesellenverein zugefallen ist, dürfte dieß als ein Glück und eine Gnade betrachten und all seine Geschicklichkeit und seine ganze Priesterliebe aufbieten, um im Geiste des Vaters Kolping an einem Werke zu arbeiten, das weniger Sache der Liebhaberei, wie es Manche aufzufassen belieben, als vielmehr eine durchaus legitime Seelsorge ist. Der Gedanke, daß einzelne Gesellenvereine in ihren Häusern jährlich 500—1000 arme verlassene Wanderburschen unentgeltlich beherbergen und verpflegen, sollte auch alle maßgebenden weltlichen Behörden heute, wo so viele Klagen über die Vagabundennoth ertönen, veranlassen, dem Werke Kolpings wohlgesinnt und dankbar zu sein. Das Hospitium in Köln hat seit seinem Bestehen zwischen 50- und 60 000 Gesellen Nachtlager und Kost gespendet; ganz ähnlich ist's in München, Wien, Elberfeld, Düsseldorf, Mainz, Stuttgart, Hamburg u. a. a. O.; diese Zahlen sind beredter als viele Auseinandersetzungen. (Vgl. S. G. Schäffer, Adolph Kolping, ein Lebensbild, 2. Aufl., Münster 1882; die als Manuscript gedruckten Mittheilungen für die Vorsteher, von Kolping [erste Serie Heft 1—4] und von Schäffer [erste Serie Heft 5—48, zweite Serie Heft 1—8]; Rhein. Volksblätter [1853 bis 1865 von Kolping, von da ab von Schäffer]; Präses Mayr, Der kath. Central-Gesellenverein in München, eine Festschrift 1876; Bosen, Kolpings Gesellenverein in seiner socialen Bedeutung, Frankf. Brosch.-Verein, II. Jahrg., Heft 4, 1866; P. Krönes, Theoret. Präses-Schule, Münster und Paderborn 1886.) [Schäffer.]

Gesellschaft im weitern Sinne nennt man jede, wenn auch noch so kurz dauernde Vereinigung von Menschen zu einem bestimmten Zwecke. Von dieser Definition muß aber hier abgesehen werden, da sie sich für die wissenschaftliche Gesellschaftstheorie nicht eignet. Eine Gesellschaft im engern und strengen Sinne des Wortes ist vielmehr nur da gegeben, wo eine Gesammtheit von Menschen in dauernder Weise durch eine waltende Auctorität zur gemeinsamen Realisirung eines bestimmten Zweckes vereinigt ist. Drei Dinge also sind wesentlich erfordert zu einer Gesellschaft in diesem Sinne: eine Gesammtheit von mehreren menschlichen Persönlichkeiten, die in dauernder Weise mit einander vereinigt sind; dann ein gemeinsamer Zweck, auf welchen diese Vereinigung es absieht, und der durch gemeinsame Thätigkeit erreicht werden soll; endlich eine Auctorität, welche an der Spitze der Gesellschaft steht, und welcher die Glieder der Gesellschaft in Bezug auf den Gesellschaftszweck untergeordnet sind. Der Grundcharakter der Gesellschaft ist somit die Einheit. Jede Gesellschaft bildet eine moralische Einheit. An und für sich stehen alle Personen, welche zur Gesellschaft gehören, sich gegenseitig als membra dispersa gegenüber; aber indem sie mit einander zu einer Gesellschaft verbunden sind, werden sie in dieser Richtung Eines; sie bilden eine moralische Einheit. Und diese Einheit ist bedingt durch die Einheit des Zweckes, durch die Einheit der Auctorität und durch die Einheit der Mittel, durch welche die Gesellschaftsglieder von der Auctorität zu jenem Zwecke hingeleitet werden. Als einheitliches Ganzes ist die Gesellschaft zugleich auch ein geordnetes Ganze. Sie könnte ja keine moralische Einheit bilden, wenn sie nicht in sich geordnet wäre. Die Gesellschaft ist nur als geordnete Gesellschaft denkbar. Ohne Ordnung haben wir ein Chaos, aber keine Einheit, und darum auch keine Gesellschaft. Gerade in der Ordnung verwirklicht sich ja die Einheit der Gesellschaft. Der Begriff der gesellschaftlichen Ordnung ist also in dem Begriffe der Gesellschaft wesentlich eingeschlossen. Was aber die gesellschaftliche Auctorität betrifft, so kann dieselbe im abstracten und im concreten Sinne genommen werden. In abstracto versteht man darunter das Recht oder die rechtliche Gewalt, die Gesellschaftsglieder in der Richtung zum Gesellschaftszwecke zu leiten, d. h. durch all-

gemeine Anordnungen oder Gesetze deren Handeln in der Richtung zu jenem Zwecke zu regeln. In concreto dagegen versteht man unter Auctorität den Träger oder Inhaber jenes Rechtes, diejenige Persönlichkeit, welche dazu berechtigt ist, die Gesellschaftsglieder in der gedachten Weise zu leiten und zu regieren. Eine solche Auctorität ist jeder Gesellschaft wesentlich, d. h. sie ist begründet im Wesen der Gesellschaft, und diese ist ohne jene nicht möglich. Denn für's Erste ist, wie bereits gezeigt, die Gesellschaft wesentlich eine geordnete Einheit. Eine solche ist aber nicht möglich ohne ein concretes Princip, durch welches die einheitliche Ordnung im Gesellschaftskörper geschaffen wird. Die Gesellschaftsglieder sind an sich viele und stehen sich getrennt gegenüber. Es muß daher ein concretes Princip vorhanden sein, wodurch sie mit einander zu einer geordneten Einheit in der Richtung zum Gesellschaftszwecke verbunden werden, und das ist die Auctorität. Außerdem sind die Gesellschaftsglieder nicht schon von Natur aus zu der auf den Zweck der Gesellschaft hingerichteten Thätigkeit determinirt; sie müssen als freithätige Wesen zu dieser Thätigkeit bestimmt werden, und dieß setzt wiederum eine Auctorität voraus, von welcher diese Determination ausgeht. Ebenso muß endlich die Art und Weise bestimmt werden, wie die Gesellschaftsglieder in der Richtung zu dem Gesellschafszwecke thätig sein müssen, damit derselbe erreicht oder realisirt werde, weil sie auch in dieser Beziehung als freithätige Wesen nicht a priori determinirt sind. Es sind also bestimmte Gesetze oder Anordnungen nothwendig, damit die Thätigkeit der Gesellschaftsglieder in der rechten und zweckentsprechenden Weise sich vollziehe. Daher ist auch aus diesem Grunde eine Auctorität nothwendig, von welcher diese Anordnungen oder Gesetze ausgehen.

Nun ist aber zu unterscheiden zwischen der allgemein menschlichen Societät und zwischen den besonderen Gesellschaften, welche in dem Schooße der erstern uns entgegentreten. Was zuvörderst die allgemein menschliche Societät betrifft, so sind alle Menschen, welche die Erde bewohnen, insgesammt unter sich vereinigt in Kraft des einen höchsten Zieles, zu welchem sie geschaffen sind, und welches sie in gemeinsamer Thätigkeit erreichen sollen. Sie stehen ferner sämmtlich unter der höchsten Auctorität Gottes, der ihrer Thätigkeit diejenige Richtung vorzeichnet, in welcher sie das gemeinsame Endziel erreichen kann. Es sind die sittliche Weltordnung und ihre Gesetze, die, von Gott ausgehend, die Thätigkeit aller Menschen in der Richtung zu dem letzten Endziele normiren und zugleich ihre gegenseitigen Verhältnisse zu einander regeln. Alle Menschen, welche auf Erden leben, bilden also mit einander eine einheitliche, geordnete Gesellschaft unter der obersten Auctorität Gottes, und das ist die allgemein menschliche Societät. In der That, die Glieder des Menschengeschlechts stehen thatsächlich nicht isolirt von einander da; sie leben vielmehr sämmtlich in gesellschaftlichen Verhältnissen zu einander, deren Kreise freilich bei den Einen weiter, bei den Anderen enger gezogen sind. Es ist auch zwischen den verschiedenen Völkern und Nationalitäten nirgends ein Schlagbaum aufgerichtet, der sie in völliger Trennung von einander hielte; das gesellschaftliche Leben pulsirt wie von einem Individuum zum andern, so auch von einem Volke zum andern; alle, Individuen und Völker, betrachten und fühlen sich als Glieder einer großen Gemeinschaft, welche über die ganze Erde sich erstreckt und alle in sich faßt, die in der Einheit des Menschengeschlechts inbegriffen sind. Kurz, sie betrachten und fühlen sich als Glieder der allgemein menschlichen Societät. Diese allgemein menschliche Societät ist also wohl zu unterscheiden von den besonderen Gesellschaften, die in ihrem Schooße wiederum sich bilden. Man spricht häufig von „Gesellschaft" schlechthin im Gegensatze und im Unterschiede von besonderen Gesellschaften, wie Familie, Staat u. s. w. Es ist darunter nichts Anderes zu verstehen, als diese allgemein menschliche Gesellschaft, wie sie in Gottes Ordnung gegründet ist und durch Gottes Auctorität geleitet und regiert wird. Sie ist die wesentliche Voraussetzung aller besonderen Gesellschaften und darf nie mit den letzteren in Eines zusammengeworfen werden.

Im Schooß dieser allgemein menschlichen Societät nun bestehen die besonderen Gesellschaften. Diese charakterisiren sich im Gegensatze zur erstern dadurch, daß sie für's Erste immer einen besondern Zweck mit Ausschluß aller übrigen Zwecke verfolgen, und daß für's Zweite die Auctorität, von welcher sie geleitet und regiert werden, in erster Linie immer eine bloß menschliche Auctorität ist. Eine solche Gesellschaft hat ein eigenes Sein, zu welchem die Gesellschaftsglieder für sich genommen als Materie, die gesellschaftliche Auctorität dagegen als das formale Princip sich verhält. Denn durch die Auctorität werden die membra dispersa des gesellschaftlichen Körpers — die Gesellschaftsglieder — als Gesellschaft constituirt, welche als solche verschieden ist sowohl von den Gesellschaftsgliedern als auch von der Auctorität, beide für sich genommen. Als solches für sich seiendes Wesen hat dann die Gesellschaft auch einen einheitlichen Willen und eine einheitliche Thätigkeit in der Richtung zum Gesellschaftszwecke, der wiederum beruht auf der Erkenntniß dieses Zweckes. Das ist es aber, was den Charakter der Persönlichkeit ausmacht. Die Gesellschaft ist somit auch eine moralische Person und kann als solche in analoger Weise Rechte und Pflichten haben, wie die physische Person. Das Princip dieser ihrer Persönlichkeit aber ist wiederum die Auctorität. Denn sie bedingt ja den einheitlichen Willen und die einheitliche Thätigkeit der Gesellschaft, indem sie durch ihre Gesetze und Anordnungen den Willen und die Thätigkeit der Gesellschaftsglieder auf den Zweck hin-

richtet. Daher ist denn auch die Gesellschaft als solche nur thätig durch ihre Auctorität. Und wenn die Gesellschaft als moralische Persönlichkeit Rechte und Pflichten hat, so ist es die Auctorität, durch welche sie diese Rechte und Pflichten ausübt. Solche besondere Gesellschaften können aber nun wiederum von zweierlei Art sein. Es kann nämlich eine solche Gesellschaft auf natürlicher und göttlicher Anordnung beruhen, so daß sie im Schooße des Menschengeschlechtes überhaupt nicht fehlen kann; oder sie kann von der Art sein, daß sie einzig der freien Uebereinkunft Einzelner ihre Entstehung verdankt und daher wieder verschwinden kann, ohne daß dadurch eine höhere Ordnung gestört würde. Im erstern Falle hat man eine nothwendige Gesellschaft, wie Familie, Staat, Kirche; im letztern eine freie oder besser zufällige Gesellschaft, wie z. B. Handelsgesellschaften, gelehrte Gesellschaften u. s. w. Die wissenschaftliche Gesellschaftstheorie hat sich selbstverständlich nur mit den nothwendigen Gesellschaften zu befassen.

Wie oben bemerkt, ist in einer besondern Gesellschaft die leitende Auctorität immer zunächst eine menschliche. Aber diese menschliche Auctorität steht keineswegs außer Zusammenhang mit der göttlichen. Im Gegentheil, sie kann wesentlich nur als eine Theilnahme an der höchsten, göttlichen Auctorität betrachtet werden. Von Natur aus stehen sich alle Menschen gleich; keiner kann also über den andern eine rechtliche Gewalt in Anspruch nehmen, keiner eine Auctorität über den andern ausüben, es sei denn, daß ihm diese Auctorität von Gott als der höchsten Auctorität übertragen ist. Der Begriff der Auctorität ist so wesentlich an den Begriff Gottes und der göttlichen Ordnung geknüpft, daß er ohne diesen nicht denkbar ist. Gott ist die höchste Auctorität; alle menschliche Auctorität kann nur eine von dieser höchsten Auctorität abgeleitete sein, und nur unter der Bedingung, daß sie sich aus dieser Quelle ableitet, kann sie als Auctorität fungiren.

Diese allgemeinen Bestimmungen vorausgesetzt, wenden wir uns nun zu der Frage um den Ursprung der Gesellschaft. Wenn aber diese Frage gestellt wird, so handelt es sich dabei nicht um den Ursprung dieser oder jener besondern Gesellschaft, sondern es handelt sich um den Ursprung der allgemein menschlichen Gesellschaft, um den Ursprung des allseitigen gesellschaftlichen Verhältnisses unter den Menschen überhaupt. Und da präcisirt sich diese Frage des Näheren dahin, ob das gesellschaftliche Verhältniß der Menschen zu einander ein natürliches und ursprüngliches, oder ob es erst im Verlaufe der Zeit durch einen positiven Act der Menschen entstanden sei. Die sog. Naturstandstheoretiker entscheiden sich für die zweite Alternative. Sie nehmen an, daß die Menschen ursprünglich in einem gesellschaftslosen Zustande gelebt hätten (Naturstand), und daß sie erst nachträglich durch eine Vereinbarung (Gesellschaftsvertrag) zur Gesellschaft zusammengetreten seien. Diese Gesellschaft sei der Staat; daher „civiler" Zustand, im Gegensatze zum „Naturstand". Hobbes glaubte den ursprünglichen gesellschaftslosen Naturstand als einen Krieg Aller gegen Alle auffassen zu sollen. Im Naturstand gebe es nämlich, wie keine gesellschaftlichen Verhältnisse, so auch keine feststehenden Rechte; es gelte nur das Recht des Stärkern. Die allseitige Geltendmachung dieses Rechtes müsse nothwendig zu einem Kriege Aller gegen Alle führen. Diesem Zustande hätte aber ein Ende gemacht werden müssen, wenn das Menschengeschlecht nicht untergehen sollte; dieser Forderung sei dadurch genügt worden, daß die Menschen durch einen Vertrag sich zur Gesellschaft vereinigten, in dieser Vereinigung ihr absolutes, unbeschränktes Recht aufgaben und es an die Gesellschaft abtraten, um durch die gemeinsame Kraft der Gesellschaft geschützt zu werden gegen die gewaltsamen Angriffe Anderer. Auf solche Weise sei die Gesellschaft entstanden, und in dieser und durch diese erst alles Recht und alle Sitte. Diese Gesellschaft aber sei der Staat. Rousseau dagegen hielt dafür, der ursprüngliche gesellschaftslose Naturstand der Menschen sei zu betrachten als ein thierähnlicher, indem die Menschen als Wilde wie die Thiere im Walde zerstreut lebten. Er hält diesen thierischen Zustand für den der wahren Unschuld und Glückseligkeit. Leider hätten sich die Menschen in dem Maße, als die Vernunft in ihnen erwachte, von diesem Zustande der Unschuld und Glückseligkeit immer mehr entfernt. In Folge dessen hätten ihre Bedürfnisse sich immer mehr erweitert, und zuletzt hätten sie für sich allein denselben nicht mehr genügen können. So seien sie dann dahin gekommen, daß sie durch einen Vereinigungsvertrag, den sie unter einander abschlossen, sich zu einer Gesellschaft zusammenthaten, um mit vereinten Kräften und in gemeinsamer Thätigkeit dem Zwecke der Selbsterhaltung und der Befriedigung ihrer wachsenden Bedürfnisse zu genügen. Diese Gesellschaft sei wieder der Staat. Der civile, der gesellschaftliche Zustand involvire also für die Menschen eine Entfernung von dem ursprünglichen Zustande der Unschuld und Glückseligkeit; die Menschen seien durch ihren Zusammenschluß zur Gesellschaft nicht besser, sondern schlechter geworden. Dieser Anschauung bezüglich des Ursprunges der Gesellschaft hat sich auch Kant angeschlossen, nur daß er den gesellschaftlichen Naturstand nicht der Zeit nach dem gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen voraussetzte, sondern annahm, derselbe sei bloß der Natur nach als das Prius zu betrachten. Daher ist nach seiner Ansicht auch der Gesellschaftsvertrag nicht als ein historischer zu betrachten, sondern muß bloß als Rechtsgrundlage dem gesellschaftlichen Verhältnisse unterbreitet werden. Kant hat also die schwache Seite dieser Theorie wohl erkannt; er hat gesehen, daß sie schlechterdings keine historische Grundlage hat, indem die Geschichte, soweit wir auch zurückgehen, keine Spur

eines gesellschaftslosen Zustandes oder eines Gesellschaftsvertrages aufweist. Nur hat er geglaubt, den Naturstand seiner Natur nach dem gesellschaftlichen voraussetzen und damit den Gesellschaftsvertrag als Grundlage für die Gesellschaft anerkennen zu sollen, wobei er freilich nicht bedachte, daß er damit die Gesellschaft auf einer reinen Fiction aufbaute. Die ganze Naturstandshypothese läuft zuletzt darauf hinaus, die Gesellschaft aufzubauen ohne Gott und ohne göttliche Ordnung, und ist von diesem Gesichtspunkte aus wesentlich atheistisch. Zudem begeht sie den großen Fehler, daß sie die Begriffe von Gesellschaft und Staat zusammenwirft — ein Irrthum, dessen Tragweite gar nicht abzusehen ist.

Die allgemein menschliche Gesellschaft kann nimmermehr etwas erst in der Zeit durch einen positiven Vereinigungsact der Menschen Entstandenes sein; sie ist vielmehr in der Natur der Menschen begründet und daher etwas Natürliches und Ursprüngliches. In Kraft der natürlichen Ordnung sind die Menschen zur gesellschaftlichen Verbindung unter einander bestimmt; die allgemein menschliche Gesellschaft ist somit das Werk der Natur und der natürlichen Ordnung, nicht das Werk einer zufälligen menschlichen Vereinbarung. Der Beweis hierfür beruht auf einer zweifachen Grundlage: für's Erste darauf, daß die Menschen im Interesse ihrer Selbsterhaltung und der Befriedigung ihrer leiblichen und geistigen Bedürfnisse von Natur aus auf einander angewiesen sind, sich einander gegenseitig bedürfen; und für's Zweite darauf, daß die menschliche Natur schon an sich und nach ihrer natürlichen Einrichtung auf das gesellschaftliche Verhältniß mit Anderen angelegt ist. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so darf man nur den Zustand in's Auge fassen, in welchem der Mensch in's Dasein tritt; dann erscheint es sonnenklar, daß dessen Leben in den ersten Stadien seines Daseins schlechterdings gar nicht erhalten werden könnte ohne dauernde gesellschaftliche Verbindung mit seinen Erzeugern oder mit anderen Menschen. Ohne gesellschaftliche Verbindung der Menschen mit einander würde daher die Fortdauer des menschlichen Geschlechtes schon nach seinem physischen Dasein unmöglich sein. Betrachtet man ferner die vielen Bedürfnisse, welche auch die schon herangereiften Menschen theils im Interesse der Erhaltung ihres Lebens, theils im Interesse ihres Wohlbefindens u. s. w. haben, so erscheint es als rein unmöglich, daß der Einzelne allen diesen Bedürfnissen für sich allein genüge. Er ist immer und überall auf die Hilfe und Arbeit Anderer angewiesen und muß folglich mit Anderen seines Gleichen in gesellschaftlicher Verbindung stehen, wenn seinen Bedürfnissen genügt werden soll. Soll endlich der Mensch zu jener Entwicklung in intellectueller, sittlicher und religiöser Beziehung gelangen, zu welcher er von Natur aus bestimmt ist, so ist dazu Erziehung und Unterricht erforderlich. Erziehung und Unterricht sind aber wiederum nicht möglich ohne dauernde gesellschaftliche Verbindung mit Erziehern und Lehrern. Die gesellschaftliche Verbindung der Menschen mit einander ist also von der Natur und der natürlichen Ordnung unabweisbar gefordert, und darum ist auch die menschliche Natur von vornherein darauf angelegt. Es waltet in ihr vor Allem der Gesellschaftstrieb. Jeder sucht in Kraft dieses Triebes an dem allgemeinen gesellschaftlichen Leben Theil zu nehmen. Fortdauernde Einsamkeit, gänzliche Abgeschlossenheit von seines Gleichen ist etwas, wovor der Mensch eine natürliche Abneigung hat; ja, wenn er gewaltsam in diese Isolirung hineingesetzt wird und diese andauernd ist, so kann dieß für sein geistiges Leben derart nachtheilig sein, daß er in Wahnsinn oder Blödsinn verfällt. Mit dem Gesellschaftstrieb verbindet sich der Mittheilungstrieb. Der Mensch fühlt sich von Natur aus gedrungen, sich Anderen mitzutheilen, ihnen sein Inneres aufzuschließen, bei ihnen Theilnahme in seinen Freuden, Trost in seinen Leiden zu suchen. Das ist gewiß ein Beweis dafür, daß die gesellschaftliche Verbindung mit Anderen in der Intention der Natur gelegen ist. Dazu kommt endlich die Gabe der Sprache, womit der Mensch ausgestattet ist; dieselbe hat gewiß auch die Bestimmung, den gesellschaftlichen Rapport zwischen den Menschen anzuknüpfen und zu vermitteln. So kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die allgemein menschliche Gesellschaft ein Ergebniß der natürlichen Ordnung ist. Da aber die natürliche Ordnung zuhöchst auf Gott als ihren Urheber zurückzuführen ist, so folgt, daß auch die allgemein menschliche Gesellschaft in letzter und höchster Instanz als ein Werk Gottes, als eine von Gott gewollte und von ihm begründete Institution zu betrachten ist.

Hält man diese Grundsätze fest, so ergibt sich daraus von selbst das Verhältniß, welches zwischen der Gesellschaft und ihren Gliedern stattfindet. Der Mensch ist und bleibt auch in der Gesellschaft immer eine selbständige Persönlichkeit, die als solche eine persönliche Bestimmung hat. Die Gesellschaft kann ihn dieses wesentlichen Charakters nicht berauben. Um aber als selbständige Persönlichkeit sich zu bethätigen, muß er eine gesicherte Basis haben, auf welcher er steht, ein gewisses Gebiet, auf welchem er frei sich bewegen kann, ohne daß die Gesellschaft oder Einzelne ihn daran zu behindern befugt wären. Dieses Gebiet wird abgegrenzt durch den Rechtskreis, der ihn umgibt. Niemand kann daher befugt sein, störend in diesen seinen Rechtskreis einzugreifen oder ihm dasjenige zu verweigern, was er in Kraft seines Rechtes zu fordern befugt ist. Es ist also in erster Linie die Gerechtigkeit, welche in dem gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zu einander zu walten hat. Ohne diese würden die Menschen von der Gesellschaft aufgesogen und ihre persönliche Selbständigkeit zerstört werden. Aber ungeachtet seiner persönlichen Selbständigkeit ist der Mensch doch auch

Glied der Gesellschaft und als Theil in das Ganze der letztern aufgenommen. Dieses Verhältniß bringt es mit sich, daß er sich als Theil des Ganzen fühlt und demgemäß mitarbeitet zum Wohle des Ganzen sowohl, als auch der übrigen Glieder des letztern. Denn würde er solches nicht thun, so würde er eo ipso von der Gesellschaft sich trennen, die Mitgliedschaft mit dieser aufgeben und sich isolirt hinstellen. Dieß aber wäre wider die natürliche Ordnung, somit gegen den Willen Gottes, der ihn in die Gesellschaft als Theil des Ganzen eingewiesen hat. Dieser Wille und diese Absicht nun, als Glied des Ganzen zum Wohle des Ganzen und seiner Theile mitzuarbeiten, ist Liebe. Es ist also in zweiter Linie die Liebe, welche die Menschen in der Gesellschaft zu bethätigen haben; ohne diese würde die Gesellschaft absterben und in Atome sich auflösen. Gerechtigkeit und Liebe also sind die bewegenden Elemente in der Gesellschaft; weder ohne die eine noch ohne die andere könnte letztere bestehen. Sie sind die maßgebenden Factoren in dem gegenseitigen Verhältnisse zwischen der Gesellschaft und ihren Gliedern.

Es erübrigt nun noch, die natürliche Organisation der Gesellschaft in's Auge zu fassen. Die Societät kann nämlich nicht in der Weise gedacht werden, daß deren Bestandtheile ein bloßes mechanisches Ganzes bilden. Vielmehr bringt es das Wesen der allgemein menschlichen Gesellschaft mit sich, daß eine durchgreifende Gliederung durch alle ihre Bestandtheile sich hindurchzieht, daß also die Gesellschaft ein organisirtes Ganzes ist. Die Gesellschaft ist ein moralischer Organismus. Sie ist ein lebendiges Ganze, und das Lebendige charakterisirt sich ja dem Leblosen gegenüber gerade dadurch, daß es als Organismus wirklich ist. Zudem ist das gesellschaftliche Verhältniß darin begründet, daß die Menschen zur Realisirung ihres gemeinsamen Zweckes und zur Beschaffung der erforderlichen Mittel zu diesen Zwecken sich einander gegenseitig bedürfen. Wo aber die Theile eines lebendigen Ganzen in solcher gegenseitigen Abhängigkeit von einander stehen, da sind sie organische Theile, und das Ganze ist ein Organismus. Der organische Charakter des gesellschaftlichen Körpers ist also unläugbar.

Fragt man aber, in welcher Weise die allgemein menschliche Gesellschaft organisirt sei, so ist eine vierfache Organisation zu unterscheiden. In erster Linie ist dieselbe gegliedert in gewisse besondere Gesellschaften, welche allgemein menschlichen Zwecken dienen und für den Bestand und für die Wohlfahrt der allgemein menschlichen Gesellschaft selbst wiederum nothwendig sind. Diese besonderen Gesellschaften sind die Familie, der Staat und die Kirche. Die allgemein menschliche Societät könnte namentlich nicht bestehen ohne die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes und ohne Erziehung der jungen Glieder der Gesellschaft für ihre persönliche und gesellschaftliche Bestimmung. Diese Fortpflanzung und Erziehung ist aber bedingt durch die Familie. Die Familie ist also ein wesentliches Glied im Organismus der Societät und kann in dieser absolut nicht fehlen. Die Societät könnte ferner nicht bestehen ohne Aufrechterhaltung und Durchführung der socialen Ordnung. Die Societät ist, wie gesagt, nur denkbar als geordnete Gemeinschaft. Die sociale Ordnung muß also um jeden Preis aufrecht erhalten und durchgeführt werden, wenn die Gesellschaft nicht der Auflösung verfallen soll. Die Aufrechterhaltung und Durchführung der socialen Ordnung nun ist Sache des Staates. Folglich muß auch der Staat als wesentliches Glied im Organismus der Societät betrachtet werden. Endlich könnte — die übernatürliche Ordnung vorausgesetzt — das in der Societät geeinigte Menschengeschlecht nicht zu seiner übernatürlichen Bestimmung hingeleitet werden ohne eine Lehr- und Heilsanstalt, welche alle Menschen in sich zu einer höhern Einheit zusammenschließt und ihnen die Segnungen der übernatürlichen Ordnung, des Christenthums zuwendet. Diese Lehr- und Heilsanstalt aber ist die Kirche. Folglich ist auch die Kirche — die übernatürliche Ordnung vorausgesetzt — ein constitutives Element in der Gesammtorganisation der Gesellschaft.

Familie, Staat und Kirche sind also wesentliche Forderungen der allgemein menschlichen Societät, weil diese ohne jene nicht bestehen könnte. Ihr Bestand muß daher, wie der Bestand der allgemein menschlichen Societät selbst, in letzter und höchster Instanz auf Gottes Willen zurückgeführt werden. Nur ist zu bemerken, daß die Kirche, weil der übernatürlichen Ordnung angehörend, unmittelbar, Familie und Staat dagegen, weil zunächst aus der natürlichen Ordnung folgend und von dieser gefordert, nur mittelbar göttlicher Anordnung sind. Die Familie ist die engste, daher auch am meisten vervielfältigte Gesellschaft, weil ihr Zweck, die Erhaltung und Erziehung des menschlichen Geschlechtes, es so fordert. In weiterem Umfange dehnt sich schon der Staat aus, weil sein Zweck, die Aufrechterhaltung und Durchführung der socialen Ordnung, einen weitern Umfang dieser Gesellschaft zuläßt, ja im Interesse der materiellen Macht, die zu jenem Zwecke erforderlich ist, solchen sogar fordert. Aber doch muß die Societät noch in eine Vielheit von Staaten gegliedert sein, weil eine entsprechende Realisirung des Staatszweckes unter der Voraussetzung, daß alle Menschen zu Einem Staate vereinigt wären, ganz unmöglich sein würde. Weltreiche sind daher immer etwas Widernatürliches, verfallen gewöhnlich dem Despotismus und haben keinen längern Bestand. Alle Menschen zu einer Einheit zusammenzuschließen, das ist allein der Kirche vorbehalten. Die Universalität ist in deren Wesen begründet, weil es, wie nur Einen Erlöser, so auch nur Eine Anstalt zur Heiligung aller Menschen, nur Einen mystischen Leib des Erlösers geben kann. Während also die Vervielfältigung sowohl der Familie,

als dem Staate in Folge des Zweckes, den sie verfolgen, wesentlich ist, schließt dagegen die Kirche jede Vervielfältigung ihrer selbst in Kraft ihres Wesens aus. Die Kirche hat die Bestimmung, daß ihre Grenzen mit den Grenzen der allgemein menschlichen Gesellschaft sich decken sollen.

Hält man diese Gesichtspunkte fest, so löst sich hieraus ganz von selbst die Frage, welches Verhältniß obwalte zwischen Staat und Gesellschaft. Es ist schon gezeigt, wie die sog. Naturstandstheoretiker die Begriffe von Staat und Gesellschaft als identische Begriffe betrachteten. In neuerer Zeit folgt ihnen hierin sowohl die liberalistische als auch die socialistische Staatstheorie nach. Beide kommen darin mit einander überein, daß sie Staat und Gesellschaft als Eines setzen. Nur dadurch unterscheiden sie sich, daß die liberalistische Theorie die Gesellschaft durch den Staat aufsaugen läßt, während der Socialismus den Staat in der Gesellschaft verflüchtigt. Es kommt aber Beides zuletzt auf Eines hinaus, da doch Beide für ihren Staat alle Gebiete des Lebens in Anspruch nehmen und nichts übrig lassen, was nicht seiner Competenz unterstände. Es muß aber diese Anschauung als eine ganz irrthümliche bezeichnet werden. Der Staat ist nicht die Gesellschaft schlechthin; er fällt nicht zusammen mit der allgemein menschlichen Gesellschaft; er ist vielmehr nur eine besondere Gesellschaft, die neben anderen im Schooße der allgemein menschlichen Gesellschaft sich bildet und im Interesse der letztern eine bestimmte, genau abgegrenzte Aufgabe zu lösen hat. Er ist daher nicht befugt, das gesammte gesellschaftliche Leben als sein Departement zu betrachten und nichts auf socialem Gebiete für berechtigt zu halten, was nicht von ihm ausgegangen und angeordnet ist. Er muß sich auf die ihm zufallende Aufgabe, die sociale Ordnung aufrecht zu erhalten und durchzuführen, beschränken; dadurch trägt er nach seinem Theile zum Bestande und Wohle der allgemein menschlischen Gesellschaft bei. Diese aber ist und bleibt immer etwas Anderes, als die besondere Gesellschaft, welche der Staat repräsentirt.

In zweiter Linie ist die allgemeine menschliche Societät gegliedert in die Vielheit und Verschiedenheit der Stände. Es ist dieß die ständische Organisation. Ein Stand resultirt daraus, daß mehrere Individuen die nämliche Beschäftigung haben; diese sind dann in ihrer Gesammtheit verschieden von der Gesammtheit derer, welche einer andern Beschäftigung sich widmen. Daß nun solche Stände in der Gesellschaft sich bilden, ist etwas Natürliches und Nothwendiges, und diese Nothwendigkeit gründet in dem Princip der Arbeitstheilung, welche unbedingt erforderlich ist, wenn den Bedürfnissen der Einzelnen sowohl als auch Aller insgesammt genügt werden soll. In der That, die Bedürfnisse, welche die Menschen zur Erhaltung und Verschönerung ihres Daseins nothwendig haben, sind so zahlreich und mannigfaltig, und fordern zu ihrer Beschaffung sowohl, als auch um sie für den Gebrauch herzurichten, so viele und so verschiedenartige Thätigkeiten, daß ohne Vertheilung der verschiedenen Arbeiten an verschiedene Menschen eine Befriedigung jener Bedürfnisse nicht möglich wäre. Einer allein wäre allen in der Gesellschaft nothwendigen Arbeiten nicht gewachsen. Damit sind die verschiedenen Stände von selbst gegeben. Das Nämliche stellt sich heraus, wenn wir die geistigen Bedürfnisse der Menschen in's Auge fassen. Diese sind gleichfalls so zahlreich und mannigfaltig, daß unmöglich jeder Einzelne eine solche Masse von Kenntnissen sich aneignen kann, um Allen insgesammt durch eigene Kenntniß und Einsicht zu genügen. Es muß auch eine Theilung der geistigen Arbeit eintreten, d. h. es muß verschiedene Stände für die verschiedenen Verzweigungen der geistigen Arbeit geben. Somit ist auch die ständische Organisation der Societät etwas in deren Natur Begründetes; wir können uns die Societät nur denken in ständischer Gliederung. Hierbei ist wiederum zu bemerken, daß die Stände selbst nicht bloß eine Summe von Individuen, die zufällig der gleichen Beschäftigung sich widmen, repräsentiren; eine solche reine atomistische Auffassung des Standesbegriffes ließe sich nicht vereinbaren mit dem organischen Charakter des socialen Körpers. Jeder Stand muß vielmehr, eben weil er ein Glied des organischen Körpers der Societät ist, eine in sich geschlossene, corporative Einheit bilden, welche zwar aus Individuen besteht, aber doch nicht in der bloßen Summe von Individuen aufgeht, sondern vielmehr als eine über die Individuen übergreifende und diese in sich schließende Ganzheit sich darstellt. Die einzelnen Stände müssen dann, wie die Individuen, durch das Band der Gerechtigkeit und Liebe mit einander verbunden sein. Fände das nicht statt, so läge die Gefahr nahe, daß die ständische Organisation in das Kastenwesen ausartete, welches darin besteht, daß die einzelnen Stände sich selbstsüchtig gegen einander abschließen, und daß die höheren Stände die niederen ihrer Rechte mehr und mehr berauben, bis sie dieselben zuletzt ganz rechtlos machen. Damit würde eine vollständige Mißbildung des gesellschaftlichen Körpers gegeben sein.

Mit der ständischen kreuzt sich dann die wirthschaftliche Organisation der Gesellschaft. Wie nämlich der materielle Organismus nicht lebensfähig wäre, wenn nicht ein beständiger Umsatz der dessen Leben bedingenden Stoffe in ihm stattfände: so ist auch für das Leben und für die Erhaltung des gesellschaftlichen Organismus ein allseitiges Ineinandergreifen aller gesellschaftlichen Kräfte nothwendig, um jedem einzelnen Gliede dasjenige zuzuführen, was zur Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse erforderlich ist. Dieses Ineinandergreifen aller gesellschaftlichen Kräfte zu dem bezeichneten Zwecke nennt man das wirthschaftliche Leben der Gesellschaft. Nun ist aber jedes Leben, so weit es im Gebiete

der materiellen Ordnung sich bewegt, an einen Organismus gebunden. Soll also in der Gesellschaft ein wirthschaftliches Leben sich gestalten, so muß sie auch für diesen Zweck organisirt sein. Folglich ist für den Bestand und für das Leben der Gesellschaft, wie eine ständische, so auch eine wirthschaftliche Organisation nothwendig. Welches die leitenden Principien für diese wirthschaftliche Organisation der Gesellschaft seien, kann hier nicht näher erörtert werden. Es muß hierher auf die Wirthschaftslehre verwiesen werden, die namentlich auch die hier einschlägigen großen Irrthümer der capitalistischen und socialistischen Wirthschaftstheorie zu erörtern hat.

Endlich folgt noch die internationale Organisation der Gesellschaft, welche freilich gegenwärtig bloß in der Idee besteht. Die allgemein menschliche Gesellschaft gliedert sich in eine Vielheit von Staaten, in welchen verschiedene Menschenmassen oder Völker ihre politische Existenz haben. Diese verschiedenen Staaten oder Völker müssen aber als Glieder des Gesammtorganismus der Gesellschaft gleichfalls in einem organischen Zusammenhange mit einander stehen. Hieraus folgt, daß auch eine internationale Organisation der Societät anzunehmen ist, d. h. daß die verschiedenen Völker in ihrer staatlichen Organisation wiederum als Glieder eines höhern, über selbe hinübergreifenden socialen Organismus betrachtet werden müssen. Das ist es, was man internationale Organisation nennt. Freilich besteht diese, wie schon gesagt, gegenwärtig bloß in der Idee; denn sie würde eine internationale Rechtsauctorität voraussetzen, welche heutzutage fehlt. Im Mittelalter war wenigstens für die christlichen Völker eine solche Rechtsauctorität gegeben in der Person des Papstes und des Kaisers. Dieses Verhältniß hat heutzutage aufgehört, und daher ist die internationale Organisation der Gesellschaft gegenwärtig nur eine Idee, welcher die Wirklichkeit abgeht. [Stöckl.]

Gesellschaft im juridischen Sinne, s. Corpus ecclesiasticum.

Gesellschaft vom heiligen Herzen Jesu, s. Herz Jesu.

Gesellschaft Jesu, 1. die Stiftung des hl. Ignatius von Loyola, s. d. Art. Jesuiten; 2. Name eines Ritterordens, welchen Papst Pius II. 1459 zum Kampfe gegen die Türken errichtete, welcher aber keinen Bestand hatte, und dessen Existenz sogar jetzt unbekannt wäre, wenn sich über ihn nicht ein aus Mantua vom 3. Oct. 1459 datirter Brief des Papstes an König Karl VII. von Frankreich erhalten hätte (vgl. Helyot VIII, 365).

Gesellschaft Mariä, s. Zurückgezogenheit, Töchter der christlichen.

Gesellschaften, geheime (societates clandestinae), werden solche Vereinigungen genannt, welche grundsätzlich ihre Statuten, ihre Vereinsthätigkeit, die Namen ihrer Mitglieder, ihre Erkennungszeichen und Gebräuche nach außen (vor den „Profanen") verbergen. In der Regel werden die Mitglieder dieser Gesellschaften durch Eide und Gelöbnisse oder auf Ehrenwort, oft auch unter Androhung schwerer Strafen für den Fall der Uebertretung zum strengsten Stillschweigen über alle Vereinsangelegenheiten verpflichtet. Umfaßt eine solche geheime Gesellschaft höhere und niedere Abstufungen und Grade, so müssen die Mitglieder der höheren Grade ihre Geheimnisse gewöhnlich mit derselben Aengstlichkeit vor den Vereinsgenossen der niederen Grade verborgen halten. In gewissen geheimen Gesellschaften dürfen die Mitglieder nicht einmal die Namen der obersten Führer erfahren. Geheime Gesellschaften werden idealer Zwecke wegen gegründet, die zunächst nicht durch Gewaltacte, sondern durch geistige Mittel erreicht werden sollen. Sie unterscheiden sich dadurch von Complotten und geheimen Verschwörungen, welche specielle Zwecke verfolgen und dieselben mit Gewalt durchzusetzen suchen. Es lassen sich religiöse, wissenschaftliche, politische und sociale Geheimbünde unterscheiden.

Die heidnische Vorzeit hat sich wenig oder gar nicht mit religiösem Unterricht des Volkes befaßt. Die religiösen Traditionen der Völker wurden in geschlossenen Kreisen, in den Priesterkasten Indiens und Aegyptens, von den Hütern der eleusinischen Mysterien, vom Pythagoräerbunde, von den Essenern (s. d. Art.), den Druiden bald nur mündlich, bald durch Geheimschriften und symbolische Zeichen und Feierlichkeiten fortgepflanzt. Fast ohne Ausnahme wird ein esoterischer und ein exoterischer Unterricht unterschieden. Während die Geheimlehren den Eingeweihten vorbehalten blieben, mußten sich die Profanen mit der für die Oeffentlichkeit bestimmten Popularlehre begnügen (E. E. Eckert, Die geheimen oder Mysterien-Gesellschaften der alten Heidenkirche, Schaffh. 1860). Mit dieser heidnischen Beschränkung steht das Christenthum in vollem Gegensatze. Christus befahl seinen Aposteln, alle seine Lehren und Vorschriften, ohne Unterschied, allen Völkern und jeglicher Creatur, nicht nur Bevorzugten, sondern auch den Armen und Kleinen, und diesen in erster Linie, zu verkünden. In Bezug auf die Religion sollten sie keinen Unterschied machen zwischen Juden und Heiden, zwischen Griechen und Barbaren, zwischen Mann und Weib, zwischen Freien und Sklaven. Wie alle Menschen dieselbe Natur besitzen, diese demselben Schöpfer verdanken und von demselben Menschenpaare abstammen, so sollte auch ihr Verhältniß zu Gott eines und dasselbe sein und die ganze Menschheit unter einem und demselben Erlöser in eine und dieselbe große religiöse Familie vereinigt werden. Die christliche Dogmatik umfaßt zwar eine Reihe von Geheimnissen. Dieß sind aber keine Lehren, welche vor der großen Masse geheim gehalten werden sollen, sondern Lehren, welche der menschliche Verstand nicht zu durchdringen vermag, welche jedoch auf Grund göttlicher Offenbarung Allen verkündet werden sollen. Die Christengemeinde, deren Lehrsystem und Gottesdienst sollten daher im höchsten Grade öffentlich und allgemein sein.

Nur zu Zeiten blutiger Verfolgung haben sich die Gläubigen zu ihrem eigenen Schutze und vorübergehend von der Oeffentlichkeit zurückgezogen. Mit diesem öffentlichen Charakter steht die Arcandisciplin (s. d. Art.) nicht in Widerspruch. Der Zweck derselben war, einerseits das, was den Christen heilig war, vor heidnischer Profanation zu wahren, anderseits die Katechumenen zu prüfen und sie nach den Vorschriften ächter Pädagogik nicht auf einmal, sondern nach und nach in den Gesammtinhalt der Offenbarung einzuführen.

Von der erhabenen christlichen Auffassung, welche nur Einen Leib und Einen Geist aller Gläubigen, nur Eine Hoffnung für Alle, Einen Herrn, Einen Glauben, Eine Taufe, Einen Gott und Vater Aller (Eph. 4, 4—6) kennt, wichen schon die Gnostiker (s. d. Art.) ab und führten in heidnischer Selbstüberhebung neben der exoterischen Lehre wieder eine esoterische ein unter Berufung auf eine angebliche Geheimlehre der Apostel, welche sie von deren Schülern empfangen haben wollten. Aehnlich unterschieden die Manichäer (s. d. Art.) zwischen einem exoterischen Cultus für die Unvollkommenen (auditores) und einem esoterischen für die Vollkommenen und Auserwählten. Auch den Tempelherren (s. d. Art.) wird von ihren Gegnern eine Geheimlehre und ein esoterischer Cultus zugeschrieben. Selbst in unseren Tagen rühmt sich noch das sogen. schwedische Logensystem (s. d. Art. Freimaurer IV, 1976 f.), durch die Templer in den Besitz der christlichen Geheimlehre gelangt zu sein, welche von Anfang an einigen auserwählten Pneumatikern nur mündlich und in vertrauten Briefen mitgetheilt worden sei. Zahlreiche andere schismatische und häretische Secten, welche im Laufe der Jahrhunderte in geheimen Zusammenkünften ihre Lehren verbreitet und ihre gottesdienstlichen Uebungen vorgenommen haben, können hier füglich übergangen werden.

Die Bauhütten (s. d. Art.) des Mittelalters und andere Zunftgenossenschaften hatten zwar ihre geheimen Erkennungszeichen, ihre Kunst- und Zunftgeheimnisse, welche sie mit Recht und zwar durch eidliche Verpflichtung ihrer Mitglieder vor den Augen Unberufener gewahrt wissen wollten; aber zu den geheimen Gesellschaften sind sie doch nicht zu rechnen, da ihre Zunftregeln von Kirche und Staat anerkannt waren und sie selbst die Oeffentlichkeit nicht scheuten, sondern mit Kirche und Staat in vollem Einvernehmen standen. Dasselbe gilt von dem Vehmgerichte des Mittelalters, „des heiligen Reichs Obergericht über's Blut", trotz der Heimlichkeiten, mit welchen es sich umgab, um den Verbrecher den Arm der Gerechtigkeit desto sicherer fühlen zu lassen. Erst später sah sich die Kirche veranlaßt, gegen die hierbei eingeschlichenen Mißbräuche aufzutreten. Noch weniger lassen sich die Merkmale geheimer Gesellschaften an den religiösen Orden und Congregationen nachweisen, wie von gegnerischer Seite versucht worden ist, da sie keine andere Lehre als die christliche kennen, ihre Regeln und Gebräuche nicht verheimlichen und ihre Mitglieder durch das Ordensgewand vor aller Welt erkenntlich machen. Die Gesellschaft Jesu bildet hierin keine Ausnahme, da die sogen. monita secreta in das Reich der Fabel gehören. Die im Anfange des 17. Jahrhunderts in Büchern spukende Bruderschaft der Rosenkreuzer (s. d. Art.) hat in Wirklichkeit kaum bestanden.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit der im J. 1717 in London gegründeten und über alle Erdtheile verbreiteten symbolischen Freimaurerei (s. d. Art.). Diese trägt alle Merkmale einer geheimen Gesellschaft an sich und hat für zahllose andere geheime Gesellschaften als Vorbild gedient. Auf sie hat die Kirche von jeher den evangelischen Grundsatz angewandt: „Wer Schlimmes verübt, hasset das Licht" (Joh. 3, 20). In ihr hat die Kirche von jeher eine versteckte antichristliche Tendenz, eine Propaganda für Indifferentismus und Naturalismus erkannt und deßhalb über deren Wirken den Stab gebrochen. An der Spitze steht die von Clemens XII. gegen die Freimaurer erlassene Constitution vom 28. April 1738. Mit objectiver Schärfe wird hier erklärt, daß in deren Gesellschaften „Menschen jeder Religion und Secte, zufrieden mit einer gewissen zur Schau getragenen Art von natürlicher Rechtschaffenheit, durch ein ebenso enges als undurchdringliches Bündniß nach bestimmten Gesetzen und Statuten sich gegenseitig zusammenschaaren und über das, was sie im Geheimen treiben, sowohl durch einen strengen Eid auf die heilige Bibel, als durch Androhung der schwersten Strafen zu unverbrüchlichem Stillschweigen verpflichtet werden". Der Papst verbietet daher den Eintritt in eine solche Gesellschaft und verhängt über alle Mitglieder und Förderer derselben die Excommunication. Darauf folgte die Constitution Benedicts XIV. vom 18. Mai 1751, welche den Wortlaut der Constitution Clemens' XII. bestätigend wiedergibt und folgende sechs Gründe der Verdammung aufzählt: 1. die für den Glauben gefährliche Aufnahme von Menschen jeder Religion und Secte; 2. das strenge Band des Geheimnisses, unter Berufung auf das Wort des Cäcilius Natalis: Honesta semper publico gaudent, scelera secreta sunt; 3. der Eid; 4. das in den Pandecten (lib. 47, tit. 22 De collegiis et corporibus illicitis) ausgesprochene Verbot der ohne öffentliche Auctorität geschlossenen Genossenschaften (Hetärien); 5. das in einigen Ländern erfolgte Staatsverbot der Freimaurerei; 6. der schlimme Ruf dieser Gesellschaften.

In unserm Jahrhundert erfolgte am 13. September 1821 die Verwerfung der geheimen Gesellschaft der Carbonari (s. d. Art.) durch Papst Pius VII., welcher dieselbe für eine Fortsetzung oder sicher für eine Nachbildung der Gesellschaft der Freimaurer hält. Der Papst tadelt

an den Carbonari die erheuchelte Achtung und Ergebenheit gegen die katholische Religion und deren Urheber Jesus Christus, den äußerst strengen Eid, kraft dessen sich die Mitglieder, ähnlich wie die Priscillianisten, zum Stillschweigen über ihre Vereinsangelegenheiten verpflichten; ihren zügellosen Subjectivismus in Sachen der Religion, die das bittere Leiden Jesu Christi profanirenden Cerimonien, ihre Verachtung der kirchlichen Sacramente und der christlichen Geheimnisse überhaupt, ihre Hinneigung zur Lüsternheit und ihren revolutionären Charakter den Fürsten gegenüber. Neben der Strafe der Excommunication wird noch die Denunciation der Mitglieder vor dem Bischofe auferlegt, die Verwerfung aller ihrer Katechismen, Statuten und Bücher ausgesprochen und deren Auslieferung gefordert. Vier Jahre später erließ Leo XII. gegen die geheimen Gesellschaften die Constitution vom 13. März 1825, welcher die drei vorhergehenden Schriftstücke einverleibt sind. Hier werden die früher verhängten Strafen gegen alle bestehenden und künftighin etwa noch sich bildenden geheimen Genossenschaften aufrecht erhalten und deren verwerfliche Eide für nichtig erklärt. Auch Pius VIII. wandte während seines kurzen Pontificates in der Encyklica vom 24. Mai 1829 seinen Blick auf diesen Gegenstand und warnte vornehmlich vor den geheimen Gesellschaften, welche es auf das Verderbniß der an Gymnasien und Lyceen studirenden Jugend abgesehen hätten, während sein Vorgänger Leo XII. bereits auf gewisse Verbände an den Universitäten hingewiesen hatte. Papst Gregor XVI., der in seiner berühmten Encyklica Mirari vos vom 15. August 1832 die großen Schäden seiner Zeit beklagt, führt dieselben in erster Linie auf die Verschwörung jener Gesellschaften zurück, „in welche alles, was es in den Häresien und in den verruchtesten Secten Sacrilegisches, Schändliches und Blasphemisches gibt, wie in eine Cloake mit allem Schmutz zusammengeflossen ist". Pius IX. bestätigte die von seinen Vorgängern gegen die geheimen Secten erlassenen apostolischen Schreiben in der Antritts-Encyklica vom 9. November 1846 und in der Allocution vom 20. April 1849, in welcher letztern er auch die Verleumdung zurückweist, als ob er selbst in seiner Jugend Mitglied einer geheimen Gesellschaft gewesen sei. Ferner berührt er diesen Gegenstand in der Allocution vom 9. December 1854, in der berühmten Encyklica vom 8. December 1864 und in dem dazu gehörigen sogen. Syllabus, während die Allocution vom 25. September 1865 ausschließlich von den freimaurerischen, carbonarischen und allen anderen ähnlichen Gesellschaften handelt, „die, sei es öffentlich oder heimlich, ihre Umtriebe gegen die Kirche oder die rechtmäßigen Gewalten richten". Hier wie auch schon in der Encyklica von 1864 wird der Irrthum zurückgewiesen, als ob die apostolischen Constitutionen in denjenigen Gebieten keine Geltung hätten, in welchen jene Gesellschaften von der weltlichen Regierung geduldet werden. Den würdigen Schluß bildet die Encyklica Leo's XIII. vom 20. April 1884, welche das Wesen der Freimaurerei allseitig beleuchtet, die früheren Strafbestimmungen bestätigt und als Heilmittel die Gründung christlicher Vereine auf allen Gebieten des Lebens nachdrücklichst empfiehlt.

Auf die Frage, welche Gesellschaften durch diese Constitutionen getroffen werden, ist vor Allem zu erwiedern, daß dieselben sich ausdrücklich auf sämmtliche Freimaurer- und Carbonari-Verbände erstrecken, welche Namen sie immer tragen mögen. Ueber die Ausdehnung dieser Constitutionen auf andere Gesellschaften geben einige Entscheidungen der römischen Inquisition nähern Aufschluß. Nach dem Decrete vom 5. August 1846 sind „unter geheimen Gesellschaften, von welchen in den päpstlichen Constitutionen die Rede ist, alle diejenigen zu verstehen, welche etwas gegen die Kirche oder gegen die Regierung im Schilde führen, mögen sie von ihren Anhängern einen Eid über die Bewahrung des Geheimnisses fordern oder nicht". Damit stimmt vollkommen die Constitution Apostolicae Sedis (s. d. Art.) vom 12. October 1869 überein, wonach alle der dem Papste reservirten Excommunication verfallen, „die der Secte der Freimaurer oder der der Carbonari, oder anderen gleichartigen Secten beitreten, welche gegen die Kirche oder gegen die gesetzmäßige Gewalt, sei es öffentlich oder insgeheim, Ränke schmieden".

Eine noch schärfere Unterscheidung erheischten einige Anfragen aus Amerika, wo bekanntlich die geheimen Gesellschaften am üppigsten wuchern. Bischof Kenrick zu Philadelphia legte dem apostolischen Stuhle am 26. Febr. und 24. Mai 1848 die Frage vor, ob die geheimen Gesellschaften der Odd Fellows (der sonderbaren Käuze) und der Söhne der Mäßigkeit, welche man in England, Schottland und Irland für erlaubt hielt, zu den verbotenen Gesellschaften zu rechnen seien, obwohl sie jede Feindseligkeit gegen Kirche und Staat in Abrede stellten. Der Independent order of Odd Fellows, seit 1870 auch in Norddeutschland eingeführt und nach der Freimaurerei die verbreitetste geheime Gesellschaft, wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von Arbeitern ursprünglich zu gegenseitiger Unterhaltung gestiftet. Nach dem Vorbilde der Freimaurer bedient sich derselbe geheim gehaltener Rituale, Worte, Zeichen und Tastgriffe (Andreas, Der Orden der Oddfellows, Leipzig 1882, und die ebendaselbst erscheinende Zeitschrift „Der Odd-Fellow"). Aehnliches gilt von den „Söhnen der Mäßigkeit", welche bei Beginn ihrer Zusammenkünfte einen Abschnitt aus der Bibel vorlesen lassen. Von Religion, bemerkt Kenrick in seinem Schreiben, wird in diesen Gesellschaften, wo Anhänger jeder Secte Aufnahme finden, nicht gehandelt. Trotzdem befürchtet der Bischof, daß die Mitglieder durch die Pflege gewisser natürlicher Tugenden ohne jede Rücksicht auf die Religion von selbst dazu gelan-

gen, auf den Unterschied zwischen der wahren Kirche und den Secten keinen Werth zu legen. Erst zwei Jahre später (21. August 1850) erhielt der Bischof von der römischen Inquisition die kurze Antwort: Comprehendi in bullis Pontificiis. In dem Begleitschreiben vom 7. September 1850 bemerkte der Präfect der Propaganda, Cardinal Fransoni, „daß das Geheimniß und das Dunkel, in welches einige Gesellschaften sich hüllen, der Hauptgrund sei, weßhalb durch den apostolischen Stuhl gegen sie die Verwerfung erfolgte" (Conc. Plen. Baltim. II, a. 1866, Coll. Lacensis III, 569). Viel bestimmter unterscheidet die am 10. Mai 1884 an alle Bischöfe erlassene Instruction der römischen Inquisition (Vering, Archiv für K.-R. LIII, 326—330) zwischen censurirten, einfach verbotenen und zweifelhaften Gesellschaften. Die ersten werden durch den oben angeführten Wortlaut der Constitution Apostolicae Sedis fixirt. Hierher gehören die Freimaurer, die Carbonari und die grundsätzlich gegen Kirche und Staat gerichteten geheimen und öffentlichen Gesellschaften. Zu den „verbotenen und sub gravis culpae reatu zu meidenden Secten" gehören „vornehmlich alle diejenigen, welche von den Anhängern unter einem Eide ein vor jedermann verbindliches Stillschweigen und einen unbeschränkten, geheimen Führern zu leistenden Gehorsam abfordern". Zu der dritten Klasse sind einige Gesellschaften zu zählen, „welche, obwohl sich nicht feststellen läßt, ob sie zu den erwähnten gehören oder nicht, doch zweifelhaft und gefahrvoll sind, sowohl wegen der Lehren, zu welchen sich deren Gründer und Lenker bekennen, als auch wegen der Mittel und Wege, deren dieselben sich bei ihrem Vorgehen bedienen". Auch von diesen sollen die Bischöfe die Gläubigen „abschrecken und zurückhalten".

Nach dieser Instruction kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Nihilisten, Anarchisten und ähnliche destructive Richtungen zu der ersten Klasse gehören. Bezüglich der Fenier hat die römische Inquisition am 13. Juli 1865, bevor dieselben sich zu Gewaltthätigkeiten hinreißen ließen, ihr Urtheil suspendirt und sich damit begnügt, den Bischöfen Nordamerika's das frühere allgemeine Decret vom 5. August 1846 insinuiren zu lassen und gegen die Mittheilung in The Connaught Patriot, die Fenier seien nach einer Erklärung des apostolischen Stuhles nicht zu beunruhigen, förmlich zu protestiren. Allein nach den später erfolgten Excessen hat dieselbe päpstliche Behörde am 12. Januar 1870 die Fenier ausdrücklich den censurirten Gesellschaften beigesellt (Lehmkuhl, Theol. mor. II, 669). Ob die Odd-Fellows und die Söhne der Mäßigkeit zu den unter schwerer Sünde verbotenen Gesellschaften zu rechnen sind, wird von dem Nachweise abhangen, ob deren Mitglieder zu ausnahmsloser Geheimhaltung und unbedingtem Gehorsam geheimen Führern gegenüber eidlich verpflichtet werden, oder nicht. Jedenfalls gehören sie der dritten Klasse an. Bezüglich des im J. 1869 von Uriah S. Stevens in Philadelphia zum Schutze der arbeitenden Klassen gegen die Uebermacht des Kapitals gegründeten, äußerst zahlreichen Bundes der Ritter der Arbeit (Knights of Labour) hat die römische Inquisition erklärt: „In Anbetracht der Grundsätze, der Organisation und der Statuten des Vereins der Ritter der Arbeit, wie sie sind, muß diese Gesellschaft unter diejenigen gezählt werden, welche nach den Instructionen dieser hohen Congregation vom 10. Mai 1884 verworfen sind." In Folge dessen hat die Geistlichkeit von Montreal in Canada unter dem Vorsitze des Bischofs Fabre in jüngster Zeit die Verfassung der Ritter der Arbeit geprüft, um das, was gegen die Vorschriften der katholischen Kirche verstößt, zu streichen. Von der Annahme oder Nichtannahme dieser revidirten Verfassung seitens des Geheimbundes wird die Entscheidung des Bischofs von Montreal abhängig sein. (Vgl. Lenning, Allg. Handb. der Freimaurerei IV, s. v. Knights of Labour.) — In jüngster Zeit hat die römische Inquisition (19. Mai 1886) erklärt, daß der Anschluß an Gesellschaften, welche den Brauch der Leichenverbrennung einzuführen trachten, nicht erlaubt sei; sofern es sich dabei um Filialen der Freimaurersecten handle, sollen dieselben allen gegen die Freimaurer erlassenen Strafen unterworfen sein. — Auf gleiche Linie sind die zuerst in Belgien, später in Frankreich und Italien auftauchenden Solidaires zu stellen, welche sich eidlich verpflichten, die Sacramente der Kirche in der Todesstunde zurückzuweisen und auf ein kirchliches Begräbniß zu verzichten.

Es erübrigt noch der socialdemokratische Arbeiterverein Deutschlands. Lassalle und seine Nachfolger in Leitung des Vereins haben oft versichert, daß sie sich nicht um Religion, sondern einzig und allein um das Wohl der Arbeiter kümmerten und zu diesem Zwecke eine völlige Umgestaltung des Staatswesens, jedoch mit erlaubten Mitteln, anstrebten. Wären diese Vereine ihrem ursprünglichen Programm treu geblieben, so hätten sie von Seiten der Kirche wohl kaum ein Hinderniß zu befürchten gehabt. Denn einerseits wünscht die Kirche, daß die einzelnen Stände sich an einander anschließen, um ihre wahren Interessen mit vereinten Kräften zu fördern; anderseits ist es noch niemandem eingefallen, die gegenwärtigen socialpolitischen Zustände als die ideale Entwicklung zu betrachten, welche eine Umgestaltung zum Bessern nicht zulasse. Diese Vereine sind aber ihrem ursprünglichen Programm nicht treu geblieben, wie dieß Bischof v. Ketteler schon im J. 1866 in einem Briefe an drei Mitglieder des Lassalle'schen Arbeitervereins in Dünwald, denen Pfarrer J. J. von der Burg wegen dieser ihrer Mitgliedschaft die Absolution verweigerte, hervorgehoben hat (Raich, Briefe von und an W. E. Frhrn. v. Ketteler, Mainz 1879, 332 ff.). Unzählige Male haben die Führer ihrem Hasse gegen Christenthum und Kirche in Wort und Schrift Ausdruck

gegeben und kein Hehl daraus gemacht, daß zur Realisirung ihrer Pläne Christenthum und christliche Staatsordnung mit Eisen und Blut gestürzt werden müsse. Da nun diese Vereine nicht als geheime Gesellschaften zu betrachten sind, welche von ihren Mitgliedern eidliche Versicherungen zum Stillschweigen und unbedingten Gehorsam verlangen, so gehören sie nicht zu der zweiten Kategorie der verbotenen Gesellschaften. Jedenfalls aber sind sie den zweifelhaften und gefährlichen Gesellschaften beizuzählen, von denen die Bischöfe ihre Gläubigen abhalten müssen. Darüber aber, daß die einzelnen Mitglieder der Excommunication unterliegen, haben sich die Organe der Kirche, denen ein solches Urtheil zusteht, noch nicht ausgesprochen.

Eine Sammlung der gegen die geheimen Gesellschaften bis zum J. 1866 erlassenen päpstlichen Constitutionen findet man in dem Werke: Der Papst und die modernen Ideen, Heft 4, Wien 1866. Eine längere, vielfach verschrobene Abhandlung von Wilh. Schulz über „Geheime Gesellschaften" enthält das Staatslexikon von Rotteck und Welcker V, 427 ff. [Raich.]

Gesellschaftsvertrag, s. Vertrag.

Gesenius, Name mehrerer protestantischer Theologen. 1. Justus, lutherischer Theolog des 17. Jahrhunderts, war am 6. Juli 1601 zu Esbeck in der jetzigen Provinz Hannover geboren, studirte erst zu Helmstädt unter Calixtus, dann zu Jena die Theologie, ward 1629 Pastor in Braunschweig, 1636 zweiter Hofprediger und Consistorialassessor zu Hildesheim, 1641 Oberhofprediger und Generalsuperintendent („Generalissimus") zu Hannover, 1643 Doctor der Theologie und blieb für Kirchen- und Schulwesen bis zu seinem Tode am 18. September 1673 unermüdet thätig. Im J. 1631 veröffentlichte er anonym eine „Kleine Katechismus-Schule" in drei Theilen, wovon der erste auf 76 Seiten eine Erklärung des lutherischen Katechismus für den Lehrer, der zweite auf 396 Seiten eine Erweiterung des nämlichen Inhaltes für tieferes Studium, der dritte auf 542 Seiten eine biblische Realconcordanz als Beweismaterial für alles Voraufgegangene enthielt. Das Buch erschien 1632 schon in zweiter Auflage, 1635 von Neuem mit dem Namen des Verfassers und machte in der protestantischen Welt großes Aufsehen. Im J. 1639 kürzte Gesenius das Buch ab und suchte es so einzurichten, daß es zugleich als erbauliches Hausbuch dienen könne; in dieser Gestalt ward es in Hannover und Braunschweig allgemein verbreitet und erlebte viele Auflagen. Noch mehr Verbreitung fanden die aus dem Buche gezogenen „Katechismusfragen über den kleinen Katechismus Lutheri", welche als „Gesenii Katechismus" unzählige Auflagen erlebten. Hierzu kam 1656 ein Schulbuch „Biblische Historien Alten und Neuen Testaments" mit einer Einleitung, welche für den Gebrauch des Buches beherzigenswerthe Winke enthält. Daneben gab Gesenius auch eine Reihe erbaulicher Predigten heraus. Die Titel der einzelnen Sammlungen s. bei Ersch und Gruber, erste Section LXIV, 1 f. Ferner veranstaltete er mit seinem Freund Denicke 1646 ein Gesangbuch, bei dem zuerst das später allgemein gewordene Verfahren, den Text alter Lieder zu modernisiren, angewandt erscheint; dasselbe erschien öfter, am vollständigsten 1657, und erlangte einen großen, leider nicht vortheilhaften Einfluß auf die Gestaltung des protestantischen Kirchenliedes. Gesenius' Hauptwerk ward durch den Uebertritt des braunschweigischen Herzogs Johann Christian zur katholischen Kirche hervorgerufen und führt den Titel: „Erörterung der Frage: Warum willst du nicht römisch-katholisch werden, wie deine Vorfahren waren? Ist ein christliches Gespräch" 2c. „für einfältige evangelische Christen von Timotheo Friedlieben", Hannover, zuerst 1669 zwei Theile in Quart, zu denen 1669—1671 zwei weitere als Antwort auf eine inzwischen erschienene Gegenschrift kamen. Das gewählte Pseudonym ist bezeichnend für die confessionelle Gesinnung des Verfassers. Schon in früheren Jahren war er als „Cryptopapist" angegriffen worden und hatte sich dagegen 1641 in einer zweitheiligen, zu Lüneburg gedruckten „Gründlichen Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes vom Crypto-Papismo" zu vertheidigen gesucht. Jedenfalls verdiente er durch sein ganzes Auftreten die Auszeichnung, womit ihn sein katholischer Landesherr gleich den früheren protestantischen behandelte. (S. E. Bratke, Justus Gesenius, sein Leben und sein Einfluß auf die hannover'sche Landeskirche, Göttingen 1883, wo S. V die gesammte Literatur verzeichnet ist.)

2. Wilhelm, rationalistischer Theolog der Neuzeit, war 3. Februar 1785 zu Nordhausen geboren, besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, zog 1803 nach Helmstädt, um Theologie zu studiren, betrieb daneben eifrig das Studium der classischen und der morgenländischen Sprachen, ward 1806 Repetent der Theologie zu Göttingen, 1809 Gymnasiallehrer zu Heiligenstadt, 1810 außerordentlicher und 1811 ordentlicher Professor der Theologie zu Halle. An letzterer Universität zogen seine außerordentliche Lehrbefähigung und sein klarer Vortrag eine ganz ungewöhnliche Menge von Zuhörern (bis 400) in seine Vorlesungen über alttestamentliche Einleitung und Exegese, biblische Archäologie, Kirchengeschichte und morgenländische Sprachen, und die ausgebreiteten Kenntnisse, welche er auf den genannten Gebieten mündlich wie schriftlich an den Tag legte, verschafften ihm den Ruf eines der größten Gelehrten seiner Zeit. Zwei wissenschaftliche Reisen nach England 1820 und nach Holland 1835 erhöhten sein Ansehen besonders auch im Auslande. Gleichwohl ist seine theologische Wirksamkeit nur gering anzuschlagen. Seine exegetischen Vorlesungen trugen den sog. historisch-kritischen Charakter, hinter dem sich ein flacher Rationalismus verbarg, und wirkten nachhaltig dazu mit, daß die protestantische Exe-

gese zu bloß philologischer Gelehrsamkeit herabsank. Dasselbe ist von der einzigen gedruckten Arbeit zu sagen, welche Gesenius auf theologischem Gebiete lieferte: „Der Prophet Jesaja", übersetzt und mit einem Commentar versehen, Leipzig 1820—1821, 3 Theile, von denen der erste 1829 in neuer Auflage erschien. Obwohl Gesenius persönlich überaus liebenswürdigen Charakters war und fremden Ansichten Achtung bewies, rief doch sein rationalistisches Vorgehen heftige Angriffe und einmal sogar eine staatliche Untersuchung gegen ihn hervor. Hierdurch wurden seine Stellung und sein Einfluß zwar nicht erschüttert, allein gerade seine Bestrebungen haben das Meiste dazu beigetragen, daß seit 1830 in der theologischen Facultät zu Halle ein ganz entgegengesetzter Geist die Herrschaft errang. Eine eminente und bis heute noch dauernde Wirkung aber hat Gesenius auf das Studium der hebräischen Sprache ausgeübt. Schon als Gymnasiast bewies er für dasselbe große Vorliebe und Befähigung, und seine wissenschaftliche Laufbahn ist durch eine Reihe hervorragender Leistungen auf diesem Gebiete bezeichnet. Zwar steht seine Sprachkenntniß auf rein erfahrungsmäßigem Boden, allein durch die umfassende Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, welche er auf diesem Standpunkt entwickelte, hat er allein eine tiefere Kenntniß der Sprache, wie sie durch vergleichendes Sprachstudium herbeigeführt worden, möglich gemacht. Seine erste Arbeit war das „Hebräisch-deutsche Handwörterbuch über die Schriften des A. T.", durchaus nach alphabetischer Ordnung, 2 Bde., Leipzig 1810—1812. Aus diesem lieferte er 1815 ebendaselbst einen Auszug unter dem Titel „Neues hebräisch-deutsches Handwörterbuch über die Schriften des A. T." In der zweiten Auflage, welche ebend. 1823 erschien, erhielt das Werk den Titel „Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das A. T.", und es behielt denselben in einer Reihe von Auflagen, von welchen die dritte 1828 und die vierte 1834 noch durch Gesenius selbst, die fünfte, sechste, siebente von Dietrich, die achte, neunte und zehnte (1887) durch Mühlau und Volck besorgt wurden. Nach der dritten bearbeitete Gesenius „für das Ausland und für den Handgebrauch der Gelehrten" eine lateinische Ausgabe: Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum in V. T. libros, Lipsiae 1833, welche 1846—1847 von A. Th. Hoffmann in neuer Auflage herausgegeben wurde. Den Abschluß seiner lexikalischen Arbeiten aber und zugleich seine vollkommenste Leistung enthält der etymologisch angelegte Thesaurus philologicus criticus Linguae Hebraeae et Chaldaicae Veteris Testamenti, 3 Quartbände, Leipzig 1829—1858, vom Verfasser selbst nur als Editio altera des ursprünglichen Handwörterbuchs bezeichnet und nach dessen Tode von Rödiger zu Ende geführt. Eine noch größere Verbreitung und Wirksamkeit als Gesenius' lexikalische Arbeiten erlangte seine „Hebräische Grammatik", welche zuerst 1813 zu Leipzig erschien. Sie erlebte noch zu Gesenius' Lebzeiten dreizehn Auflagen (die letzte erschien 1842), nach seinem Tode elf weitere, von denen acht (zuletzt 1872) durch Rödiger, drei andere (die letzte 1885) durch Kautzsch besorgt wurden. Hierzu fügte Gesenius 1814 ein „Hebräisches Lesebuch" mit Wortregister, das leider rationalistisch gefärbt und deßwegen nicht für alle Schüler brauchbar ist; dasselbe erlebte unter Gesenius 1834 die sechste, nach seinem Tode durch de Wette 1844 die siebente Auflage. Neben die für Anfänger bestimmte Grammatik, welche er selbst mit dem Lesebuch als „Elementarbuch" zusammenfaßte, stellte Gesenius 1817 ein „Ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte", welchem schon 1815 eine „Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift" als Einleitung voraufgegangen war. Sein Bestreben bei diesem großen Lehrbuch ging nach seiner eigenen Angabe (Vorr. III) „theils auf vollständige und kritische Beobachtung und Aufstellung der grammatischen Erscheinungen, theils auf möglichst richtige und analoge Erklärung des als vorhanden Beobachteten". Hiermit ist überhaupt die sprachliche Thätigkeit des Verfassers bezeichnet, und es läßt sich nicht läugnen, daß gerade diese leichtere Auffassung und Behandlung seinen Hilfsbüchern eine so große Brauchbarkeit und Popularität, welche auch zur Uebersetzung in die verschiedensten Sprachen führte, verschafft haben. Ein Mangel kann es vielleicht genannt werden, daß Gesenius sich genau auf die Bücher des Alten Testamentes beschränkte und der späteren Entwickelung des Hebräischen wenig Aufmerksamkeit bewies, während andererseits gerade eine solche Beschränkung zu größerer Vertiefung führen mußte. Im Anfang seiner wissenschaftlichen Thätigkeit hatte freilich Gesenius sich ein weiteres Feld gesteckt; dieß zeigen seine kleineren Schriften „Versuch über die maltesische Sprache" (als arabischen Dialekt), Leipzig 1810; De Bar Alio et Bar Bahlulo lexicographis Syro-Arabicis ineditis, 2 partt., Lips. 1834. 1839, sowie die instructive, dem Handwörterbuch seit der 2. Auflage vorgedruckte Abhandlung „Von den Quellen der hebräischen Wortforschung nebst einigen Regeln und Beobachtungen über den Gebrauch derselben". Später jedoch beschränkte er seine Untersuchungen auf zwei semitische Idiome, welche zum Biblisch-Hebräischen in nächster Verwandtschaft stehen, nämlich auf das Samaritanische und das Phönicische. So entstanden einerseits: De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate, Lipsiae 1815; Commentatio de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis, ib. 1822; Carmina Samaritana e codicibus Londinensibus et Gothanis edidit et interpretatione latina cum commentario illustravit G. G., ib. 1824; andererseits: De inscriptione Phoenicio-Graeca in Cyrenaica nuper reperta, ib. 1825; Paläographische Studien über phönicische und punische

Schrift, ebend. 1835; Disputatio de inscriptione Punica-Libyca, ib. 1836; und das große dreibändige, jedoch in seinen Resultaten vielfach angefochtene Werk Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt edita et inedita, ib. 1837. Zur Vervollständigung müssen noch seine zahlreichen gediegenen Artikel in der Halle'schen Allgemeinen Literaturzeitung (z. B. über Champollions Grammaire égyptienne, 1837) und in Ersch und Grubers Encyklopädie (z. B. Art. Zabier im Probeheft), sowie seine Anmerkungen zur deutschen Uebersetzung von „Burckhardts Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai, Leipzig 1823—1824" genannt werden. (Vgl. den Nekrolog in der Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung 1842, Intelligenzblatt Nr. 62. 63; Gesenius, Eine Erinnerung für seine Freunde, Berlin 1843; Redslob in der Allgem. Deutschen Biogr. IX, 89.) [Kaulen.]

Gesetz (früher gesetzede) heißt ursprünglich jede gewollte Feststellung, aus welcher mit Nothwendigkeit etwas Anderes folgt. Eine solche Feststellung kann auf dem Gebiet der Natur oder auf dem des freien Willens geschehen, so daß die herbeigeführte Nothwendigkeit eine natürliche oder eine sittliche ist. Es gibt also Naturgesetze, welche alle natürlichen Vorgänge bedingen und ein Müssen herbeiführen, neben Freiheitsgesetzen, welche das gewollte Handeln bestimmen und ein Sollen bewirken. Den Naturgesetzen unterliegt außer der unfreien Schöpfung auch der freie Geist insofern, als sein Denken und Erkennen im normalen Zustande an bestimmte Feststellungen gebunden ist. Die Freiheitsgesetze regeln nicht das äußere Handeln durch Zwang, sondern die innere Gesinnung durch die Vernunft und wirken so nur mittelbar auf das Thun der freien Persönlichkeit; sie tragen also ihren Namen deßwegen, weil sie die Anwendung der Freiheit fordern. Nur von solchen Gesetzen kann im theologischen Sprachgebrauch die Rede sein.

Gesetz (lex, jus im Sinne von jussum, νόμος, κανών) ist hiernach eine vernunftgemäße Anordnung für die Glieder einer Gemeinschaft, welche zum Besten derselben von deren Vorsteher verkündigt worden ist (vgl. S. Thomas, S. Theol. 2, 1, q. 90, a. 4; Gregor. de Valentia, Comment. theologic. II, disp. 7, p. 2; Suarez, De legg. lib. 1, cap. 1; Reiffenstuel, Theol. mor. tract. 2, q. 1, 4). Im uneigentlichen Sinne wird das Wort Gesetz verschieden angewandt. Zuweilen steht es einfach für jede Regel, welche die Mittel zu einem bestimmten Zweck vorschreibt, wie z. B. Is. 10, 1 ungerechte Anordnungen als Gesetze bezeichnet sind; anderswo wird es synecdochisch gebraucht, wie in dem Ausdruck: altes, neues Gesetz, christliches Gesetz, Gesetz der Gnade (vgl. Joh. 15, 25. 1 Cor. 14, 21); anderswo metonymisch, von dem, was durch das Gesetz bewirkt wird oder mit ihm übereinstimmt (vgl. Joh. 7, 19. Röm. 2, 13); wieder anderswo als Bezeichnung für Anordnungen der zuständigen Obrigkeit, welche für das allgemeine Beste berechnet sind, ohne etwas vorzuschreiben, z. B. irritirende Gesetze.

I. Zur richtigen Würdigung des Gesetzes im Allgemeinen kommen 1. der Gesetzgeber als Urheber des Gesetzes, 2. die Communität, welche es zur Beobachtung entgegennimmt, und 3. der zu erreichende Zweck in Frage. 1. Ohne Gesetzgeber, welchem eine gesetzgebende Gewalt zur Seite ist, gibt es kein Gesetz. Gesetzgeber ist entweder Gott oder ein Mensch. Gott, das Princip und Ziel aller vernünftigen Wesen, ist ihr höchster Gesetzgeber; ihm kommt eine unabhängige, höchste, legislative Gewalt zu, von welcher sich jede außer ihm vorhandene herleitet; sein gesetzgebender Wille dient den vernünftigen Wesen, den Menschen insbesondere, als Regel und Norm ihres sittlichen Verhaltens (Is. 33, 22. Jac. 4, 12). Er übertrug eine untergeordnete gesetzgebende Gewalt Menschen, welche er an die Spitze größerer Communitäten gestellt hat, mit der Aufgabe, sie bestimmten Zwecken entgegenzuführen (Spr. 8, 15. 16. Weish. 6, 2 ff. Röm. 13, 1). Der Mensch, welcher in Kraft der ihm von Gott zukommenden gesetzgebenden Gewalt als Gesetzgeber auftritt, muß als öffentliche Obrigkeit an der Spitze einer vollkommenen Communität stehen. Eine Privatobrigkeit, welche nur einer unvollkommenen Communität vorsteht, ist nicht berechtigt, Gesetze zu geben, und die Befehle, Aufträge, Gebote, welche sie an den Kreis ihrer Untergebenen erläßt, haben nicht die Eigenschaft von Gesetzen. Der Gesetzgeber muß, um ein Gesetz zu Stande zu bringen, gewisse Acte setzen. In Gott, in welchem jeder Discurs ausgeschlossen ist, sind dieselben zumal; bei dem menschlichen Gesetzgeber folgen sie auf einander. Der Gesetzgeber muß als Voraussetzung zum Gesetze die Intention haben, seine Untergebenen gut zu regieren, und muß berathend darüber nachdenken, was geeignet sein könnte, zu guter Leitung derselben vortheilhaft beizutragen; er muß, was sich ihm nach kluger Berechnung als zweckdienlich empfahl, festhalten und wirksam anordnen wollen; er muß diesen Willen der Communität in geeigneter Weise bekannt geben. Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Gesetzgebung ein Act des Verstandes oder des Willens sei. Die Einen halten sie für einen Verstandesact, weil die heilige Schrift das Gesetz als Leuchte bezeichnet (Ps. 4, 7; 118, 105), und weil das dem Gesetze eigene Ordnen dem Verstande zukommt (S. Thom. l. c. q. 90, a. 1 u. ö.; Soto 1, De just. q. 1; Turrecremata in cap. Officium; S. Antoninus P. 2, tit. 4, cp. 10); Andere geben sie für einen Act des Willens aus, weil die heilige Schrift das Gesetz mit diesem Namen belegt (Ps. 39, 9. 2 Mach. 1, 3), und weil ihm ein Bewegen, ein Verpflichten zukommt, was dem Willen eignet (S. Bonaventura in 3, d. 17, a. 1, q. 1; Scotus in 2, d. 6, q. 1; dist. 38, q. 1; Mich. Medina, De orat. q. 2, u. A.); wieder Andere sind der

Meinung, sie sei nicht eine physische, sondern eine moralische Einheit und lasse die Zusammensetzung aus zwei Acten verschiedener Potenzen, nämlich des Verstandes und des Willens, wohl zu (Suarez l. c. c. 5; S. Augustinus, C. Faustum 22, 27).

2. Das Gesetz wird von dem Gesetzgeber den Menschen auf Erden auferlegt, welche ausschließlich fähig sind, ihm nachzuleben. Die unpersönliche Schöpfung, die Thiere und die leblose Schöpfung, stehen nicht unter dem Gesetze im eigentlichen Sinn. Wohl bemerken wir bei ihnen regelmäßig wiederkehrende Phänomene, welche mit stets gleicher Nothwendigkeit sich wiederholen und deßhalb den Namen von Naturgesetzen tragen, insoferne sie sich als Wirkungen göttlicher Gedanken und göttlichen Willens darstellen; allein diese fallen nicht unter den Begriff vom Gesetz im eigentlichen Sinn, das eine Regel für die sittliche Thätigkeit der persönlichen Wesen ist. — Alle Menschen auf Erden ohne Ausnahme unterstehen dem Gesetze (Conc. Trid. Sess. VI, cp. 11; cc. 18—20), welches Gott gibt. Dem Gesetze, welches vom menschlichen Gesetzgeber erlassen wird, sind alle Mitglieder der ihm unterstellten Communität untergeben, vorausgesetzt, daß sie zum persönlichen Gebrauch der Vernunft gereift sind und innerhalb des Territoriums des Gesetzgebers verweilen. Dem menschlichen Gesetz untersteht ferner der Gesetzgeber selbst bei den sogenannten gemeinsamen Verfügungen, d. h. bei Anordnungen, welche auf alle Glieder eine gleichmäßige Anwendung zulassen, allerdings nicht in Bezug auf die im Gesetze schon ausgesprochenen oder erst angedrohten Strafen (vis coactiva), wohl aber im Gewissen, besonders weil durch gemeinsamen Gehorsam gegen die Gesetze gute Sitten erzielt werden müssen. (Vgl. Matth. 23, 2—4; Reiffenstuel l. c. tr. 2, dist. 3, q. 2; S. Alphonsus, Theol. mor. lib. 1, tr. 2, cp. 2, n. 154.)

3. Der Gesetzgeber muß das von ihm zu erlassende Gesetz in der Communität öffentlich bekannt machen; dieser Act heißt Promulgation des Gesetzes (s. d. Art.). Die Promulgation ist unumgänglich dazu nothwendig, daß ein Gesetz im Gewissen verpflichte; so lange die Veröffentlichung noch nicht vollzogen ist oder darüber ein begründeter Zweifel besteht, verpflichtet es nicht. Wenn bei der Promulgation von Gesetzen diesen in einzelnen Fällen rückwirkende Kraft zugeschrieben wird, so bezieht sich dieses lediglich auf die Irritation oder Revalidation bestimmter Acte, läßt aber die Verbindlichkeit im Gewissen ganz unberührt. Ist die Promulgation eines Gesetzes in rechter Weise vollzogen, so verpflichtet es die Communität, wenigstens pro foro externo, selbst wenn sie nicht allen einzelnen Mitgliedern derselben bekannt geworden ist; pro foro interno dagegen ist gefordert, daß der Einzelne von der geschehenen Promulgation wisse, um sich für verpflichtet zu halten. Die Art der Promulgation hängt von dem Willen des Gesetzgebers ab und kann verschieden sein. Gott hat sein Gesetz theils in unsere Natur hineingeschrieben, theils auf dem Sinai, theils durch die Predigt des Evangeliums verkündigt (Röm. 10, 14). Menschliche Gesetze können mündlich oder schriftlich promulgirt werden. Die auf die Promulgation folgende Verpflichtung tritt in Kraft mit dem Augenblick der geschehenen Promulgation, wenn nicht vom Gesetzgeber ein anderer Anfang für die beginnende Verbindlichkeit festgestellt wird.

4. Auf die Promulgation des Gesetzes von Seite des Gesetzgebers folgt die Annahme desselben von Seite der Communität, die durch ihren größeren und verständigeren Theil vertreten wird. Sie erklärt ihre Bereitwilligkeit, das Gesetz zu erfüllen, indem sie es mündlich, schriftlich oder durch Zeichen billigt und es gegebenen Falls beobachtet. Die Acception des Gesetzes trägt zu seinem Wesen und zur Begründung seiner verpflichtenden Kraft nichts bei, da der Gesetzgeber seine Jurisdiction nicht von der Communität ableiten kann; nur in accidenteller Weise dient sie zu seiner Befestigung, indem ein von der Communität acceptirtes Gesetz durch ein entgegengesetztes Gesetz oder eine Gewohnheit minder leicht außer Geltung gebracht wird. Würde eine Communität ein gerechtes Gesetz ohne Grund nicht annehmen und dadurch die Thätigkeit des Gesetzgebers illusorisch machen, so würde sie dadurch sündigen (Röm. 13, 5; Prop. ab Alexandro VII. damn. 28). Ein menschlicher Gesetzgeber kann indessen nicht alle und jede Zeit- und Ortsverhältnisse voraussehen; es können dem Gesetzgeber unbekannt gebliebene Umstände gegeben sein, welche die Ausführung eines Gesetzes äußerst schwierig machen. In solchen Fällen wäre ein hinreichender Grund vorhanden, ein Gesetz nicht anzunehmen. Die Communität dürfte indessen das Gesetz nicht direct zurückweisen, sondern müßte um dessen Zurücknahme oder Aenderung bitten oder den Weg der Beschwerde beschreiten, wobei bis zur Erledigung der Bitte oder Beschwerde das Gesetz nicht befolgt werden muß. Weiß der Gesetzgeber um die Nichtannahme seines Gesetzes von Seite der Communität und verhält er sich schweigend, so kann solches Conniviren, vorausgesetzt, daß es nicht durch besondere Verhältnisse erzwungen ist, als Dispense vom Gesetze oder als Zurücknahme desselben angesehen werden. Wenn die Ersten, welche ein promulgirtes Gesetz nicht annahmen, dadurch gesündigt haben, so können doch ihre Nachkommen ohne Sünde sein, falls sie die Beobachtung desselben unterlassen, dann nämlich, wenn sie bona fide der Ueberzeugung sind, daß ihm eine Gewohnheit entgegenstehe, welche durch Verjährung Rechtskraft erlangt habe.

5. Der Zweck, welchen der Gesetzgeber im Auge zu behalten hat, ist das allgemeine Beste seiner Communität zum Unterschied von dem Privatgut des Einzelnen. Was das allgemeine Beste bedroht und zerstören müßte, muß

beseitigt oder beschränkt werden, und dieß ist die unbeherrschte Leidenschaft (Gregor IX. im Prooömium des Decretalen-Buches); was jenes Beste begründet und fördert, muß herangebracht und festgehalten werden, und dieß sind die Acte der Gerechtigkeit wie der übrigen Tugenden. Gott beabsichtigt in seinen Gesetzen wie seine äußere Ehre, so die natürliche und übernatürliche Glückseligkeit aller Menschen; wenn sie nicht Allen zu Theil wird, so geschieht dieses in Folge der durch Gesetzesübertretung contrahirten Schuld, nicht des Gesetzes wegen; die den Einzelnen vermittelte und zu Theil gewordene Glückseligkeit schließt die der Communität nicht aus, sondern ein, da diese sie in jenen erreicht. Nach dem Vorbilde Gottes muß der menschliche Gesetzgeber in seinen Gesetzen das allgemeine Beste der ihm untergebenen Communität anstreben, der bürgerliche das natürliche, der kirchliche das übernatürliche; beide aber haben dem von Gott gesetzten letzten Zwecke zu dienen (S. Thom. l. c. q. 91, a. 4). Wenn es Gesetze gibt, welche darauf berechnet sind, Einzelpersonen gewisse Vortheile zuzuwenden, wie die zum Schutze der Pupillen, Wittwen und Waisen, Armen, frommen Stiftungen u. s. w. erlassenen, so müssen die zum Besten Einzelner gesetzlich gewährten Vortheile stets so beschaffen sein, daß sie indirect und mittelbar wiederum dem allgemeinen Besten zu gute kommen.

6. **Inhalt** des Gesetzes ist eine Vorschrift für sittliches Verhalten, welche besagt, daß etwas zu thun oder zu meiden ist. Hierin hat die Unterscheidung der Gesetze in affirmative und negative ihre Begründung. Inhalt der affirmativen Gesetze sind Aufforderungen zu Acten der Gerechtigkeit und anderer Tugenden, wie der Mäßigkeit, Religion u. a., deren Verwirklichung für das allgemeine Beste von Wichtigkeit ist. Den Inhalt der negativen Gesetze bilden Verbote dessen, was der Uebung der Gerechtigkeit und anderer für das allgemeine Beste nothwendigen Tugenden entgegensteht. Die göttlichen affirmativen und negativen Gesetze sind der Weisheit ihrers Urhebers entsprechend in absoluter Weise zweckmäßig und ideales Vorbild und Maß für die Gesetze, welche Menschen zu ihren Urhebern haben. Die letzteren dürfen, um zweckmäßig zu sein, ihrem Inhalte nach mit dem göttlichen Gesetze nicht im Widerspruche stehen; ihre Forderungen und Verbote müssen sittlich erlaubt und moralisch möglich sein (Apg. 4, 19; 5, 29). Etwas, das unerlaubt ist, könnte nur dann als Inhalt eines Gesetzes zugelassen werden, wenn es als nothwendiges Mittel dient, ein noch größeres Unrecht zu vermeiden. Der Inhalt eines menschlichen Gesetzes darf die Leistungsfähigkeit der Communität nicht überschreiten, weßwegen heroische Acte und die Befolgung der evangelischen Räthe, die nur Wenigen, nicht der Gesammtheit zugemuthet werden können, als Inhalt derselben sich nicht eignen. Sie dürfen ferner kein Privatrecht beeinträchtigen oder verletzen (S. Thom. 2, 1, q. 95, a. 2). Rein innere Acte kann nur der göttliche Gesetzgeber, nicht auch der menschliche, zum Inhalt seiner Gesetze machen. Dagegen kann wie der göttliche so auch der menschliche Gesetzgeber solche innere Acte, welche mit den äußeren in nothwendigem Zusammenhange stehen, indirect und mittelbar befehlen (S. Alphonsus l. c. n. 100).

7. Die vorzüglichste **Wirkung** des Gesetzes ist die Verpflichtung, d. h. eine moralische, im Gewissen sich ankündende Nöthigung zur Leistung dessen, was das Gesetz verlangt. Ihr Grund ist die Sanction, der Gedanke an Gott und die zum Gehorsam bewegende Ehrfurcht vor ihm, dessen Wille im Gesetze unmittelbar oder mittelbar vorliegt. Der Zweck des Gesetzes würde ohne sie nicht erreicht werden können. Das Gesetz verpflichtet entweder unter theologischer Schuld (Sünde) oder unter Strafe, welche bloß eine juridische Schuld voraussetzt, oder unter Beidem zugleich. Die Verpflichtung unter theologischer Schuld (im theologischen Sprachgebrauch nicht selten obligatio ad peccatum genannt) kann wieder unter schwerer oder unter läßlicher Sünde geschehen. Erstere verlangt im Gesetze einen wichtigen Gegenstand und im Gesetzgeber den Willen, sub gravi zu obligiren; letztere entsteht, wenn der Inhalt des Gesetzes nur von geringer Bedeutung für das allgemeine Beste ist, oder wenn bei wichtigem Inhalt der Gesetzgeber nur sub levi obligiren wollte. Die Frage, ob ein Gesetz in re gravi sub levi verpflichte, kann beim göttlichen Gesetze nicht eintreten, da hier mit der res gravis auch der Wille des Gesetzgebers, sub gravi zu verpflichten, übereinstimmen muß; beim menschlichen Gesetze dagegen ist der Fall denkbar, daß sein Urheber eine res gravis nur sub levi fordere. Auf eine res levis kann im Gesetze eine Verpflichtung sub gravi nicht gelegt werden. Dagegen ist die mit Ueberlegung vollzogene formale Verachtung auch nur des kleinsten göttlichen Gesetzes stets eine schwere Sünde, da sie zugleich eine Verachtung Gottes einschließt (Luc. 10, 16). Die Reformatoren behaupteten, menschliche Gesetzgeber könnten nur dann im Gewissen verpflichten, wenn sie das göttliche Gesetz wiederholten und im Einzelnen anwendeten; für ihre eigenen Gesetze dagegen könnten sie eine Gewissensverpflichtung besonders sub gravi nicht begründen, weil sie die Strafe der ewigen Verdammniß nicht vollziehen können. Diese Lehre ist in ihrem letzten Theil völlig unbegründet, da zur Begründung der Verpflichtung lediglich die legitime Jurisdiction und der Wille zu verpflichten, nicht auch die Möglichkeit des Strafvollzugs erfordert wird (Röm. 13, 2; Conc. Trid. Sess. VII, c. 8 De baptism.). In der Regel verbinden menschliche Gesetze nicht unter der Gefahr des Todes, der Verstümmlung, großer Infamie, bedeutender Verluste an zeitlichen Gütern. Diese Regel hat aber ihre Ausnahmen. Wenn die Uebertretung eines menschlichen Gesetzes mit Verunehrung Gottes, seiner

heiligen Kirche, des Glaubens, mit Verachtung der gesetzgebenden Gewalt verbunden wäre, oder wenn aus seiner Beobachtung für das allgemeine Beste ein größerer Vortheil entstände, aus seiner Nichtbeobachtung ein größerer Nachtheil gefürchtet würde, als die Lebensgefahr des Einzelnen einschließt, so müßte es mit den genannten Opfern zur Erfüllung gebracht werden. — Unter Voraussetzung von bloß juridischer Schuld kann ein Gesetz nur unter Strafe verbinden, vorausgesetzt, daß der Gesetzgeber nur so verpflichten wollte, und daß auf solche Weise der Zweck des Gesetzes, das allgemeine Beste, erreicht wird. Solche Gesetze sind disjunctiv; sie verlangen entweder, daß das im Gesetze Vorgeschriebene geschehe, oder, falls dieses unterbleibt, die festgesetzte Strafe, nachdem sie verhängt worden, angetreten werde. Sie verbinden im Gewissen, aber disjunctiv, entweder zur Leistung des im Gesetze Vorgeschriebenen, oder, falls die Leistung nicht erfolgt, zur Uebernahme der gesetzlich verhängten Strafe. Unterläßt man Beides, so entsteht eine theologische Schuld; unterbleibt jedoch bloß die gesetzlich vorgeschriebene Handlung, dann ist noch nicht eine theologische, sondern bloß juridische Schuld gegeben, welche durch die Uebernahme der Strafe vollständig gesühnt wird. Die Strafen (poenae) sind entweder ferendae oder latae sententiae; die der erstern Art brauchen vor dem Ausspruch des Richters, der sie auflegt, nicht übernommen zu werden; letztere werden ipso facto incurrirt, wenn zu ihrer Vollstreckung eine äußere Execution nicht gefordert wird; ist dagegen zum Strafvollzug eine äußere Execution nothwendig, so wird von Seite des Gesetzgebers oder Richters eine sententia criminis declaratoria nothwendig, außer es wäre im Gesetze die Clausel beigefügt: alia etiam declaratione non secuta. Ein unüberwindlicher Irrthum, der von jeder, auch juridischen Schuld entbindet, entschuldigt auch von jeder Strafe, während das bloße Nichtwissen der bestimmten Strafe die Schuld nicht aufhebt und deßwegen auch von der Strafe nicht befreit. — Ein Gesetz kann eine moralische Leistung unter theologischer Schuld und zugleich die Androhung einer Strafe für den Fall der Uebertretung enthalten; es besteht dann aus zwei Gesetzen, einem sogenannten moralischen (lex moralis) und einem strafenden (lex poenalis) und führt den Namen gemischtes Gesetz (lex mixta). — Der vom Gesetze und Gesetzgeber ausgehenden Verpflichtung entspricht auf Seite der Untergebenen die Pflicht (s. d. Art.). Da das Gesetz das zum allgemeinen Besten Dienliche vorschreibt, so erweist sich derjenige, der es befolgt, als für das allgemeine Beste gut und nützlich und hat in der Gesetzesbeobachtung ein Mittel, sittlich gut zu werden. Hieraus kann aber nicht gefolgert werden, daß jede Gesetzeserfüllung auch die sittliche Güte bewirkt. Es gibt eine Gesetzeserfüllung, welche sündhaft ist; insoweit unterscheidet sich die Wirkung des Gesetzes von der Wirkung der Tugend (S. Thom. 2, 1, q. 55. 56). Accidentell kann auch das Böse aus dem Gesetze hervorgehen (Röm. 4, 15; 7, 8 ff.), ohne daß man deßwegen das Gesetz anklagen darf, da es nicht direct und nothwendig aus demselben hervorgeht, sondern durch die Schuld dessen, der es übertritt, entsteht (Röm. 7, 7).

8. Um ein Gesetz richtig anzuwenden und zu befolgen, bedarf es einer entsprechenden Auslegung desselben. Sie ist die Ermittlung von dem Sinne eines Gesetzes nach der Meinung des Gesetzgebers. Nach ihrer Quelle unterscheidet man die authentische, die gebräuchliche und die lehrhafte Auslegung. Die authentische ist eine solche, welche von der gesetzgebenden Stelle d. h. von dem Gesetzgeber oder seinem Amtsnachfolger gegeben wird; sie hat Gesetzeskraft und bindet deßhalb die Untergebenen, weßwegen sie auch die nothwendige heißt, da sich die Unterthanen bei ihr beruhigen müssen. Von ihr gilt: Ejus est, legem interpretari, cujus est condere (L. 12, Cod. 1, 14) und: Unde jus prodiit, interpretatio quoque procedat (c. 31, X 5, 39). Die gebräuchliche oder usuelle Auslegung ist diejenige, welche durch die Rechtsübung d. h. durch die dem Gesetze entsprechende Gewohnheit (consuetudo secundum legem) entstanden ist. Von ihr gilt: Consuetudo optima legum interpres; sie ist wie die authentische rechtskräftig. Die lehrhafte oder doctrinelle Auslegung, auch scholastische oder magisterielle genannt, ist diejenige, welche von den Rechtsgelehrten ausgeht; sie hat nur soviel Werth, wie die Gründe, welche für sie beigebracht wurden. — Man unterscheidet die einfach declaratorische oder Comprehensiv-Auslegung der Extensiv- und Restrictiv-Auslegung gegenüber. Die erstere gibt einfach an, was ein Gesetz nach seinem Wortlaut und der im Leben gebräuchlich gewordenen Uebung enthält; ist sie authentisch und deßhalb rechtskräftig, so bedarf sie keiner neuen Promulgation, da durch sie kein neues Gesetz aufgestellt wird. Die Extensiv-Auslegung geht vom Wortlaut des Gesetzes ab und gestattet, Neues, das nach seiner ursprünglichen Fassung in ihm nicht enthalten war, in dasselbe hineinzulegen, während die Restrictiv-Auslegung die ursprüngliche Allgemeinheit und Ausdehnung des Gesetzes einschränkt; beide Auslegungen bedürfen, wenn sie authentisch sein und rechtskräftig werden sollen, einer besondern Promulgation. Verwandt ist die Unterscheidung in die enge (i. stricta) und die weite Auslegung (i. lata sive ampla), von denen jene sich genau an den Wortlaut anschließt, während diese von ihm mehr oder weniger abweicht und die einzelnen Gesetzesworte in einer mehr allgemeinen Bedeutung gebraucht. Für die doctrinelle Auslegung der Gesetze sind folgende hermeneutische Regeln maßgebend: Ueber den Sinn des Gesetzgebers entscheidet in erster Linie die Intention des Gesetzgebers, die aus der ratio legis, aus Veranlassung und Zweck des Gesetzes erkannt werden kann (Reg. juris 88 in VI). Da man auf den immanenten Sinn des

Gesetzgebers vielfach nur aus den Worten des Gesetzes schließen kann, so ist der buchstäbliche Sinn eines Gesetzes so lange festzuhalten, als nicht die Logik und Moral von ihm abzugehen zwingen. Wo das allgemein lautende Gesetz, ohne eine Ausnahme oder Unterscheidung zu machen, sich ausspricht, darf auch in der Auslegung eine solche nicht gemacht werden (ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus). Ein Pönal-Gesetz, sowie ein Gesetz, welches ein früheres corrigirt, muß im Zweifel stricte interpretirt werden, d. h. man darf in der Anwendung nicht über den im Gesetze genannten Fall, über die dort genannten Personen hinausgehen; besteht dagegen kein Zweifel, dann ist es nach seinem Wortlaut zu beobachten, selbst wenn dieses schwer fällt (Reg. j. 49 in VI: In poenis benignior est interpretatio facienda). Dagegen muß bei Gesetzen, welche die Freiheit begünstigen wollen, im Falle eines begründeten Zweifels über ihren Sinn eine möglichst weite Interpretation festgehalten werden. Ueber Epikie s. d. Art.

9. Ein Gesetz oder die durch dasselbe auferlegte Pflicht wird erfüllt, wenn der Inhalt desselben von Seite der Untergebenen geleistet wird. Um einem negativen Gesetze zu genügen, wird einfach die Unterlassung des verbotenen Actes gefordert. Zur Befolgung eines affirmativen Gesetzes muß man die Absicht haben, das Befohlene zu thun, nicht aber auch die Absicht, dem Gesetze zu genügen oder dem Zwecke, welchen der Gesetzgeber anstrebte, zu dienen. Ebenso wenig ist der Stand der heiligmachenden Gnade erforderlich (vgl. Prop. damn. Baji n. 16). Es können durch einen Act zwei Gesetze erfüllt werden. Gesetze, welche Leistungen verlangen, die sich nicht ausschließen, können zu gleicher Zeit erfüllt werden. Wer bei der Erfüllung eines Gesetzes sündigt, genügt demselben, wenn seine Sünde nur in einem Umstande gegeben ist, der das Wesen der Gesetzeserfüllung nicht berührt; er genügt nicht, wenn die hierbei begangene Sünde die Wesenheit der Leistung verändert (Prop. 14 damn. ab Alexandro VII.). Gesetze, welche Forderungen enthalten, die nur innerhalb einer bestimmten Zeit geleistet werden können, sind innerhalb der genannten Zeit zu erfüllen. Ueber den Fall, daß mehrere Gesetze in Kraft treten, welche nicht zu gleicher Zeit erfüllt werden können, s. d. Art. Widerspruch der Pflichten.

10. Die Befreiung von der durch ein Gesetz bewirkten Verpflichtung tritt ein nach vollständiger Erfüllung seiner Forderung von Seite der ihm Untergebenen. Ueberdieß fällt seine verpflichtende Kraft entweder mit oder ohne Antheil des Gesetzgebers fort. Ersteres ist der Fall 1. bei der Abrogation oder bei der Derogation eines Gesetzes, wenn der Gesetzgeber seine eigenen Gesetze oder die seiner Vorgänger oder seiner Untergebenen vollständig oder theilweise aufhebt, sei es durch Widerruf, sei es durch Erlaß neuer Gesetze; 2. bei der Dispensation (s. d. Art.), durch welche die für die Communität bestehende Verpflichtung für ein oder mehrere Glieder derselben außer Geltung gesetzt wird; 3. durch ein Privilegium (s. d. Art.), das einer physischen oder juridischen Person einer Communität eine vom Gesetze abweichende Rechtsbegünstigung bleibend verleiht; 4. durch die rechtmäßig gegen das Gesetz verjährte Gewohnheit (s. d. Art.). Ohne Intercession des Gesetzgebers hört die verbindende Kraft eines Gesetzes auf, wenn dieses selbst cessirt, sei es daß die Zeit, für welche es gegeben war, verflossen ist, oder daß der Zweck desselben für die Communität nicht mehr erreicht werden kann, oder daß durch eingetretene Veränderung das Gesetz nicht mehr zweckdienlich und gerecht erscheint. Auf sittlich erlaubte Gründe hin kann ferner das Aufhören des Gesetzes herbeigeführt oder das Gesetz umgangen werden, indem man nämlich sich der Herrschaft des Gesetzes ganz entzieht, wie durch Verlegung seines Wohnsitzes, durch Austritt aus einem Stande u. dgl. (causae eximentes sive dirimentes), oder um bestimmter Zwecke willen Handlungen vornimmt, welche die Erfüllung der Verpflichtung verhindern (causae impedientes).

11. Das Gesetz wird eingetheilt a. in das ewige und das zeitliche. Das ewige Gesetz ist (nach dem hl. Augustinus) der göttliche Wille, die natürliche Ordnung aufrecht zu halten und jede Störung derselben zu verhindern. Dasselbe ist vor der Zeit in Gott vorhanden gewesen, mit der Schöpfung aber in die Zeit eingetreten und heißt in seiner Anwendung auf die seitdem gegebenen Verhältnisse das zeitliche. Als solches ist es entweder von Gott selbst oder von dessen Stellvertreter promulgirt und zerfällt demnach b. in das göttliche und das menschliche. Das göttliche begreift in sich das natürliche und das positiv göttliche Gesetz; jenes ist von Gott dem Schöpfer in die Natur des Menschen hineingelegt (Röm. 2, 14. 15), dieses in der übernatürlichen Offenbarung gegeben worden. Das menschliche Gesetz ist entweder kirchliches oder bürgerliches, je nachdem es von der kirchlichen oder der bürgerlichen Obrigkeit ausgeht.

II. Das ewige Gesetz ist das Gesetz der sittlichen Weltordnung, welches im Geiste Gottes schon vor der Weltschöpfung vorhanden war (S. August., C. Faustum 22, 27; S. Thomas 2, 1, q. 93, a. 1; Suarez, De legg. 2, 3. 8). Einige Theologen nehmen es in einem weitern Sinne, indem sie auch das kosmische Gesetz in dasselbe einschließen, da auch die unpersönliche Schöpfung, wenn schon nicht in freier Selbstbestimmung, dem Willen Gottes nachkommt (Ps. 148, 8. Job 38, 10. 11. Baruch 3, 33). 1. Der Gesetzgeber des ewigen Gesetzes im engern oder weitern Sinne ist nicht eine neben oder über Gott stehende Macht, die, wie das heidnische Fatum, ihrem Imperativ Alles, auch Gott nicht ausgenommen, unterwirft, sondern ausschließlich Gott, als das höchste Wesen. Man könnte es daher nach Plato's Vorgang (Phaedon) göttlich nennen, wenn nicht dieser Termi-

nus in der Theologie für ein zeitliches Gesetz in Anwendung gebracht wäre (Suarez l. c. 1, 3. 5). Es muß als ewiges Gesetz, wie von Gott, so in Gott sein, da außer Gott nichts ewig ist. Es kann in Gott nicht lediglich der Potenz nach als actus primus, weil dieß mit dem Begriffe Gottes als reinen Actes (actus purissimus) im Widerspruch steht, sondern nur als actus secundus, als ein in sich abgeschlossenes vollendetes Gesetz sein. Es ist in Gott kein nothwendiger, sondern ein freier, weil auf die Creatur sich beziehender Act, ohne daß dadurch seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit beeinträchtigt wird. Das ewige Gesetz steht mit Gottes Weltidee und Vorsehung im Zusammenhang und bildet zwischen beiden die Mitte. Von jener unterscheidet es sich wie die Praxis von der Theorie, von dieser wie das Allgemeine vom Besondern (S. Thomas, De verit. q. 5, a. 1 ad 6; Suarez l. c. 2, 3. 12).

2. Dem ewigen Gesetz ist nicht Gott, sondern nur die Creatur, im engern Sinne nur die vernünftige Creatur unterworfen. Gott kann ihm nicht unterthan sein, da er sein Urheber ist und nicht Oberer und Untergebener zugleich sein kann. Weder in seinen inneren nothwendigen, noch in den freien, der Creatur zugewendeten Acten kann Gott ein fremder Wille bindend entgegentreten. Wohl ist sein Wollen vom Erkennen geleitet, wohl üben seine Weisheit und seine Güte einen ordnenden Einfluß auf seine Macht aus, aber dieß geschieht nicht im Sinn eines eigentlichen Gesetzes. Gott hält das ewige Gesetz und führt es, ohne von ihm irgendwie abzuweichen, in der Zeit aus, aber bloß weil es das Werk seiner Weisheit und seines eigenen unabänderlichen Willensentschlusses ist. Als Unterthanen des ewigen Gesetzes sind außer den guten und bösen Engeln alle Menschen, sowohl die, welche noch auf Erden leben, als die, welche bereits am Ziele angelangt sind, zu bezeichnen. Die Verkündigung des ewigen Gesetzes konnte nicht von Ewigkeit her vollzogen werden, weil die ihm Untergebenen nicht von Ewigkeit her existiren; es konnte erst dann promulgirt werden, als die betreffenden Untergebenen in's Dasein getreten waren.

3. Das ewige Gesetz ist die Quelle aller zeitlichen Gesetze. Wie von Gott jede gesetzgeberische Gewalt kommt, so ist in seinem ewigen Gesetze für jede das Gebiet ihrer Wirksamkeit vorgesehen und abgegrenzt. Es ist die höchste Norm des sittlichen Lebens; alle anderen Normen setzen dasselbe voraus, wenden es an und verhalten sich zu ihm wie vermittelnde particuläre Normen. Alle freien Handlungen fallen in seinen Bereich und sind durch dasselbe gut oder böse. Das ewige Gesetz leitet und straft; wer sich seiner Leitung unterstellt, ist seiner Strafgewalt nicht unterworfen; wer sich jener entzieht, verfällt nothwendig dieser (S. Bernardus, Ep. 11, 6). Obwohl es von Ewigkeit her seine verbindende Kraft in sich trägt, so verpflichtet es die ihm Untergebenen doch erst von ihrem zeitlichen Dasein an, nicht unmittelbar, sondern mittels des zeitlichen Gesetzes, das in verschiedener Weise von ihm abgeleitet wird. Es ist an sich für den geschaffenen Geist nicht erkennbar, da es in Gott verborgen bleibt, der in unzugänglichem Lichte wohnt (1 Tim. 6, 16); aber es wird schlußweise aus den zeitlichen Gesetzen, die gleichsam seine Wirkungen sind, mehr oder weniger klar von jedem persönlich Entwickelten erkannt, gleichwie wir Gott aus seinen Werken erkennen (Röm. 1, 19. 20).

III. Das natürliche Gesetz ist der durch die Vernunft erkannte göttliche Wille zur Verwirklichung des ewigen Gesetzes. 1. Seine Existenz wird bewiesen durch unser Selbstbewußtsein, durch das Zeugniß der Geschichte, durch die positive göttliche Offenbarung und durch die Lehre der Kirche. Das Selbstbewußtsein des persönlich entwickelten Menschen kennt als unläugbare Thatsache, daß im Menschen sittliche Ideen vorhanden sind. Die Fähigkeit, solche Ideen zu bilden, ist dem Menschen angeboren; ihre thatsächliche Erwerbung vollzieht sich in ähnlicher Weise, wie überhaupt Ideen erworben werden. Aus den sittlichen Ideen entstehen allgemeine sittliche Sätze, Moralprincipien genannt, welche den Inhalt der sittlichen Ideen theils fixiren, theils erweitern und fortbilden. Das Selbstbewußtsein kennt die Thatsache des gesetzgebenden und richtenden Gewissens in uns, welche das natürliche Sittengesetz zur nothwendigen Voraussetzung hat. Die Vernunft sieht ein, daß ohne natürliches Gesetz der Mensch nicht zweckmäßig von Gott ausgestattet wäre. In der Geschichte der Menschheit finden wir Erscheinungen, wie sociale Gruppirungen, Cultur, Civilisation u. s. w., welche ohne Sittlichkeit und daher ohne natürliches Sittengesetz nicht gedacht werden können. So weti wir die Geschichte rückwärts bis zu ihren Anfängen verfolgen, finden wir Spuren der Sittlichkeit und ihrer Einwirkung auf die Gestaltung der Geschichte; dieß rechtfertigt den Schluß, daß sie schon im Anfang der Geschichte vorhanden war. Die heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes setzt die Existenz des natürlichen Gesetzes voraus und bezeugt sie ausdrücklich (Röm. 2, 14 f.); sie offenbart dasselbe nach den einzelnen Geboten, die seinen Inhalt ausmachen (Ex. 20, 1—17. Deut. 5, 6—21). Die Kirche erkennt in ihrer gesammten Lehrüberlieferung das Vorhandensein des natürlichen Gesetzes an und hat die Läugnung desselben verworfen, mochte diese von falscher Philosophie, von antinomistischem Liberalismus oder von dualistischer und aftermystischer Theologie versucht werden.

2. Den Inhalt und den Umfang dieses natürlichen Sittengesetzes bilden die aus den moralischen Ideen sich entwickelnden Moralprincipien, und zwar a. die primären, welche wegen ihrer Evidenz indemonstrabel sind, b. die secundären, welche durch richtige Schlußfolgerung von den primären unmittelbar gewon-

nen werden (Röm. 13, 8—10), sowie c. diejenigen, welche als entfernte bezeichnet werden, weil sie erst mittelbar durch eine zweite Folgerung aus der ersten hervorgehen. Nach seiner negativen Seite untersagt das Naturgesetz alle schlechten Acte, die an sich schlechten direct und unmittelbar, die nur in Folge eines positiven Gesetzes verbotenen indirect und mittelbar, insofern es verbietet, einem gültigen Gesetze ungehorsam zu sein. Nach seiner affirmativen Seite kann es alle guten Acte in sich enthalten, insofern diese zum Zwecke des natürlichen Sittengesetzes zur natürlichen Vollendung des Menschen beizutragen vermögen; aber es kann nicht alle guten Acte zu gleicher Zeit, sondern nur die Art und Weise des Handelns hypothetisch vorschreiben.

3. Der unmittelbare Urheber des natürlichen Gesetzes ist Gott, der es in seiner natürlichen Offenbarung erläßt. Daß Gott der unmittelbare Urheber dieses Gesetzes sei, so daß es ein göttliches Gesetz heißen muß, ist gegen die Rationalisten gesagt, welche der angeblich autonomen Vernunft des Menschen die Urheberschaft vindiciren und so das natürliche Gesetz zu einem menschlichen machen (Syllabus 3); daß Gott das natürliche Gesetz in seiner natürlichen Offenbarung gebe, ist gegen die Traditionalisten zu betonen, welche behaupten, er erlasse es ausschließlich in positiver Offenbarung.

4. Das natürliche Gesetz verpflichtet alle Menschen, auch Unmündige und solche, welche diesen gleich zu achten sind, wenn schon diese außer Stande sind, demselben formell nachzukommen. Erwachsene, welche Unmündige zur Verletzung des natürlichen Sittengesetzes veranlassen oder dieselben als Werkzeuge mißbrauchen, müssen für diese Verletzung verantwortlich gemacht werden. Dieses Gesetz bedarf keiner äußern Verkündigung, da es durch die Vernunft unmittelbar erkannt wird (S. Thom. 2, 1, q. 90, a. 4 ad 1).

5. Dieses Gesetz ist für alle Menschen gleich. Wie Gott nur Einer ist und nur Eine Weltordnung aufgestellt hat, wie die menschliche Natur in allen Menschen die nämliche ist, so muß auch die Stellung, welche sie zu Gott und den Mitmenschen einnehmen, die nämliche sein, woraus sich die Einheit des Sittengesetzes und seine Identität für alle Menschen von selbst ergibt. Faßt man das natürliche Sittengesetz in actu primo, d. h. als die Befähigung zu demselben, oder als Vermögen, zwischen gut und böse zu unterscheiden, so bildet es einen Bestandtheil der menschlichen Natur und ist als solcher unzerstörbar. Nimmt man es in actu secundo, d. h. als Gesetz, welches actuell besagt, was gut und böse ist, so kann bei einem persönlich Entwickelten keine Vergessenheit und keine unüberwindliche Unwissenheit wenigstens seiner Grundsätze und näher liegenden Folgerungen zugegeben werden (S. Thom. 2, 1, q. 91, a. 5 ad 3), während bei Ungebildeten und Gebildeten eine Unkenntniß der ferner liegenden Folgerungen vorhanden sein kann. Das natürliche Sittengesetz kann wohl Zusätze, welche mit ihm übereinstimmen, erhalten, aber es kann nicht abgeändert werden, nicht aufhören und nicht einer Gewohnheit weichen. Ebenso wenig kann von ihm im eigentlichen Sinne dispensirt werden (s. Katholik 1878, II, 357—364). Der menschliche Gesetzgeber kann davon nicht dispensiren, weder aus eigener Machtvollkommenheit, da er einem göttlichen Gesetze gegenüber als incompetent erscheint, noch in Folge göttlicher Delegation, da eine solche nicht stattgefunden hat. Nur bei solchen Verhältnissen, welche durch menschlichen Willen entstanden und zum Object des natürlichen Sittengesetzes geworden sind, kann eine indirecte Dispens angenommen werden, indem hier der menschliche Gesetzgeber die aus dem menschlichen Gesetz entstehende Verpflichtung nachläßt, und so das betreffende Verhältniß aufhört, unter das natürliche Gesetz zu fallen. Auch Gott kann direct weder von den Verboten noch von den Geboten des Naturgesetzes dispensiren; nur kann er bei den Objecten der letzteren eine Aenderung vornehmen, nach welcher sie nicht mehr unter das natürliche Sittengesetz fallen, und so indirect dispensiren.

IV. Das positiv göttliche Gesetz (lex divina positiva) ist dasjenige göttliche Gesetz, welches Gott der Herr zur Verwirklichung der sittlichen Weltordnung im Laufe der Zeit den Menschen gegeben hat. Dieses positiv göttliche Gesetz kann den Inhalt des natürlichen Gesetzes wiederholen und heißt dann nicht rein positives göttliches Gesetz; oder es kann Neues, im natürlichen Gesetz nicht Enthaltenes aussprechen und wird dann als rein positives göttliches Gesetz bezeichnet. Dasselbe wurde nicht auf einmal, sondern successive im Verlauf der Offenbarung gegeben; man unterscheidet daher das vorchristliche und das christliche Gesetz.

A. Das vorchristliche Gesetz, auch Gesetz des A. B. genannt, umfaßt das vormosaische und das mosaische Gesetz. Das vormosaische begreift in sich 1. die göttliche Gesetzgebung vor und nach der ersten Sünde (Gen. 2, 16. 17; 3, 15—24), 2. diejenige, welche Noe zu Theil wurde und durch ihn dem Menschengeschlechte vermittelt werden sollte (Gen. 8, 21 f.; 9, 2—7). Das mosaische Gesetz ist dasjenige Gesetz, welches Gott den Israeliten auf dem Berge Sinai gab, um sie zur äußern Verehrung Gottes und zur Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes anzuleiten, ihnen eine staatliche Verfassung zu geben, sie auf die Ankunft des Erlösers vorzubereiten und ihre übernatürliche Glückseligkeit zu begründen (Tob. 2, 18). Der Urheber dieses Gesetzes ist Gott in einem Acte der positiven Offenbarung; er bediente sich hierbei der Engel als Vermittler (Gal. 3, 19. Apg. 7, 53) und Moses' als Verkünders. Diesem Gesetze untergeben waren die Nachkommen Abrahams durch Isaac und Jacob, denen es feierlich promulgirt wurde (Ex. 19 u. 20), und denen jene Heiden gleichgeachtet wurden, welche sich als Proselyten angeschlossen

hatten (Ex. 12, 48. 49). Dessenungeachtet war es für diejenigen, welche nicht Mitglieder des auserwählten Volkes waren, keineswegs gleichgültig; denn sie mußten wenigstens das Moralgesetz beobachten, nicht auf Grund der am Sinai vollzogenen Promulgation, sondern weil es die secundären Principien des natürlichen Sittengesetzes enthielt (Röm. 2, 14). Der Grund, warum dem auserwählten Volke das Gesetz gegeben wurde, liegt in seiner erhabenen, einzigartigen Aufgabe, aus seiner Mitte den Welterlöser hervorgehen zu lassen. Diese Aufgabe ward ihm ausschließlich in Folge freier Gnadenwahl von Seite Gottes gegeben und von Seite seines Stammvaters nur im uneigentlichen Sinne (de congruo) verdient (Gen. 22, 16 ff.).

2. Dieses Gesetz **dauerte** als Verpflichtung für die ihm Untergebenen, bis ein neues Gesetz an seine Stelle trat (Mal. 1, 11. Jer. 31, 31. Hebr. 8, 8). Es war gut, ohne das beste zu sein. Daß es gut war, folgt aus seinem Ursprung von Gott, aus seinem Inhalte, der nur sittlich Gutes befiehlt und sittlich Böses verbietet, aus seinem Zwecke, einen Bund zwischen Gott und seinem Volke zu stiften (Ex. 19, 3 ff. Deut. 26, 17 bis 19) und auf den Erlöser vorzubereiten, aus dem Umstande, daß die Heiligen des A. und N. B. es beobachteten, und daß der Erlöser es erfüllte (Luc. 2, 21. 24. Matth. 17, 23—26; 26, 17 ff.), beziehungsweise in sein Gesetz aufnahm (Matth. 5, 17), endlich aus der belobenden Anerkennung des A. und des N. T. (Ps. 118. Röm. 7, 12). Wenn der hl. Paulus sich stellenweise dahin äußert, daß das mosaische Gesetz mit der Sünde und Schuld im Zusammenhange stehe, so will er nicht sagen, daß das mosaische Gesetz als eigentlicher Antrieb die Sünde und Schuld bewirkte, sondern daß es dazu die Gelegenheit bot, was dessen Güte nicht beeinträchtigte. Indessen ist nicht zu verkennen, daß das mosaische Gesetz relativ unvollkommen bleiben mußte, weil ihm diejenige Vollendung, die erst durch das N. T. gebracht werden konnte, fehlte (Hebr. 7, 18. 19).

3. Das mosaische Gesetz enthielt ein cerimonielles, ein bürgerliches und ein sittliches Gesetz im engern Sinn. Das **Cerimonialgesetz** umfaßte die auf den äußern Gottesdienst sich beziehenden Vorschriften über die Opfer, die alttestamentlichen Sacramente und die Feste. Die Opfer durften in ordentlicher Weise nur an einem bestimmten Ort, in der Stiftshütte, später im Tempel dargebracht werden; der Gegenstand derselben ward theils der Thierwelt entnommen (Rinder, Schafe, Ziegen, Turteltauben, Tauben, Sperlinge), theils aus den Producten der leblosen Natur gewählt (Getreide, sowohl in Aehren als in verarbeiteter Form, Wein, Oel, Salz, Weihrauch). Diese Opfer wurden entweder als Brandopfer (Holocauste) oder als Friedopfer (Dank- und Bitt-Opfer) oder als Sündopfer (Schuld- und Sünd-Opfer) dargebracht und bildeten nach dem Opfermaterial nicht minder, als nach ihrem besondern Zweck typisch das Opfer Jesu Christi vor. Die alttestamentlichen Sacramente, von denen einige für die Leviten und Priester, andere für das ganze Volk angeordnet waren, waren verhältnißmäßig mannigfaltig und in größerer Anzahl vorhanden, als im N. B., in welchem ihre Zahl vermindert, ihre Würde und Wirksamkeit erhöht wurde. Die Feste, welche von dem auserwählten Volke Gottes zu feiern waren, kehrten wöchentlich, monatlich, zu verschiedenen Jahreszeiten oder nach Umlauf von mehreren Jahren wieder. Dieses Cerimonialgesetz war von Gott ausschließlich für das Volk Gottes in der Zeit vor Christus gegeben, weßhalb Diener Gottes, welche außerhalb des auserwählten Volkes standen, zu seiner Beobachtung nicht verpflichtet waren. Es mußte buchstäblich erfüllt werden, schloß aber als sein vorzüglicheres Moment eine typische Beziehung ein. Daraus ergibt sich, daß es aufhören mußte, sobald sein Antitypus in der Welt erschienen war. Als der Zeitpunkt, von welchem an das Cerimonialgesetz außer Geltung gesetzt wurde, ist nicht die Zeit vor der Ankunft Christi (Gal. 3, 19), auch nicht die Zeit nach seiner Ankunft bis zu seinem Tode (Matth. 8, 1 ff.; 23, 3 ff.; 5, 17), sondern der Augenblick seines Todes anzunehmen (Hebr. 7, 12). Von da an wurde es ein todtes Gesetz (lex mortua). Wollte jemand nach dem Tode Christi das jüdische Cerimonialgesetz nach seiner typischen Bedeutung beobachten, so würde sich seine Gesetzesübung zu einem falschen Culte gestalten und einer thatsächlichen Läugnung der geschehenen Ankunft Christi gleichkommen. Ebensowenig dürfte man jetzt dieses Gesetz in der Absicht erfüllen, dadurch die Rechtfertigung zu erlangen oder etwas zum Heile Nothwendiges vorzunehmen. In beiden Fällen würde die Beobachtung dieses Gesetzes nicht bloß todt, sondern todbringend sein (lex mortifera). Würde dagegen jemand das Cerimonialgesetz nach dem Tode des Erlösers beobachtet haben, nicht um dadurch typisch auf den kommenden Erlöser hinzuweisen, auch nicht in der Absicht, durch solche Gesetzesbeobachtung etwas zum Heile Nothwendiges vorzunehmen, sondern lediglich, um seine Anerkennung von der Güte dieses Gesetzes auszudrücken, oder um durch zeitweilige Beibehaltung desselben die bereits gestorbene Synagoge zu ehren und ihr gleichsam ein ehrenvolles Leichenbegängniß zu bereiten, so konnte dieß ihm erlaubt sein, falls dadurch ein höheres Gut gewonnen oder ein bedeutender Schaden verhütet wurde. In diesem Sinne durfte das mosaische Cerimonialgesetz nach dem Tode des Herrn von den Juden und Judenchristen ohne Sünde geübt werden, so lange sie die Erkenntniß von der allgemeinen Gültigkeit des christlichen Gesetzes noch nicht gewinnen konnten, und das Verbot dieser Uebung die Gefahr zum Abfall vom Christenthum gebracht haben würde. Daher unterzogen sich des Beispiels wegen dem mosaischen Gesetz anfangs auch noch Apostel, wie Ja-

cobus, Petrus, Paulus, welcher an Timotheus die Beschneidung vollzog (Apg. 16, 3) und selbst Gelübde übernahm und erfüllte (Apg. 21, 23 ff.), nicht bloß zum Scheine, sondern aufrichtigen Herzens. Als nach Ausbreitung des Evangeliums und nach der damit Hand in Hand gehenden Proclamirung des neutestamentlichen Gesetzes das mosaische zurückgedrängt und gleichsam beerdigt war, was nach allgemeiner Annahme um die Zeit der Zerstörung Jerusalems unter Titus (70 n. Chr.) geschah, da mußte es auch für die Judenchristen unerlaubt werden, dasselbe zu erfüllen; ein solches Beginnen wäre dem Versuche gleichgekommen, die Grabesruhe der Synagoge zu stören und ihre der Erde anvertrauten Gebeine wieder an das Tageslicht zu bringen (S. Augustin. Ep. 82 ad Hieronym. n. 16; S. Thom. 2, 1, q. 103, a. 4).

Das bürgerliche oder Judicialgesetz, welches dazu diente, die sociale Ordnung im Volke nach den Forderungen der Gerechtigkeit aufrecht zu halten, umfaßte Anordnungen, welche das Verhalten der Landesobrigkeit und der Unterthanen gegen einander, gegen Fremde und gegen Familienangehörige regelten (S. Thom. 2, 1, q. 104, a. 4). Mit diesem primären Zweck war auch hier secundär die Absicht vereinigt, den kommenden Erlöser vorzubilden und auf seine Ankunft vorzubereiten; es unterschied sich daher vom Cerimonialgesetz insofern, als bei diesem die typische Bedeutung primär war (S. Th. l. c. q. 104, a. 2). Durch den Tod des Herrn wurde das Judicialgesetz wie das Cerimonialgesetz für das jüdische Volk außer Geltung gebracht. Allein während die Beobachtung des mosaischen Cerimonialgesetzes nach der Ausbreitung des Evangeliums und Divulgation des neutestamentlichen Sittengesetzes unerlaubt und todbringend geworden ist und deßwegen durch keine gesetzgebende Gewalt auferlegt werden darf, könnte die Erfüllung des mosaischen Judicialgesetzes, das die Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit hinsichtlich der socialen Ordnung in sich enthält, von einer zuständigen legislativen Gewalt wiederum angeordnet werden (S. Th. l. c. q. 104, a. 3).

Das Moralgesetz im engern Sinn ist die Summe der Vorschriften, welche sich auf die Regelung der Sitten beziehen. Den Mittelpunkt dieses Gesetzes bildet der Decalog (s. d. Art.), welchem einzelne Gebote, z. B. das Gebot der Liebe, vorausgehen, während andere von ihm abgeleitet werden. Es enthält die secundären Principien des natürlichen Sittengesetzes, welche, um im Laufe der Zeit nicht in Vergessenheit zu gerathen, einer neuen Verkündigung durch positive göttliche Offenbarung bedurften. Mit dem Tode des Herrn verpflichtete dieses Gesetz nicht mehr auf Moses' Auctorität hin, blieb aber als Inhalt des neutestamentlichen Sittengesetzes bestehen.

4. Das mosaische Gesetz verpflichtete nicht als bloßes Pönalgesetz, sondern auch unter einer Sünde; es befahl und verbot nicht bloß äußere Acte (wie unrichtig Kant, Hegel und ihre Schüler behauptet haben), sondern auch innere. Wenn auch das auserwählte Volk, welches seiner Mehrheit nach harten Nackens und fleischlichen Sinnes war, vorwiegend durch irdische Verheißungen und zeitliche Strafen zum Gehorsam gegen das Gesetz veranlaßt wurde, so bildeten doch diese äußeren Rücksichten keineswegs die ausschließlichen Beweggründe zur Gesetzeserfüllung, wenigstens nicht für die besseren Glieder des Volkes; diese konnten sich die Motive der Liebe (Lev. 19, 18. Deut. 6, 5; 10, 12; 11, 13) und der Hoffnung auf die messianischen Güter, von denen die zeitlichen bloße Typen waren, aneignen, um dem Gesetze in vollkommener Weise nachzukommen (Propp. damn. n. 64. 65 a Clem. XI).

B. Das christliche Gesetz ist dasjenige positiv göttliche Gesetz, welches Jesus Christus der Menschheit gegeben hat, um sie auf eine den Kindern Gottes angemessene Weise zu ihrer ewigen Glückseligkeit zu führen. Dieses Gesetz hat in der heiligen Schrift verschiedene Namen, welche die eine oder andere specifische Beziehung an ihm besonders hervorheben; es heißt das neue Gesetz entweder von der Zeit, in welcher es erlassen wurde (Hebr. 8, 8), oder von seiner Wirkung, welche in der sittlichen Erneuerung besteht (1 Joh. 2, 7. 8. 2 Cor. 5, 17), Gesetz des Glaubens (Röm. 3, 27) oder der Gnade (Joh. 1, 17), der Freiheit (Jac. 2, 12), des geistlichen Lebens (Röm. 8, 2). 1. Der Gesetzgeber des christlichen Gesetzes ist Jesus Christus, der Sohn Gottes. Er war als Gesetzgeber prophetisch in Aussicht genommen (Is. 33, 22. Jer. 31, 31—33; 32, 40), er gab thatsächlich Gesetze (Joh. 6, 54; 13, 34. 35; 14, 15. 21. Matth. 5, 17 ff.; 19, 17) und trug seinen Aposteln auf, sein Gesetz den Menschen zur Befolgung vorzulegen (Matth. 28, 20). Die Behauptung, der Erlöser sei nicht als Gesetzgeber aufgetreten, ist von der Kirche feierlich verworfen worden (Conc. Trid. S. VI, cc. 19—21 De justif.; VII, 7. 8. 14 De baptism.). Ueber die Art und Weise, wie der Erlöser sein Gesetz in die Welt eingeführt hat, bestehen zwei Ansichten. Nach der ersten hat Jesus sein Gesetz selbst in seinen Predigten promulgirt und dadurch dessen verpflichtende Kraft begründet; diese Promulgation habe er nach seinem Tode ergänzt; mit seinem Tode sei sein Gesetz allgemein verbindlich geworden (Hebr. 7, 12); den Aposteln sei nur die Bezeugung der vom Herrn selbst vollzogenen Promulgation seines Gesetzes zugefallen; so lange den Einzelnen das neue Gesetz nicht insinuirt war, seien sie ihm zwar nach dem Tode Jesu untergeben, aber formell entschuldigt gewesen, wenn sie den Forderungen desselben nicht nachkamen. Nach der zweiten Ansicht hat der Herr sein Gesetz gegeben und mit seinem Tode besiegelt, aber nicht selbst promulgirt, sondern letzteres durch seine Apostel und deren Nachfolger vollziehen lassen; diese hatten am ersten christlichen Pfingstfeste (Apg. 2, 1 ff.) in Jerusalem

damit den Anfang gemacht (Js. 2, 3) und die Verkündigung successive zuerst vor den Juden, dann vor den Heiden fortgesetzt (Apg. 13, 46. 47). Vor dieser Promulgation bestand für die Juden das mosaische, für die Heiden das natürliche Sittengesetz zu Recht. Das mosaische Gesetz war zwar durch den Tod des Herrn objectiv außer Geltung gesetzt (Hebr. 7, 12), es verlor aber für die ihm Untergebenen die Geltung erst vom Augenblicke der Verkündigung des neuen Gesetzes. Wenn der Herr von seinen Aposteln und vom Volke den Glauben an seine Sendung verlangte, so forderte er ihn auf Grund des mosaischen Gesetzes, das für sie galt, während die specifischen Forderungen des neuen Gesetzes noch nicht verpflichtend waren. So konnte der hl. Johannes der Täufer vor dem Tode Jesu ungetauft sterben, ohne ein göttliches Gebot zu übertreten, da die Forderung, die Taufe zu empfangen, noch nicht als Gesetz in Kraft getreten war.

2. Dem christlichen Gesetze sind alle Menschen, welche nach Christi Tod leben, unterworfen; dieß gilt für die Nichtchristen insofern, als sie Christen werden müssen. Unter den Nichtchristen sind besonders die Juden zu erwähnen; diese dürfen dem jüdischen Judicialgesetz nur dann folgen, wenn eine menschliche gesetzgebende Auctorität ihnen dasselbe auferlegt; eine solche aber könnte und dürfte das nicht gestatten, was der Erlöser in absoluter Weise abrogirt hat, wie die Ausfertigung des Scheidebriefes von Seite des Mannes und die damit verbundene Auflösung der Ehe (Matth. 19, 7—9). Die Behauptung der Reformatoren, die Getauften seien nur dem Gesetze zu glauben unterworfen, sowie die der Quietisten, beschauliche, nach Vollkommenheit strebende Menschen seien des Gehorsams gegen dasselbe vollständig überhoben, sind von der Kirche verworfen worden (Conc. Trid. Sess. VII, c. 7 De bapt.; Propositiones 68 Michaelis de Molinos damnatae ab Innocentio XI. Constitutione „Coelestis Pastor“ 20. Nov. 1687). Der Erlöser gab in seinem Gesetze nur ein Cerimonial- und ein Moralgesetz im engern Sinn, nicht ein Judicialgesetz; letzteres zu erlassen, blieb der menschlichen Gesetzgebung vorbehalten. Das Cerimonialgesetz enthielt Anordnungen in Bezug auf das Opfer (Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24) und die Sacramente des Neuen Bundes (Matth. 28, 19. Joh. 6, 51—59; 20, 22. 23 u. s. w.); diese schreiben indessen nur vor, was wesentlich ist und dauern soll, während weitere Anordnungen zu treffen der Kirche überlassen wurde. Das Moralgesetz ist aus dem mosaischen Gesetze herübergenommen und beibehalten (Conc. Trid. Sess. VI, c. 19 De justif.), aber in seinen Forderungen in einer Weise vervollkommnet worden, welche dem Zustand der Kinder Gottes entspricht (Matth. 5—7; 19. Luc. 18, 20 ff.); es heißt deßwegen alt, aber zugleich neu, weil es nach einem neuen Vorbild erfüllt werden sollte (Joh. 13, 34. 1 Joh. 2, 7. 8).

3. Wenn auch Objecte des mosaischen Gesetzes im christlichen Gesetze fortgefallen sind, so übertrifft doch letzteres das erstere bei Weitem; es ist der Verheißung gemäß innerlich (Jer. 31, 33. 2 Cor. 3, 3) und legt durch die eingegossenen theologischen Tugenden den Gehorsam nahe; es führt nicht bloß zu zeitlichen, sondern auch zu geistlichen Gütern und vermittelt die zum Heil nothwendigen Gnaden, sowie die Glorie (Röm. 1, 16; 8, 2. Gal. 3, 11); es besteht für alle Menschen, die nach Christus leben, und für alle Zeiten und kann nie abrogirt oder geändert werden (Matth. 24, 35; 28, 20); es führt Alles zur Vollendung, während hierfür das alte Gesetz sich als unwirksam erwiesen hat (Hebr. 7, 19). (Vgl. Syllab. n. 3. 5; Conc. Vatic. Sess. III, c. 3.)

V. Das menschliche Gesetz ist dasjenige, welches von einem menschlichen Gesetzgeber zum Besten der ihm untergebenen und anvertrauten Gemeinde erlassen worden ist. Die Thatsache, daß es menschliche Gesetze gibt, kann nicht bestritten werden. Einzelne Häretiker, wie die Waldenser, Wiclif, Luther, haben in Abrede gestellt, daß es einem Menschen erlaubt sei, anderen Menschen Gesetze zu geben, da es nicht gestattet sein könne, neben dem Einen göttlichen Gesetzgeber (Jac. 4, 12) einen andern, menschlichen, anzuerkennen und zu dem göttlichen Gesetze menschliche Anordnungen als im Gewissen verbindlich hinzuzufügen. Dem gegenüber ist daran festzuhalten, daß den kirchlichen und bürgerlichen Obrigkeiten, welche an der Spitze der kirchlichen oder bürgerlichen Gesellschaft stehen, das Recht zustehen muß, gesetzliche Anordnungen zu treffen, insofern das göttliche Gesetz durchschnittlich nur allgemeine Principien enthält, die nicht im Besondern alles zum Bestehen einer Gemeinschaft Nothwendige enthalten (Spr. 11, 14). Der Heiland gab der von ihm gestifteten Kirche eine zur Gesetzgebung nothwendige Jurisdiction (Matth. 16, 19; 18, 17. Luc. 10, 16. Joh. 20, 21), in deren Besitz sich dieselbe stets wußte (Apg. 15, 28. 41; 20, 28. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7); er erkannte die bürgerlichen Gesetze des römischen Kaisers an und forderte die Juden, welche damals Unterthanen desselben waren, auf, ihnen nachzukommen (Luc. 20, 25. Röm. 13, 7). Die Einzigkeit des göttlichen Gesetzgebers wird durch die menschliche Gesetzgebung nicht beeinträchtigt, da letztere nur in Folge göttlicher Delegation die nothwendige Jurisdiction besitzt (Spr. 8, 15. Röm. 13, 1). Die neuen Anordnungen, welche das menschliche Gesetz dem göttlichen beifügt, sind nicht Widersprüche gegen dasselbe, welche es aufheben oder abändern, sondern Erläuterungen, Einzelbestimmungen oder Schlußfolgerungen, welche aus dem natürlichen oder dem positiv göttlichen Gesetze gezogen wurden; sie verpflichten im Gewissen, das Gottes Forum ist, nicht gegen den Willen Gottes, sondern gemäß seiner Anordnung (Luc. 10, 16).

1. Urheber des menschlichen Gesetzes sind

die Obrigkeiten, welche, mit entsprechender Jurisdiction versehen, an der Spitze der ihnen untergebenen Gesellschaften stehen. — Untergebene desselben sind diejenigen, welche dem Gesetzgeber untergeordnet sind, vorausgesetzt, daß sie zum selbständigen Gebrauch der Vernunft gelangt sind und innerhalb des Territoriums des Gesetzgebers sich aufhalten. (Ueber die Fragen, inwiefern der Gesetzgeber seinen eigenen Gesetzen gehorchen müsse, und wie sich Fremde gegenüber den Gesetzen ihrer Heimat und ihres gegenwärtigen Aufenthaltsortes zu verhalten haben, vgl. oben I, 2.)

2. Inhalt des menschlichen Gesetzes können die göttlichen Gesetze sein, welche in ihm wiederholt werden, oder neue Vorschriften für das sittliche Verhalten, Thun oder Unterlassen der betreffenden Communität, welche von den göttlichen Gesetzen verschieden sind, mit ihnen aber in keiner Weise im Widerspruch stehen. (Ueber die nothwendigen Eigenschaften des menschlichen Gesetzes vgl. oben.) Das menschliche Gesetz verpflichtet im Gewissen, unter schwerer oder läßlicher Sünde, je nachdem für das Eine oder das Andere die nothwendigen Voraussetzungen gegeben sind (vgl. oben I, 7). Es wirkt verpflichtend nicht in die Vergangenheit, sondern für die Zukunft. Ist die Befolgung eines menschlichen Gesetzes mit außerordentlichen Schwierigkeiten verbunden, so ist in der Regel anzunehmen, daß es unter solchen Umständen nicht verbinde. Je nachdem das menschliche Gesetz von dem kirchlichen oder dem bürgerlichen Gesetzgeber erlassen wird, unterscheidet man das kirchliche und das bürgerliche Gesetz.

A. Kirchliches Gesetz ist dasjenige menschliche Gesetz, welches von der kirchlichen Obrigkeit für die Glieder der Kirche erlassen wird. 1. In Bezug auf das Recht der Kirche, Gesetze zu erlassen, sind im Laufe der Zeit verschiedene Irrthümer hervorgetreten, die zum Theil noch in der Gegenwart andauern. Während Aërius, Wiclif, Hus, die Reformatoren, die Jansenisten, die Gallicaner, die Synode von Pistoja in Abrede stellten, daß der Kirche eine gesetzgebende Gewalt zukomme, behauptet der moderne Liberalismus, die Kirche sei in Ausübung ihrer legislativen Gewalt von der Staatsgewalt abhängig. Beiden Anschauungen gegenüber muß festgehalten werden, daß die Kirche für ihre Zwecke von ihrem Stifter die volle gesetzgebende Gewalt erhalten hat, diese ungeschmälert und unverlierbar besitzt und sie unabhängig von der Staatsgewalt mit vollem Rechte ausüben kann. Jesus Christus hat seiner Kirche die Schlüsselgewalt, welche die zur Gesetzgebung nothwendige Jurisdiction einschließt (Matth. 16, 18. 19; 18, 18; 28, 20), übergeben; er entsandte seine Apostel, wie er selbst vom Vater gesendet war (Joh. 20, 21), und forderte für ihre Anordnungen den nämlichen Gehorsam wie für seine eigenen Gesetze (Luc. 10, 16). Die der Kirche übergebene Gesetzgebungsgewalt begriff nicht bloß die vis directiva, sondern auch die vis coactiva, die Strafgewalt, in sich, wie aus Matth. 18, 17 erhellt, da ohne dieselbe die gesetzgebende Gewalt unvollkommen und ungenügend gewesen wäre. Daß die den Aposteln zustehende Gesetzgebungsgewalt nach ihrem vollen Inhalt auch auf ihre Amtsnachfolger übergehen mußte, ergibt sich daraus, daß die Kirche als apostolische bis an das Ende der Welt dauern sollte (Matth. 16, 18; 28, 20), und wird bezeugt durch die ununterbrochene Tradition, deren Anfänge bis auf die Apostel zurückgehen (Apg. 20, 28. Tit. 1, 5 ff. 1 Tim. 3, 1 ff.). Die entgegengesetzte Lehre ist vom apostolischen Stuhle durch Papst Pius VI. als häretisch verurtheilt worden in der Constitution Auctorem fidei vom 28. August 1794, n. 4—5. Der Staat ist nicht befugt, die der Kirche zustehende Gesetzgebung für sich in Anspruch zu nehmen oder deren Ausübung seitens der Kirche von seiner Erlaubniß abhängig zu machen. Ein solches angebliches Recht des Staates ist weder im natürlichen Sittengesetz enthalten, das ihm lediglich die potestas laicalis et saecularis für bürgerliche Rechtsgeschäfte zuspricht, noch nach positiv-göttlichem Rechte ihm übertragen, da letzteres mit der Leitung der Menschen in Bezug auf die res spirituales ausschließlich die Kirche betraut hat. Die entgegenstehende Lehre ist von der Kirche als häretisch verworfen worden durch Papst Johann XXII. Dudum volentes, durch Papst Pius IX. Syllab. n. 19 sq.; Conc. Vatic. Sess. IV, cp. 3. Der Staat würde indessen der ihm von Gott gestellten Aufgabe der Kirche gegenüber nicht genügen, wenn er sie auf ihrem jurisdictionellen Gebiete frei gewähren ließe, aber ihren Anordnungen vor seinem Forum jegliche Anerkennung versagte; er würde sich hierdurch gegen die von Gott der Kirche gegebene Aufgabe, nicht bloß die Individuen zu leiten, sondern auch das sociale Leben der Völker unter ihre Gesetze zu stellen und mit christlichem Geiste zu erfüllen, indifferent verhalten.

2. Die der Kirche zustehende Gesetzgebungsgewalt ist ihrer Hierarchie, den Aposteln und ihren Amtsnachfolgern, dem Papste und den Bischöfen, unmittelbar verliehen. Die Behauptung, die legislative Gewalt als Theil der Regierungsgewalt der Kirche sei unmittelbar der Gesammtheit der Gläubigen gegeben und von dieser in Form eines Mandates auf die Hierarchie übertragen worden (Reformatoren, Jansenisten, Altkatholiken), ist durch die Päpste Clemens XI. „Unigenitus“ prop. 90, Pius VI. „Auctorem fidei“ n. 2. 3, Pius IX. Conc. Vatic. IV, cp. 1 verworfen worden. Als Gesetzgeber fungiren in ordentlicher Weise für die Gesammtkirche der Papst als Nachfolger des hl. Petrus und Primas der ganzen Kirche, innerhalb der einzelnen Diöcesen die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, sede vacante das Domcapitel, das seine gesetzgebende Gewalt durch einen Vicar ausübt; gegenüber den Ordenspersonen die Ordensoberen nach Maßgabe der ihnen vom apostolischen Stuhl

delegirten Gewalt; für die ganze Kirche in außerordentlicher Weise die allgemeinen Concilien, deren Decrete, um Gesetzeskraft zu erlangen, der Approbation des apostolischen Stuhles bedürfen; für mehr oder weniger ausgedehnte Gebietstheile der Kirche die Particular-Concilien (Provinzial-, Diöcesan-Synoden; s. d. betr. Artt.).

3. Dem kirchlichen Gesetz untergeben sind im Allgemeinen die Getauften, sobald sie den hinreichenden Gebrauch der Vernunft erreicht haben. Zu den Getauften zählen auch die Häretiker, Schismatiker, Apostaten und Excommunicirten, die zwar der Güter der Kirche beraubt sind, ihren Gesetzen aber unterworfen bleiben. Die allgemeinen Kirchengesetze verpflichten ihre Untergebenen überall, da die Kirche nach ihrer räumlichen Katholicität über die ganze Erde, ohne irgendwo ausgeschlossen zu sein, sich ausgebreitet hat oder zu solcher Ausbreitung das Recht und die Kraft besitzt (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. 20). Kirchengesetze, welche nur innerhalb eines bestimmten Territoriums Geltung haben, wie Diöcesan- oder Statutar-Gesetze, verpflichten die Untergebenen nur so lange, als sie innerhalb des Territoriums verweilen; verlassen sie dasselbe, so unterstehen sie den Gesetzen des neuen Aufenthaltsortes, falls sie hier ein domicilium verum oder quasi-domicilium begründen, nach jenem bekannten Vers:

Cum fueris Romae, romano vivito more;
Cum fueris alibi, vivito sicut ibi.

(Vgl. oben I, 2.) Es können indessen durch allgemeine Kirchengesetze Ausnahmen stipulirt werden, wie z. B. hinsichtlich des Celebrirens mit gesäuertem oder ungesäuertem Brod für orientalische und occidentalische Priester, welche außerhalb des Bereiches ihrer Kirchen leben. Reisende und Heimatlose sind nach der gewöhnlicheren Ansicht den Particular-Gesetzen des Ortes, wo sie eben sich aufhalten, nicht unterworfen, falls nicht hieraus Aergerniß oder öffentliche Ruhestörung, z. B. wegen einer Festfeier, erfolgt.

4. Object des kirchlichen Gesetzes kann alles werden, was zum allgemeinen Besten der Kirche dienlich ist, obschon nicht alles in gleicher Weise; denn je nach der Natur der betreffenden Objecte gibt es Dinge, über welche direct und positiv, und solche, über welche indirect und negativ verfügt werden kann. Zwar behaupten die Protestanten, die Kirche könne nur die natürlichen und positiv-göttlichen (christlichen) Gesetze wiederholen und einschärfen, dagegen sei sie außer Stande, neue Anordnungen zu treffen, welche im göttlichen Gesetze nicht enthalten sind, und bezüglich derselben eine im Gewissen bindende Verpflichtung aufzuerlegen, da der Herr seine Gebote einschärfe (Matth. 19, 17; 28, 20) und menschliche Gebote aufzustellen verbiete (Matth. 15, 9; 23, 1 ff.). Allein nach katholischer berechtigter Auffassung muß festgehalten werden, daß die Kirche nicht bloß die göttlichen Gebote zum Inhalt ihrer Gesetze machen, sondern auch Neues, im göttlichen Gesetze nicht ausdrücklich Enthaltenes verfügen und zu dessen Beobachtung im Gewissen verbinden kann, vorausgesetzt, daß es mit dem göttlichen Gesetze nicht im Widerspruch steht. Schon die Synagoge erfreute sich der Vollmacht, nicht bloß das göttliche Gesetz zur Beobachtung vorzulegen, sondern neue zweckmäßige Anordnungen zu machen, wie die Einführung bestimmter Feste, des Purimfestes (Esth. 9, 28) und des Tempelweihfestes (2 Mach. 1, 18. 1 Mach. 4, 56. Joh. 10, 22) zeigen. Die Kirche Christi kann nicht weniger günstig gestellt sein als die Synagoge, und sie selbst hatte nie ein anderes Bewußtsein von ihrer legislativen Gewalt. Der Heiland tadelt an den angeführten Stellen nicht die menschlichen Gesetze schlechthin, sondern nur solche, welche dem göttlichen Gesetze widersprechen (Matth. 15, 9); er rügte solche Gesetzgeber, welche sich ihren eigenen Gesetzen quoad vim directivam entzogen (Matth. 23, 1 ff.), und eines der göttlichen Gebote befiehlt, der kirchlichen Obrigkeit zu gehorchen (Luc. 10, 16), ohne daß unterschieden wird, ob sie göttliche Gesetze wiederholt oder selbständig Gesetze gibt.

B. Das bürgerliche Gesetz ist dasjenige menschliche Gesetz, welches von der bürgerlichen souveränen Obrigkeit zur Förderung des zeitlichen Wohles der ihr unterstellten Communität erlassen wird. 1. Der unmittelbare Urheber dieses Gesetzes ist die bürgerliche Obrigkeit, welche mit unabhängiger Regierungsgewalt an der Spitze einer vollkommenen Gesellschaft steht. Sie hat nothwendig das uneingeschränkte Recht der Gesetzgebung in Hinsicht auf die zeitlichen und bürgerlichen Angelegenheiten, besitzt dagegen hinsichtlich der kirchlichen Angelegenheiten nur eine Schutzpflicht (Spr. 8, 15. Weish. 6, 4. Dan. 2, 37. Röm. 13, 1. Joh. 19, 11. Conc. Trid. Sess. XXV, c. 20 De ref.). Gott schuf den Menschen mit dem Bedürfniß, sociale Verbindungen einzugehen (Gen. 2, 20); er gründete die erste Familie (Gen. 2, 21—24) und übertrug dem Haupte derselben einen Kreis von Befugnissen. Aus der Familie ging in Folge der Abstammung das Volk hervor, das ohne Unter- und Ueberordnung, ohne Obrigkeit, ohne staatliche Verfassung nicht bestehen kann. In welcher Form sich der Staat constituirte, hing von dem Entschluß derjenigen ab, welche ihn bildeten; dadurch unterscheidet sich der Staat von der Kirche, deren Form und Verfassung von Gott geordnet ist. In welcher Form immer der Staat sich constituire, stets kommt die für seinen Bestand nothwendige obrigkeitliche Gewalt, welche die Regierungs- und die Gesetzgebungsgewalt einschließt, von Gott, sie ist von Gottes Gnaden. Ob sie mittelbar durch das Volk auf die Obrigkeit übertragen werde, oder ob sie unmittelbar auf sie übergehe, darüber sind die Meinungen der Theologen nicht einig. Als gemeinschädliche Irrthümer sind zu bezeichnen, daß die Albigenser und Begharden eine weltliche Obrigkeit mit gesetzgebender Gewalt gar nicht anerkennen

wollten und die Pflicht des Gehorsams gegen sie für die Unterthanen in Abrede stellten; daß die Wiclifiten lehrten, die Unterthanen könnten und dürften ihrer Obrigkeit die ihr zustehende Gewalt abnehmen und selbst sie tödten; daß die Reformatoren die souveräne Gewalt, statt sie von Gott abzuleiten, in die Hand des Volkes legten, das sie der Obrigkeit übertrage; daß der politische Liberalismus der Aristokratie, der demokratische Socialismus der arbeitenden Klasse die gesetzgebende Gewalt vindicirt, sowie daß dem modernen Staate, der die Quelle aller Rechte sein soll, die Befugniß zuerkannt wird, nicht bloß bürgerliche, sondern auch kirchliche Gesetze selbständig zu erlassen und die durch kirchliche Auctorität gegebenen Gesetze von seiner Genehmigung abhängig zu machen (Papst Gregor XVI., Ep. encycl. 1832; Syllab. § VI, n. 39 sq.).

2. Dem bürgerlichen Gesetz untergeben sind diejenigen Mündigen, welche innerhalb des Territoriums des Gesetzgebers Wohnung oder Aufenthalt genommen haben. Sie dürfen sich gegen die bestehende gesetzgebende Gewalt nicht rebellisch auflehnen oder sie entfernen; sie müssen sie nach ihrer Auctorität anerkennen; sie müssen allen gesetzlichen Anordnungen derselben, welche nicht gegen die göttlichen oder kirchlichen Gesetze sind, nachkommen, während es Pflicht ist, ungerechten Staatsgesetzen passiven Widerstand zu leisten. Der bürgerliche Gesetzgeber kann, wie der kirchliche (s. o.), seine Untergebenen im Gewissen und unter schwerer Sünde verpflichten, nicht bloß, wenn er göttliche oder kirchliche Gesetze wiederholt, sondern auch, wenn er selbständig Gesetze gibt. (Vgl. S. Thom., S. Theol. 2, 1, q. 90—108; Suarez, De legg. L. X; S. Alphonsi Theol. mor. L. 1, n. 99—208; Lehmkuhl, Theol. mor., ed. 4, Friburg. 1887, I, 54 sq.; Marc, Institut. moral. Alphonsianae, Romae 1885, I, 77 sq.) [Wirthmüller.]

Gespenst, s. Erscheinungen.

Gessen, in der Vulgata Name des ägyptischen Landstriches, welcher den Angehörigen Josephs und deren Nachkommen zum Wohnsitz angewiesen wurde (Gen. 45, 10; 46, 28 ff.; 47, 1. 4. 27; 50, 8. Ex. 8, 22; 9, 26). Der hebräische Text hat dafür Gosen (גֹּשֶׁן), der griechische Gesem (Γεσέμ); hierbei erweisen sich sowohl der Verfasser als der in Aegypten lebende Uebersetzer durchaus sachkundig und führen dadurch auf die richtige Bestimmung der fraglichen Gegend. Es ist nämlich derjenige Theil von Aegypten gemeint, welcher sich vom tanitischen Nilarm ostwärts bis zur Landenge von Suez und südwärts bis zu dem Hügelland zwischen Nil und Bitterseen erstreckt. Dieses Gelände bildete zur Pharaonenzeit den zwanzigsten unterägyptischen Nomos und hieß als solcher semitisch Kesem = Kedem, „Ostland“, ägyptisch aber Kos, mit dem Artikel Fakos, ein Name, der in dem der Hauptstadt Fakusa wiederkehrt und noch heute als Bezeichnung einer Trümmerstätte Tell Fakûs fortlebt. Zur Zeit Josephs schloß dieser District noch eine große, ungemein fruchtbare Ebene in sich, welche heute durch den See Menzaleh oder Mansala ausgefüllt ist. Da der ganze Landstrich nach Osten an die sinaitische Wüste oder das peträische Arabien stieß und gewissermaßen als Fortsetzung davon gelten konnte, so erklärt sich dadurch der Zusatz der LXX 45, 10: Γεσέμ Ἀραβίας. Noch heute ist der größte Theil des trocken gebliebenen Landes mit einem Graswuchs bedeckt, der reichliche Heerden ernähren könnte. In der Zeit aber, wovon die heilige Schrift redet, war die Fruchtbarkeit des Landes durch einen großen Süßwasserkanal erhöht, der sich im Süden quer durch das ganze Land hinzog und neuerdings von Lesseps wiederhergestellt worden ist. Ein altägyptischer Papyrus zu Turin, auf dem ein Beamter seinem Vorgesetzten Rechenschaft über eine Inspectionsreise ablegt, entwirft von der Fruchtbarkeit Gessens ein glänzendes Bild, das ganz mit den Schilderungen der heiligen Schrift übereinstimmt. Als bedeutendste Städte in Gessen werden Ramesses (hebr. רַעְמְסֵס, Raʿmses) und Pithom (פִּתֹם) genannt. Erstere ist jedenfalls die bedeutendere gewesen, da für Gessen Gen. 47, 11 auch „Land von Ramesses“ gesagt wird, und da ebenfalls die Septuaginta 46, 28 für אַרְבָּה גֹּשֶׁן übersetzt εἰς τὴν γῆν Ραμεσσῆ. Diese Stadt trug ihren Namen von dem großen Pharao Ramses II., dessen Name auf vielen Bauten im alten Lande Gessen noch heute erhalten ist. Neuere Forschungen haben wahrscheinlich gemacht, daß das biblische Raʿmses mit dem Num. 13, 23. Ps. 77, 12. 43. Is. 19, 11. 13; 30, 4 genannten Tanis (hebr. צֹעַן, Zoan), heute San, identificirt werden muß. Dort residirte den Inschriften zufolge sowohl Ramses II., der die Israeliten in Aegypten bedrückte und zu Frohnarbeiten zwang, als Mernephta, unter dem sie auszogen; sonach heißt es Ps. 77, 43 ganz richtig, daß Moses seine Wunder zu Tanis verrichtete, während Ex. 12, 37. Num. 33, 3 gesagt ist, daß die Israeliten beim Auszug von Ramesses aufbrachen. Pithom ist das auf ägyptischen Wandschriften und Papyrus genannte Pi-Tum oder Pa-Tum, „Haus des (Gottes) Tum“, welches zu Dendera „Patum am Eingange des Ostens“ heißt. In Folge der Ausgrabungen, welche der Genfer Gelehrte Naville für den in England bestehenden Egypt Exploration Fund unternommen hat, muß angenommen werden, daß diese Stadt durch die Trümmerstätte Tell el Maschuta bezeichnet ist. Der semitische Name derselben war Suchoth (hebr. סֻכּוֹת, in der Vulgata Socoth, Soccoth), welches Ex. 12, 37; 13, 20. Num. 33, 5 als die zweite Station des Wüstenzuges bezeichnet ist. In späterer Zeit hieß es Heroonpolis; der alexandrinische Uebersetzer orientirt daher den Leser nach seiner Gegenwart, indem er Gen. 46, 28. 29 dem Texte hinzusetzt καθ' Ἡρώων πόλιν, wo naturgemäß die Begegnung stattfand. Zu Tell el Maschuta hat Naville große gewölbte, bloß von oben zugängliche Räume aufgedeckt, welche als die Ex. 1, 11 genannten Vor-

rathshäuser (מִסְכְּנוֹת) angesehen werden dürfen. Daß in der Septuaginta diese Vorrathshäuser ὀχυρώματα, Festungen, heißen, ist ein neuer Beweis für die Sachkunde des alexandrinischen Uebersetzers; denn abgesehen davon, daß die Lage der betr. Städte und die Nähe der Grenze die Vorsicht der Befestigung nöthig machte, erwähnen auch die ägyptischen Denkmäler sowohl Vorrathsstädte als Befestigungen in Gessen. Ueber das ebenfalls noch zu Gessen gehörige Etham s. d. Art. Eine weitere in Gessen genannte Stadt war Phihachiroth (פִּי הַחִירֹת), Ex. 14, 2. 9, deren Name durch eine bei Pithom aufgefundene, jetzt zu Kairo befindliche Steintafel mit der Darstellung des „Osiris von Pikahereth" bestätigt wird. Die Lage dieses Ortes war „zwischen Magdalum und dem Meere, Beelsephon gegenüber". Mit Magdalum bezeichnet die Vulgata hier das hebr. מִגְדֹּל, das nicht als Eigenname, sondern als Appellativum gefaßt werden muß; es ist vermuthlich die südlichste von den einzelnen Vesten, welche die Ostgrenze deckten. Ueber Beelsephon s. d. Art. Hiernach lag Phihachiroth nicht weit von dem heutigen Suez; Naville ist geneigt, es mit dem Serapiu auf dem Itinerarium Antonini zu identificiren. (Vgl. Hengstenberg, Die BB. Mosis und Aegypten, Berlin 1841; Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipzig 1872, 2. Aufl. 1881; Ders., Cicerone durch das alte und neue Aegypten, Stuttgart und Leipzig 1886, I, 80 ff.; Drouin, Les Hébreux en Égypte d'après les travaux modernes, Meaux 1880; E. Naville, Egypt Exploration Fund, the store-city of Pithom and the route of the Exodus, London 1885; G. Rawlinson, Egypt and Babylon from Scripture and profane sources, II, Biblical Notices of Egypt, London 1885.) [Kaulen.]

Gessur (גְּשׁוּר), im A. T. eine Landschaft im nördlichen Ostjordanlande, in der Nähe von Argob und Machati (s. d. Artt.). Dieselbe wurde dem Stamme Manasse zugetheilt, aber nicht von demselben erobert, und ihre Bewohner behielten ihre eigenen Könige (Deut. 3, 14. Jos. 12, 5; 13, 13). Das Ländchen erhielt seiner Lage nach später die Bezeichnung „syrisches Gessur", um von einer andern Landschaft (s. d. Art. Gessuri) unterschieden zu werden (2 Sam. 15, 8). Zur Zeit Davids regierte hier ein König Tholmai, dessen Tochter Maacha Davids Gemahlin und Mutter Absaloms wurde, so daß letzterer nach Amnons Ermordung in Gessur bei seinem Großvater Schutz suchte (2 Sam. 3, 3; 13, 37. 38; 14, 23. 32. 1 Par. 2, 23; 3, 2). Nach Wetzstein (Reisebeschr. über Hauran und die Trachonen 82) ist Gessur das heutige Kannitra mit dem anliegenden Theile von Golan bis an den Fuß des Hermon; derselbe leitet den Namen (Brückenland) von den häufigen Ueberbrückungen der dortigen zahlreichen Wildbäche mit hohen Ufern her. [Kaulen.]

Gessuri (גְּשׁוּרִי), in der Vulgata des A. T. collectiver Name für die Bewohner von Gessur, und zwar 1. für die des im Ostjordanlande nordöstlich gelegenen Districtes (Deut. 3, 14. Jos. 12, 5; 13, 2. 11. 13). Den Namen dieses Volksstammes hat die Vulgata ebenso wie die Peschittho und die arabische Uebersetzung auch 2 Sam. 2, 9 im Original gehabt, wo heute הָאֲשׁוּרִי steht (s. d. Art. Assurim); es ist demnach das Ländchen vorübergehend für Isboseth gewonnen worden, aber bald wieder an das angestammte Herrscherhaus zurückgekommen (2 Sam. 3, 3; 13, 37). — Gessuri heißt aber auch 2. ein seit den ältesten Zeiten im südlichen Palästina wohnhafter selbständiger Stamm (Jos. 13, 2. 1 Sam. 27, 8). [Kaulen.]

Geständniß im Beweisverfahren, s. Prozeß.

Gestirndeutung, s. Astrologie.

Gestirnkunde bei den Israeliten, s. Astronomie.

Geth (hebr. Gath, גַּת [Kelter], LXX Γέθ, Jos. Γίττα und Γίττη, assyr. Gimt [= Gint] Asdodin), 1. eine der fünf philistäischen Hauptstädte (Jos. 13, 3. 1 Sam. 6, 17), Heimat eines der alten Enakitenstämme, zu welchem der Riese Goliath gehörte (1 Sam. 17, 4), war fünf Meilen von Eleutheropolis gegen Diospolis hin gelegen (Hieron. De situ et nom. loc. Hebr. s. v.), und wird von Josephus Flavius dem Stamme Dan zugeschrieben (Antt. 5, 1, 22), obwohl sie in dem Städteverzeichniß bei Josue (Jos. 19, 41—48) nicht unter den danitischen Städten vorkommt. Als die Philister in den letzten Tagen Heli's die Bundeslade erbeutet hatten, wurde dieselbe auch nach Geth gebracht, aber wegen der Unfälle, die deßhalb die Bewohner trafen, bald wieder fortgeschafft (1 Sam. 5, 9 ff.). Etwas später ward die Stadt selbst von den Israeliten unter Samuel erobert (1 Sam. 7, 14). Allein schon unter Saul erscheint sie wieder als Residenz eines philistäischen Königs, Namens Achis, bei welchem David zweimal Schutz sucht (1 Sam. 21, 10—15; 27, 1—7). Später jedoch, als David König über Israel geworden war, führte er glückliche Kriege gegen die Philister und eroberte unter anderen auch die Stadt Geth (1 Par. 18, 1). Dießmal scheint sie längere Zeit im Besitze der Israeliten geblieben zu sein, denn der aus dem Anfange der salomonischen Regierung genannte König Achis zu Geth (3 Kön. 2, 39) war vermuthlich den Israeliten tributpflichtig, da unter den Städten, welche Roboam befestigte, auch Geth sich befand (2 Par. 11, 8). Unter König Joas wurde Geth vom syrischen König Hazael erobert (4 Kön. 12, 17), dessen Nachfolger Ben-Hadad ward sie aber wieder entrissen (4 Kön. 13, 25). Nachher kam sie von Neuem in die Gewalt der Philister, bis sie von König Ozias wieder erobert und durch Niederreißung der Mauern zu einem offenen Orte gemacht wurde (2 Par. 26, 6). Von da an scheint sie nie mehr zu besonderer Bedeutung gelangt zu sein, da sie in den historischen Büchern des A. B. nicht einmal mehr erwähnt und auch

von den Propheten neben den vier anderen Philisterstädten nicht genannt wird (Am. 1, 6—8. Zach. 9, 5—6. Soph. 2, 4. Jer. 25, 20), nur Michäas erwähnt sie noch (1, 10). Zur Zeit des Eusebius war sie ein großer Flecken (μεγίστη κώμη); Burchard (Descr. terrae sanctae c. 10) kennt sie als ein parvum casale, neuere Reisende pflegen von ihr zu schweigen. [Welte.]

Gethhepher (גַּת הַחֵפֶר, LXX Γεθθαέφερ), eine Stadt im Stamme Zabulon (Jos. 19, 13); sie wird als Geburtsort des Propheten Jonas bezeichnet (4 Kön. 14, 25), so daß die Pharisäer nicht mit Recht sagen konnten, es trete der Schrift zufolge kein Prophet aus Galiläa auf (Joh. 7, 52). Nach Hieronymus (Praef. in Jon.) lag sie zwei Meilen von Sepphoris (Dio-Caesarea) gegen Tiberias hin und war zu seiner Zeit ein kleiner Flecken, in dem man noch Jonas' Grab zeigte (haud grandis est viculus, ubi et sepulchrum ejus ostenditur). [Welte.]

Gethremmon (גַּת רִמּוֹן, LXX Γεθρεμμών), eine Levitenstadt im Stamme Dan (Jos. 19, 45; 21, 24), lag nach Eusebius zwölf Meilen von Diospolis gegen Eleutheropolis hin und war zu seiner Zeit ein großer Flecken (κώμη μεγίστη). Ob das heutige Deir Dubban, wie neulich vermuthet worden ist, die Stelle der alten Levitenstadt bezeichnet (Robinson u. Smith, Palästina II, 692), steht noch dahin. Wenn Jos. 21, 25 ein anderes Gethremmon im Stamme Manasse ebenfalls als Levitenstadt genannt wird, so ist dieß für einen Schreibfehler zu halten, wenngleich schon die LXX (ed. Iag.) und die Peschittho daselbst Γεθρεμμών haben; der Name konnte leichtlich durch Versehen aus V. 24 in V. 25 herabkommen und steht nach 1 Par. 6, 55 für Balaam, das gemäß Jos. 17, 11 in Jeblaam zu ändern ist. (Vgl. Rosenmüller, Biblische Alterthumsk. II, 2, 84. 371; Winer, Realw. s. v.; Keil, Bibl. Comm. II, 1, Leipzig 1853, 157.) [Welte.]

Gethsemani (גַּת שְׁמָנִים, d. i. Oelkelter, oder nach dem hl. Hieronymus vallis pinguedinum, Thal der Fettigkeit, גֵּיא שְׁמָנִים) hieß der Garten oder der Meierhof (κῆπος, χωρίον, hortus, villa, praedium) jenseits des Baches Cedron am Fuße des Oelberges, in welchen sich Christus, wenn er in Jerusalem weilte, gern mit seinen Jüngern zurückzog, um fern vom Getümmel der Stadt in der Stille der Einsamkeit zu beten (Joh. 18, 1 f.; vgl. Luc. 21, 37; 22, 39). Dort betete Jesus auch an dem Abend, an welchem er sein Leiden begann, vergoß blutigen Schweiß, wurde von Judas verrathen und ward von den Häschern des Synedriums gefangen genommen (Matth. 26, 36. Marc. 14, 32. Luc. 22, 39. Joh. 18, 3 ff.). Der Garten gehörte offenbar einer dem Herrn befreundeten Persönlichkeit (vielleicht Nicodemus oder Lazarus), weßhalb er dem Heiland und seinen Jüngern zur Verfügung stand. — Der Ort war von jeher den Christen heilig. Schon der Pilger von Bordeaux (um 330) gedenkt dieser Stätte, und Eusebius wie der hl. Hieronymus (Onomast. s. v.) erwähnen einer Kirche des Erlösers daselbst. Nicht lange nachher befanden sich dort mehrere Kirchen und Kapellen. — Der jetzige Garten Gethsemani, gleich jenseits der obern Cedronbrücke zur Rechten gelegen, etwa fünf Minuten (300 m) von der Stadtmauer, der Nordostecke des Tempelplatzes gegenüber, 45 m tiefer als der Tempelplatz, ist nur ein Theil des ehemaligen Gartens oder Landgutes. Er kam 1669 durch den Custos des heiligen Landes, Marinus Sormannus, in den Besitz der Franciscaner, die ihn mehr und mehr erweiterten und 1847 mit einer Mauer umschlossen. Er mißt etwa 50 m in der Länge und Breite und ist durch seine sorgsam gepflegten Oelbäume und Cypressen, Gesträuche und Blumenbeete ein kleines Paradies in öder, steiniger Umgebung. Inwendig an der Mauer befindet sich seit 1873 ein schöner Kreuzweg in Hautrelief, und unter einer eigenen Kuppel ein herrliches Reliefbild aus weißem Marmor, den Heiland am Oelberge darstellend. Das größte Heiligthum im Garten sind acht uralte Oelbäume, die nach Einigen noch Zeugen des Todeskampfes Jesu gewesen, sicher aber aus den Wurzelstöcken solcher Zeitgenossen Jesu erwachsen sind. Sie stehen, durch eigene Umzäunungen geschützt, in der Mitte des Gartens, haben 5—6, ja einer 8 m im Umfang und mußten theilweise durch Mauerwerk gestützt werden. — Außerhalb des jetzigen Gartens, der Eingangsthüre an der Südostecke gegenüber, zeigt man den Fels, auf dem die drei Jünger schliefen; etwa 15 m südlich davon bezeichnet eine kleine Nische zwischen zwei Mauern den Ort, wo Judas den Herrn verrieth. Einen Steinwurf weit (etwa 70 m) von der Eingangsthüre des Gartens, kaum 20 m nördlich von der Nordwestecke des Gartens, befindet sich die Todesangstgrotte, eine natürliche Höhle von unregelmäßiger Gestalt, etwa 17 m lang und 9 m breit, $3^1/_2$ m hoch, theils von natürlichen, theils von gemauerten Pfeilern gestützt, mit drei Altären. Der Hauptaltar steht am Südostende der Grotte; unter dem Altartisch hängen einige kostbare, stets brennende Lampen über der Inschrift: „Hic factus est sudor ejus sicut guttae sanguinis decurrentis in terram.“ Von der Todesangstgrotte führt ein gegen 20 m langer Gang westwärts zum Eingang der Grabkirche Mariä. Drei Stufen führen hier auf einen etwa 15 m langen und breiten Vorplatz hinab, an dessen nördlicher Seite sich das schöne gotische Portal der Vorhalle befindet. Innerhalb dieser führen 48 Marmorstufen von durchschnittlich 6 m Breite hinab in den südlichen Kreuzarm der unterirdischen Kirche, die von Osten nach Westen etwa 30 m lang, von Süden nach Norden gegen 8 und im Querschiff 12 m breit ist. Etwa auf der mittlern Höhe der Treppe hat man zuerst rechts eine kleine Kapelle mit den Altären und Grabstätten des hl. Joachim und der hl. Anna, sodann links ein Kapellchen mit dem Altar und dem Grab des hl. Joseph. Unten in der Mitte des östlichen Theiles der

Kirche steht ein kleiner viereckiger, 4 m hoher Bau, der den Sarcophag Mariä (zugleich als Altar dienend) enthält. Außerhalb dieser Mariengrabkapelle sind an verschiedenen Punkten der Kirche mehrere Altäre, die den Griechen, Syrern, Armeniern und Abessiniern gehören. Selbst die Moslemin haben ihren Betort südlich von der Grabkammer Mariä. Die Katholiken sind durch Gewaltthat der Griechen seit 1757 aus dem Besitze des heiligen Ortes verdrängt und haben dort nicht einmal mehr einen Altar zur Verfügung; doch können sie ungestört die Kirche besuchen und dort beten. — Alle genannten Heiligthümer nebst dem jetzigen Garten Gethsemani befinden sich auf einem Terrain von etwa 10 000 qm oder 1 ha, welches, wie schon oben gesagt, nicht den ganzen Flächenraum des Meierhofes oder Landgutes zur Zeit Christi darstellt. Die Lage jenseits des Baches Cedron am Fuße des Oelberges ist den Angaben der heiligen Schrift durchaus entsprechend, von einer ununterbrochenen Tradition durch alle Jahrhunderte bezeugt, und die Aechtheit wird kaum von jemandem bezweifelt. [Holzammer.]

Gewänder, liturgische, s. Kleider.

Gewalt (Auctorität), väterliche, häusliche, kirchliche, staatliche, ist die Fähigkeit eines Menschen, die Selbstbestimmung des andern seinem Willen unterzuordnen. Diese Fähigkeit ist entweder eine bloß thatsächliche, oder eine rechtliche, oder beides zugleich. Die rechtliche setzt immer die thatsächliche als eine vorhandene oder doch vorhanden sein sollende voraus. Letztere liegt aber in der irgend einem Menschen eigenen Macht, einem andern wohl oder wehe zu thun, so daß derselbe nur durch die Unterordnung seines Willens unter den Willen des ersteren die Güter, die er wünscht, erlangen, die Uebel, die er fürchtet, vermeiden kann. Aus derselben Quelle also, wie das Leben selbst und die Güter, die zu dessen Erhaltung und Bereicherung dienen, fließt die menschliche Gewalt; denn die zur Erhaltung des Lebens und zur Erzeugung dieser Güter erforderlichen Kräfte des Geistes, des Willens und des Leibes sind unter den Menschen äußerst ungleich vertheilt und werden überdieß nur durch Anstrengungen wirksam und fruchtbar, denen sich nicht Alle in gleicher Weise zu unterziehen geneigt und im Stande sind. Die Gewalt ist daher ebenso unaustilgbar unter den Menschen, wie die Bedürfnisse, aus denen sie sich entwickelt. Das erste Bedürfniß des Menschen ist aber die Wahrheit, durch deren Erkenntniß und bewußte Geltendmachung im Leben er eben ein Mensch ist im Gegensatze zum Thiere. Höhere Erleuchtung und Wahrheitstreue ist darum die erste Quelle der Gewalt; sie erweckt Glauben und Vertrauen, und aus diesen erwächst die Auctorität. Das zweite Bedürfniß ist Nahrung und Schutz. Als die zweite Quelle der Gewalt ist daher der Besitz der erforderlichen Kräfte und Mittel zu erkennen, um beides den Menschen zu gewähren, also vor Allem Reichthum und Kampfestüchtigkeit. Diese erzeugen mittels der Aussicht auf Vergeltung willfährige Dienstesbeflissenheit und bereitwilligen Gehorsam, und aus diesen erwächst gebietende Macht. Das dritte Bedürfniß des Menschen ist die Liebe, die nicht nur alle bisher bezeichneten Bande der Gewalt veredelt und heiligt, sondern auch das innigste und nachhaltigste von allen, das Band der Familie, der Ehe und des Blutes hervorbringt. Ihr Zug ist der unwillkürlichste und unwiderstehlichste; sie übt im wahren Sinne des Wortes Gewalt über den Menschen. Die vom Manne auf das Weib und durch dieses auf die Kinder herabströmende, Weib und Kinder zu sich emporziehende Liebe begründet die väterliche Gewalt, welche um den Preis der Gegenliebe den Ihrigen Erleuchtung und Führung, Nahrung und Schutz zugleich gewährt. Sie bringt durch die liebende Vorsorge des Vaters und das folgsame Zusammenwirken der Familienglieder Reichthum und Macht hervor. Auf Reichthum und Macht gegründet, reiht sich an sie zunächst die häusliche Gewalt, welche gegen Gehorsam und Dienst den Ihrigen Nahrung und Sicherheit gibt. Diese Sicherheit aber ist eine äußerst unzuverlässige und schwankende, wenn sie keine andere Gewährschaft hat, als den Willen und die Kraft des Hausvaters und der um ihn vereinigten Familienglieder. Kann auch der Hausvater unter den Seinigen den Frieden erhalten und jedem das Gebührende zuweisen und sichern, so ist er doch sammt seinen Angehörigen nicht immer im Stande, die Angriffe Anderer abzuwehren und sich selbst, wenn einmal Familie neben Familie und Haus neben Haus sich erhoben hat, den Frieden von außen zu sichern, den er im Innern zu handhaben berufen ist. Es bedarf dazu einer größern Macht, die sich den gemeinsamen Schutz der also neben einander bestehenden Häuser und Familien und die Erhaltung des Friedens unter ihnen zur besondern Aufgabe macht. Diese größere Macht entsteht aber nur durch die Vereinigung der Kräfte mehrerer Familien zur gemeinsamen Vertheidigung gegen Friedensbrüche, sowohl unter ihnen selbst als von außen, und daraus entsteht der Staat und die Staatsgewalt. Wie im Innern jeder Familie zwischen dem Manne und der Frau, den Söhnen und Töchtern die Geschäfte und Berufsarten nach den natürlichen Kräften und Fähigkeiten von selber sich theilen, so daß den männlichen Gliedern vorzüglich der Schutz und die Leitung, den weiblichen dagegen die Sorge für Speise und Kleidung zufallen müssen, so führt auch im Staate die Vereinigung der Kräfte zu einer Theilung der Arbeit. Während der eine Theil der Gesellschaft die gemeinsame Vertheidigung und Wahrung des Friedens im Innern und nach außen als seine besondere Aufgabe übernimmt, muß der andere Theil die Sorge für die gemeinsame Ernährung und die Beischaffung aller zur Erhaltung und Pflege des Lebens erforderlichen Güter auf sich nehmen. Diese Thei-

lung der Geschäfte kann auf mannigfaltige Weise vor sich gehen; doch setzt die Vertheidigung immer den Besitz, der Vertheidiger also den Besitzer voraus, und darum bleibt Reichthum stets die vorzüglichste Quelle der staatlichen Gewalt. Diese ruht in der Verbindung des Besitzes mit dem Muthe und der Kraft der Vertheidigung. Eine solche Verbindung aber setzt voraus, daß der Muthige und Starke den Besitz und die Freiheit des besitzenden Schwächern freiwillig achte; und dazu gehört auf Seite des erstern die Anerkennung und Werthschätzung eines Gutes, das er höher halte als Reichthum und Genuß, und dessen Verlust ihm im Falle der Nichtachtung der Freiheit und des Besitzes der Schwächeren gewiß sei. Dieses höhere Gut ist die Wahrheit und der innere Friede, der nur in ihrem Besitze zu finden ist. Die staatliche Verbindung und Gewalt setzt also die Erkenntniß und Liebe der Wahrheit, d. h. die Religion voraus. Denn die Wahrheit ist das, was ist, das unendliche geistige Wesen, das aller endlichen Erscheinung zum Grunde liegt, der Gedanke und Wille, durch den und in dem Alles ist, was es ist, mit Einem Worte Gott; und nur der Glaube an Gott und das Bedürfniß des durch die Gemeinschaft mit ihm bedingten Friedens der Seele kann zwischen Starken und Schwachen, Muthigen und Furchtsamen, Klugen und Einfältigen die Bande des Schutzes und des Vertrauens flechten, ohne welche keine staatliche Verbindung möglich ist. Die Gemeinschaft mit Gott aber, oder das Leben aus und in der Wahrheit, wodurch der Friede der Seele bedingt ist, setzt voraus, daß das göttliche Leben als Licht und Kraft in der Menschheit sich offenbare, und diese Offenbarung ist bedingt durch die Willfährigkeit, womit der Mensch dieselbe in sich aufnimmt, festhält und in seinem Denken und Handeln zur Geltung bringt. Sie ist also je nach der natürlichen Beschaffenheit und freien Willensbestimmung der Menschen verschieden und kann ein Gemeingut Aller nur durch eine gesellige Verbindung werden, vermöge deren diejenigen, die sich dem Leben in und mit Gott vorzüglich zugewendet haben, das Licht und die Kraft, die sie daraus geschöpft, den Uebrigen, je nach Bedürfniß und Empfänglichkeit, mittheilen. Diese gesellige Verbindung ist die *Kirche*. Ihr Dasein beruht auf dem Glauben an eine bleibende, beständige Verbindung der Menschheit mit Gott durch Organe und Mittel, welche nicht der Mensch nach seiner Willkür, sondern nur Gott in seiner Barmherzigkeit bestimmen und auswählen konnte. Ihr Wesen bringt mit sich, daß durch diese Organe und Mittel unserm Geiste das Licht und unserm Willen die Kraft mitgetheilt werde, die Wahrheit zu erkennen und die erkannte auch in unserm Leben geltend zu machen. Dieses Licht und diese Kraft bedingen aber unser geistiges Leben, das wahre Leben der Seele, und in den Händen derjenigen, die Gott zu Organen seiner Offenbarung und zu Spendern seiner Heilsmittel bestellt hat, um diese denjenigen zukommen zu lassen, die sich den Bedingungen ihres wirksamen Empfangs unterzogen haben, ruht also eine wahre Gewalt, und zwar die höchste und wichtigste von allen, die Gewalt über Leben und Tod der Seele. Dieß ist die *Kirchengewalt*. [v. Moy.]

Geweihte, s. Oblaten; *geweihte Sachen*, s. Sacramentalien.

Gewissen heißt in der Moraltheologie das Vermögen des Menschen, eine objective Sittenvorschrift auf das subjective Handeln anzuwenden. 1. Das Gewissen hat in dem Menschen eine *natürliche Anlage*, der eine bestimmte Thätigkeit entspricht. Es kann nicht von außen erworben, durch Erziehung, Dressur angelernt sein, wie der Materialismus annimmt, sonst ließe sich seine Allgemeinheit, sein Vorhandensein vor den ersten Resultaten der Erziehung, wenigstens in Form dunkler Gefühle, nicht erklären; es bildet vielmehr eine Voraussetzung, ohne welche die Erziehung nicht denkbar ist. Die Anlage des Gewissens ist in der Seele zu suchen. Während die meisten Anlagen in der Seele eine einfache Potenz erfordern, sind für die Anlage des Gewissens nothwendig mehrere Potenzen Voraussetzung, das Gefühlsvermögen, die Intelligenz und der Wille. Tritt das Gewissen aus seinem potentiellen Zustand in den Act über, so setzt es die genannten drei Grundkräfte in Bewegung: das Gefühl, das sich als sittliches Gefühl für das Gute und als Abscheu gegen das Böse äußert und einer Ausbildung bis zu dem Grade fähig ist, daß es sicher und rasch, gleichsam instinctmäßig das dem Guten entsprechende Handeln nahelegt; die Intelligenz, die in die Thätigkeit des Gefühls ergänzend eingreift, sie erweitert und fortsetzt, indem sie syllogistisch aus dem Gesetz oder der Pflicht entweder einen Imperativ für eine zu vollbringende That, oder ein Urtheil über die vollbrachte herleitet; den Willen endlich, dessen Thätigkeit durch das Dictamen der Erkenntniß geleitet wird. Das Gewissen als *Zustand* ist die durch Uebung erworbene Fertigkeit, die Acte des Gewissens zu vollziehen.

2. Das Gewissen wird als allgemeines und besonderes unterschieden. Das *allgemeine Gewissen* (συντήρησις, von dem hl. Thomas auch scintilla conscientiae genannt) ist das Vermögen, die allgemeinen sittlichen Wahrheiten und Principien, wie sie unserer Stellung Gott gegenüber entsprechen, zu erkennen und zu bewahren, zu ihrer Verwirklichung aufzufordern und uns je nach unserem Verhalten ihnen gegenüber zu richten. Das *besondere Gewissen* (συνείδησις) ist das Vermögen, auf Grund des allgemeinen Gewissens zu erschließen, was im Einzelnen mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder nicht, was im erstern Fall zu thun, im letztern zu unterlassen ist, und was nach vollbrachter That an uns als gut anzuerkennen oder als böse zu verurtheilen ist. Beide Arten von Gewissen versehen die zwei Hauptfunctionen des Gewissens: sie geben vor der zu setzenden Handlung ein Ge-

setz und richten nach vollbrachter That über dieselbe. Nach diesen Hauptfunctionen lassen beide Arten sich als gesetzgebendes und als richtendes Gewissen unterscheiden.

a. Das besondere gesetzgebende Gewissen wird eingetheilt 1. nach der Art und Weise, wie es das Sittengesetz, dieses im weitern Sinn aufgefaßt, anwendet: in das gebietende, das verbietende, das rathende, das erlaubende; 2. nach seiner objectiven Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz in das wahre oder richtige und in das falsche oder irrige, wobei letzteres wieder als schuldlos oder als schuldbar irrendes unterschieden werden muß; 3. nach seiner subjectiven Ueberzeugung hinsichtlich der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Sittengesetz in das sichere oder entschiedene und in das unsichere oder unentschiedene. Letzteres wird wieder in das zweifelnde und in das muthmaßende (probable) Gewissen eingetheilt. Wenn das sichere Gewissen leicht erregbar, für seine Richtigkeit besorgt, in seiner Ueberzeugung wohlbegründet und dieser stets zu folgen bemüht ist, so heißt es das zarte Gewissen. Von beiden sind das perplexe, das ängstliche oder scrupulöse, das pharisäische, das schlafende, verhärtete oder erstorbene, das weite oder laxe und das enge Gewissen zu unterscheiden. b. Das besondere richtende Gewissen ist entweder rechtfertigend oder verurtheilend, lohnend oder strafend; das rechtfertigende und lohnende Gewissen begründet ein gutes, das verdammende und strafende ein böses Gewissen, in welcher Ausdrucksweise der Charakter und Zustand des Gerichteten auf den Richter (das Gewissen) übertragen wurde.

3. Die Existenz des Gewissens nach seinen verschiedenen Functionen wird durch das unmittelbare Zeugniß des menschlichen Selbstbewußtseins für dieselbe, sowie durch die Thatsache, daß dasselbe in der positiven göttlichen Offenbarung theils ausdrücklich anerkannt, theils stillschweigend vorausgesetzt wird (vgl. Simar, Moraltheol., 2. Aufl. 1877, 103), unwiderlegbar dargethan. Dem Gewissen kommt in seinen verschiedenen Functionen Auctorität d. h. Befehlkraft zu, die das handelnde Subject mit Ausschluß anderer Gründe zum Gehorsam gegen seine Aussprüche und Forderungen veranlaßt und zur Anerkennung seiner Urtheile bestimmt. Diese Auctorität stammt von Gott, welcher die Quelle jeder außergöttlichen Auctorität ist (Spr. 8, 15. 16. Röm. 13, 1); sie kann wegen dieses Ursprungs aus Gott göttlich heißen, ohne deßwegen absolut und unbedingt in dem Sinn zu sein, als wäre sie auch von Gott unabhängig; sie hat vielmehr von dem göttlichen Willen ihr Maß in extensiver und intensiver Hinsicht; sie wird vermittelt und übertragen durch das Gesetz, das von Gott mit Auctorität versehen ist und, indem es in's Gewissen aufgenommen wird, diesem die ihm eigene göttliche Auctorität überbringt (S. Thom., De verit. q. 17, a. 3). Da das christliche Sittengesetz, das die von Gott kommende Auctorität des Gewissens vermittelt, der katholischen Kirche, der Stellvertreterin Christi auf Erden, als Depositarin und authentischen Erklärerin übergeben ist, so ergibt sich von selbst, daß ihr nothwendig der höchste Einfluß auf das Gewissen zustehe, und daß das Gewissen des Einzelnen nur soviel Ansehen beanspruchen darf, als es sich mit dem Gesetzesbewußtsein der Kirche in Uebereinstimmung weiß. Hiernach ist die Einrede zu würdigen, unser Gewissen nöthige uns, den Entscheidungen der Kirche uns nicht zu fügen; dieselbe setzt entweder den Zweifel an der göttlichen Mission der Kirche voraus, oder beruht auf der absurden Anschauung, das Gewissen sei lediglich das Organ der autonomen Vernunft, ohne Beziehung auf Gott.

Gewissen hatten die ersten Menschen schon vor der Sünde, da es in ihrer Natur angelegt war; dasselbe war damals vollkommener als nach dem Sündenfall. Während der Versuchung machte es sich geltend (Gen. 3, 2—3), nach dem Falle entwickelte es seine richterliche Thätigkeit und erfüllte die Sünder mit Scham und Furcht, so daß sie vor dem Angesicht Gottes flohen und vor dem Blick des Allwissenden sich verbergen wollten. Die von Gott äußerlich verhängten Strafen wurden innerlich vom Gewissen bestätigt (Gen. 3, 7—19). Durch die Sünde ist das Gewissen nicht zerstört worden; es blieb sowohl den Stammeltern als dem ihnen entstammenden Geschlechte. Allein es war vielfach geschwächt; die den Grundkräften der Seele durch die Sünde beigebrachten Wunden mußten ihre unheilvollen Wirkungen auch an dem Gewissen äußern, ohne indessen sein Wesen zu ändern. Sehr deutlich zeigen sich die Wirkungen des richtenden Gewissens beispielsweise bei Kain (Gen. 4, 10 ff.), bei den Brüdern des ägyptischen Joseph (ebd. 42, 21), die des gesetzgebenden bei Joseph selbst (ebd. 39, 8—10). Die Geschichte bezeugt, daß bei allen Völkern das Gewissen als höhere Macht des sittlichen Urtheilens und Richtens bei sämmtlichen Beziehungen des bürgerlichen und des religiösen Lebens vorhanden war und anerkannt wurde. In den Religions-Sagen der alten orientalischen Völker, sowie in deren Buß- und Reinigungs-Wesen findet die Idee des Gewissens besondern Ausdruck; bei den Griechen und Römern wurde sie theils in mythologisches Kleid gehüllt, theils von Rednern und Dichtern ausgesprochen. Die Personification des gesetzgebenden Gewissens ist Themis, während die Erinnyen und Eumeniden, sowie die Rachegötter (Dike, Nemesis, Alastor), die Fluchgötter (Ἀραί), die Furien u. s. w das strafende Gewissen, das Schuldbewußtsein und seine sich selbst rächende Macht darstellen. Die Sühnungen, denen sich, besonders in den Mysterien, Schuldbeladene unterzogen, stehen mit dem Gewissen im Zusammenhang. Das altgriechische Drama ist in seinen schönsten Erzeugnissen von dem Gedanken der sittlichen Vergeltung eingegeben und durchwirkt (Sophokles, Euripides). Die Beredsam-

keit des griechischen und römischen Forum griff mit Nachdruck das Moment des vom Gewissen eingegebenen Pflicht- und Schuldbewußtseins auf, um die Richter in ihrem Gerechtigkeitssinn zu stärken, Schuldige zum Bekenntniß zu bringen, Unschuldige zu ermuthigen und für Angeschuldigte eine gute Stimmung zu erwirken (Demosthenes, Isokrates, Cicero). Unter den Philosophen haben besonders die der Akademie und der Stoa angehörigen für die Segnungen des guten Gewissens beredt das Wort geführt und vor dem Fluch des bösen Gewissens zu warnen gesucht (Pindar, Plutarch, Cicero, Seneca, Plinius, Tacitus). In der positiven göttlichen Offenbarung wird das Gewissen als Thatsache vorausgesetzt. Es wird schon im Alten Testamente als Herz bezeichnet, das bewahrt, was gethan wird (1 Sam. 24, 6. 3 Kön. 2, 44); es heißt ferner das innere ungeschriebene Gesetz (Röm. 2, 12 ff.), das mit dem äußern harmonirt, wie vor dem äußern Strafgericht die Selbstverurtheilung und innere Selbstbestrafung in dem Uebertreter des Gesetzes einhergeht (Jer. 17, 1; 20, 9. Job 15, 20 f. Spr. 14, 10; 15, 15). Unvergleichlich schön ist das im Gewissen sich kundgebende Schuld- und Anklage-Gefühl in den Lehrschriften des Alten Bundes ausgesprochen (vgl. Bußpsalmen, Job, Eccl., Weish.). Im Neuen Testamente, in welchem das Gewissen im Zusammenhang mit dem Bewußtsein der in der Erlösung erreichbaren oder erreichten Gotteskindschaft aufgefaßt wird, erscheint es als das in der Innenwelt des Menschen ruhende Gottesgesetz. Der Erlöser bediente sich zwar des Wortes Gewissen nicht, aber er setzte es in seinen Ermahnungs- und Trostreden hier durch die Gleichnisse vom Licht, Geistesauge u. s. w., dort durch die Verheißung seines Friedens, nicht minder in seinen warnenden, drohenden oder strafenden Aussprüchen stets als Thatsache voraus, und verfolgte als Zweck seiner Reden, dasselbe zu wecken, zu reinigen und zu stärken (Joh. 8, 6—9); das Gewissen gibt der Handlung ihre Moralität (Matth. 12, 34; 23, 26 ff.); je klarer sein Wissen, desto größer seine verpflichtende Kraft (Luc. 11, 51 f.; 12, 47 f.). Mit seiner Erkenntniß wächst die Verantwortlichkeit (Joh. 15, 22), wie wiederum das Erkennen der Schuld im Gewissen die Möglichkeit und der Anfang der Bekehrung des Sünders ist (Luc. 15, 17. Matth. 26, 75). Nach der Lehre der Apostel ist das Gewissen das in's Herz geschriebene Gesetz (Röm. 2, 15), Gesetz des Geistes (Röm. 7, 23), das indifferenten Handlungen eine bestimmte Moralität verleiht (Röm. 14, 14 ff. 1 Cor. 8, 7—12); mit ihm übereinzustimmen, ist pflichtgemäß und gerecht (1 Tim. 1, 5. Röm. 13, 5), gewährt Ruhm, Stärke und Zuversicht zu Gott und Freude des Geistes (2 Cor. 1, 12. Apg. 23, 1. Hebr. 13, 18; 9, 9—14. 1 Petr. 2, 19; 3, 21. 1 Joh. 3, 20), während bewußte Abweichung von dem Gewissensurtheil befleckt und Sünde ist (Tit. 1, 15. Röm. 14, 23). In den ersten vier Jahrhunderten wurde bei den Vätern und christlichen Schriftstellern die Lehre vom Gewissen einfach vorausgesetzt, ohne daß Anlaß gegeben war, in eine weitläufigere wissenschaftliche Erörterung über sein Wesen und seine Eigenthümlichkeiten einzutreten. Erst in der Zeit des Pelagianismus ward es nothwendig, dieser Lehre größere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Pelagius benutzte nämlich die Thatsache und die Wirksamkeit des Gewissens dazu, seine Lehre von der durch die Sünde unversehrten Menschennatur zu begründen, und erklärte das Gewissen für einen Bestandtheil der Heiligkeit der menschlichen Natur, während der hl. Augustin in der natürlichen Urtheilskraft nur die Leitungspunkte und Ansätze zur Tugend anerkannte, ohne den Schluß auf die Unversehrtheit der menschlichen Natur zuzugeben. Im Mittelalter wurde die Lehre vom Gewissen auf Grundlage der aristotelischen Psychologie wissenschaftlich ausgebildet. Hierbei wurden durchweg die Begriffe der synteresis und der conscientia bei der Erklärung, wenngleich in verschiedenem Sinne, angewandt. Die Einen (z. B. Alexander von Hales, der hl. Thomas) verstehen unter synteresis die von Natur im Menschen vorhandene Gewissensanlage (habitus conscientiae), unter conscientia die einzelne Bethätigung derselben (actus conscientiae); die Anderen (z. B. der hl. Bonaventura) bezeichnen mit conscientia das Gewissen nach der Seite der Erkenntniß (sowohl der habituellen, als der actuellen), mit synteresis nach der Seite des Gefühls (des Strebevermögens), insofern es (mittels der Erkenntniß) den Willen innerlich zum Guten anregt oder vom Bösen abmahnt. Die Theologie der Reformatoren, deren Wortführer das Recht der Freiheit und die Gewissensnoth als Vorwand und Waffe zum Kampfe gegen die katholische Kirche gebrauchten, entnahm die wissenschaftliche Darstellung der Gewissenslehre unbefangen den Meistern der alten Kirche, obgleich die Rechtfertigungslehre derselben der Aufgabe des Gewissens nur ein sehr beschränktes Gebiet hätte zugestehen dürfen (Döllinger, Reform. III, 118 ff.). Der pietistischen Richtung gehört jene Auffassung des Gewissens an, nach welcher es die Anlage im Menschen sein soll, durch welche Gott dem Einzelnen seine Offenbarung mit Ausschluß fremder Vermittelung angedeihen lasse, so daß das Gewissen die Stelle des kirchlichen Lehramtes zu vertreten hätte. Eine Apotheose des Gewissens vollzog die kleine Secte der Conscientiarier (s. d. Art.), welche die Auctorität der heiligen Schrift verwarfen, einen außer- und überweltlichen Gott läugneten und an dessen Stelle das eigene Gewissen als höchste Norm des Denkens und Handelns stellten. Der Deismus und der Naturalismus, der vulgäre Rationalismus, die kritische Philosophie, der falsche Idealismus von Fichte und Hegel, die nach dem Vorgang der pantheisirenden Philosophie und Ethik Spinoza's gemeinsam das Ueberweltliche ausschließen, haben

auch das Gewissen seines transscendenten Charakters entkleidet und als moralischen Sinn hingestellt, welcher zur Weltordnung harmonisch gestimmt sei und die Disharmonie mit ihr leicht und schmerzlich empfinde. Noch tiefer entwürdigt das Gewissen der Materialismus, der es für ein Erzeugniß der Diätetik ausgibt; in Folge entsprechender Gehirnaffection sollen Gefühle des Wohl- oder Mißbehagens hervorgerufen werden, die mit den Gewissensfunctionen identisch seien.

4. Hinsichtlich der verschiedenen Arten des gesetzgebenden Gewissens gelten folgende Grundsätze: Dem wahren und richtigen Gewissen, dessen Ausspruch mit den Forderungen des Sittengesetzes übereinstimmt, müssen wir folgen, während wir in dem, was es bloß räth oder erlaubt, nicht gehalten sind, ihm Gehorsam zu leisten. Dagegen ist es nie erlaubt, gegen das wahre und richtige Gewissen zu handeln, da hierdurch die nächste Regel des sittlichen Handelns, die mit der höchsten übereinstimmt, übertreten würde (Röm. 14, 23). Wer gegen sein irriges Gewissen, das etwas befiehlt oder verbietet, handelt, gleichviel ob der Irrthum überwindlich oder unüberwindlich ist, sündigt, selbst wenn die begangene Handlung an sich erlaubt ist; er begeht eine Sünde derselben Species und Schwere, die gegeben wäre, wenn die Handlung wirklich einem Verbot unterläge. Wer, gegen sein irriges Gewissen handelnd, zwischen schwerer und läßlicher Sünde nicht unterscheidet, sondern entschlossen ist, zu handeln, gleichviel ob dieses schwere oder läßliche Sünde ist, begeht eine schwere Sünde, da er sich der Gefahr, schwer zu sündigen, aussetzt. Dem unüberwindlich irrenden Gewissen muß man in dem, was es befiehlt oder verbietet, Folge leisten, da sonst die Sünde nicht gemieden werden könnte. Ein solcher Gehorsam ist, wenn die übrigen Bedingungen zum Verdienste nicht fehlen, verdienstlich. Dagegen ist es nicht erlaubt, dem überwindlich irrenden Gewissen zu gehorchen, wenn dasselbe etwas als erlaubt darstellt; es besteht vielmehr die Pflicht, in geeigneter Weise den Irrthum abzulegen, sich ein richtiges und wahres Gewissen zu bilden und nach dessen Ausspruch zu handeln. — Die nämlichen Grundsätze, wie für das überwindlich irrende Gewissen, gelten auch für das pharisäische Gewissen.

Jeder, der sittlich handeln will, muß sich darüber Gewißheit verschafft haben, daß sein Gewissensausspruch richtig ist; nur unter dieser Voraussetzung ist sein Gewissen die entsprechende Regel des sittlichen Handelns (Eccli. 37, 20). Diese Gewißheit verleiht nicht bloß die Glaubensüberzeugung (certitudo fidei divinae), die theologische Gewißheit, die natürliche Evidenz, sondern auch die sogen. moralische Gewißheit. Letztere kann vollkommen oder unvollkommen sein, je nachdem sie jede Art von Dunkelheit ausschließt oder nicht; in letzterm Falle ersetzen reflexe Principien die mangelnde Festigkeit der Gewißheit. Wer ohne die genannte Gewißheit oder ohne sicheres Gewissen handelte, wäre darüber gleichgültig, ob sein Handeln mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder nicht, und würde deßwegen die nächste Gefahr zur Sünde nicht meiden, was selbst schon sündhaft ist (Eccli. 3, 27). Dem sichern Gewissen steht das unsichere entgegen, das wiederum entweder ein zweifelndes oder ein muthmaßendes Gewissen ist. Ersteres ist der Fall, wenn es nicht zu entscheiden vermag, ob die in Frage kommende Handlung mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder nicht, und deßwegen sein Urtheil aussetzt und in suspenso läßt; letzteres entsteht, wenn der Handelnde für den einen oder andern der beiden contradictorischen Gegensätze nur eine mehr oder weniger begründete Meinung hat, welche nie der Gewißheit gleichkommt. Es ist nie erlaubt, mit einem unsichern Gewissen, sei es der ersten, sei es der zweiten Art, zu handeln, da man sich in beiden Fällen der Gefahr, das Sittengesetz zu verletzen, aussetzte. Es besteht vielmehr die Pflicht, in beiden Fällen sich statt des unsichern Gewissens ein sicheres zu bilden und nach seinem Ausspruche zu handeln.

Für die Beseitigung des Zweifels und die Ersetzung desselben durch ein sicheres Urtheil gelten folgende Grundsätze: Der bloß speculative Zweifel hindert die Bildung eines sichern Gewissens nicht, wenn nur der praktische Zweifel eliminirt wird. Der leere, nichtssagende, negative Zweifel braucht nicht beachtet zu werden. Der positive praktische Zweifel, der Gründe für sich hat, muß auf directe Weise durch eigene Erforschung der Wahrheit oder durch Beiziehung competenter Rathgeber, auf indirecte Weise durch Bezugnahme auf allgemeine Sätze, über deren Wahrheit die Synterese entscheidet, beseitigt werden. Gelingt es nicht, in der angegebenen Weise den Zweifel abzulegen, dann besteht die Pflicht, das zu wählen, was von der Gefahr, zu sündigen, am sichersten zurückhält (tutius). Ueber das bloß muthmaßende Gewissen s. d. Art. Probabilismus.

Wer ein perplexes Gewissen hat, d. h. urtheilt, er fehle und sündige und verletze das Sittengesetz, ob er handle oder nicht handle, ob er dieses oder jenes thue, muß die Perplexität dadurch heben, daß er bei competenten Rathgebern sich Rath erholt und deren Ausspruch Folge leistet. Wäre es nicht möglich, vor der Handlung sich Belehrung zu verschaffen, dann müßte er das, was nach seiner Meinung das geringere Uebel ist, erwählen, nicht in der Absicht, Uebles zu thun, sondern durch die Wahl des kleinern Uebels das größere zu vermeiden. Würden die in Frage kommenden Sünden dem Handelnden gleichgroß vorkommen, so dürfte er unter ihnen wählen, wie er wollte, ohne zu sündigen, da eine Nothwendigkeit zu sündigen nicht besteht. — Scrupulant ist, oder ein scrupulöses Gewissen hat, wer bei seinem Handeln unter dem Einflusse von unbegründeten oder wenigstens unklugen Annahmen steht, es sei dort eine Sünde

zu begehen, wo vernünftiger Weise eine Veranlassung dazu nicht gegeben ist und nicht präsumirt werden kann. Der Scrupulant sieht Gebote und Verbote und in Folge davon Pflichten, für welche sich ein vernünftiger Grund nicht angeben läßt; diese Pflichten beunruhigen ihn in dem Maße, als er sich mit ihnen beschäftigt, indem das gesetzgebende und richtende Gewissen sich vereinigen, seine Qual zu steigern: ein Zustand, der vielfach die Vorstufe zu einer Geistes- oder Gemüthskrankheit bildet. Ein solcher Zustand der Scrupulosität kann verursacht sein entweder durch leibliche Dispositionen, wie Nervenüberreizung, Melancholie, phlegmatisches Temperament, oder durch psychische Fehler, wie zu große Timidität, Schwachheit des Geistes, die unfähig macht, zwischen Versuchung und Einwilligung zu unterscheiden, geheimen Stolz, der hartnäckig am eigenen Urtheil festhält und in übertriebener Sorgfalt alles, was auch nur den Schein des Bösen an sich trägt, zu meiden bestrebt ist, unrichtige Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit bei mangelndem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit; oder durch Einwirkung von außen, als Verkehr mit Scrupulanten, Einwirkung des bösen Feindes, Zulassung Gottes zur Läuterung der Seele. Nach der Verschiedenheit der Ursachen der Scrupulosität ist die Leitung oder der Versuch zur Heilung der Scrupulanten verschieden einzurichten. Bei leiblichen und theilweise psychischen Ursachen ist vielfach ärztliche Hilfe mit Erfolg zu gebrauchen. Der Unwissenheit muß durch Belehrung und Unterricht, sowie durch Anweisung, die Phantasie zu beherrschen, dem Stolze durch demüthige Verzichtleistung auf die eigenen Anschauungen, durch Gehorsam gegen die Anordnungen eines Andern, der Furchtsamkeit und dem Mißtrauen gegen die Barmherzigkeit Gottes durch Anregung des Vertrauens auf dieselbe begegnet werden. Der Umgang mit Scrupulanten, sowie die Lesung von Büchern, welche Scrupel veranlassen, muß gemieden werden. Die vom bösen Feinde eingeflößten Scrupel dürfen nicht weiter beachtet, die Scrupel, welche Gott zuläßt, müssen von dem Seelenführer nach den erkannten Absichten Gottes benutzt werden. Als Mittel, die vom Scrupulanten und bezw. von seinem Seelenführer zu gebrauchen sind, werden angegeben: Verachtung irrationeller Scrupel, als wären sie nicht vorhanden; Gebet (Ps. 13, 5), um das Vertrauen zu vermehren, verbunden mit Abtödtung, die das entsprechende Maß nicht überschreitet (Matth. 17, 20); unbedingter und blinder Gehorsam gegen den Beichtvater, wobei das eigene Dictamen dem des Beichtvaters conformirt wird; Flucht des Müßigganges, zweckmäßige Zerstreuungen und Erholungen. Mit den Scrupeln sind nicht die Regungen des zarten Gewissens, die göttlichen Einsprechungen, dem Sittengesetze nachzukommen oder das dem Rathe entsprechende Vollkommene zu thun, zu verwechseln.

5. Nach vollbrachter That ist das Gewissen als nachfolgendes oder richtendes Gewissen thätig. Es beurtheilt die freie That, indem es untersucht, ob und inwieweit sie mit den Forderungen des Sittengesetzes in Uebereinstimmung oder in Widerspruch stand, d. h. gut oder böse war. Hierbei hält das Gedächtniß die freie That fest; das Gewissen weist die bestimmte Verpflichtung des Sittengesetzes, das Pflichtbewußtsein auf; das sittliche Urtheilsvermögen vollzieht den Vergleich zwischen beiden und spricht sein Resultat in einem bestimmten Urtheil aus. Gleichzeitig veranlaßt dasselbe Gewissen ebenso unmittelbar ein Urtheil darüber, wem das eben gefundene Ergebniß als sittlichem Urheber zuzurechnen sei. Beide Urtheile, das eine über das Verhältniß der That zur Pflicht, und das andere über den freien Willen des Handelnden als moralische Causalität, sind unbestechlich und behaupten sich beharrlich im Selbstbewußtsein. So oft die That uns in's Bewußtsein tritt, erneuert sich auch dieses doppelte Gewissensurtheil; sie steht als That vor uns, über welche das Gewissen gerichtet hat. Ist die Erinnerung an eine That begleitet von dem Urtheil des Gewissens, das die Harmonie der That mit der Verpflichtung des Sittengesetzes ausgesprochen und sie deßhalb gebilligt hat, so entsteht in der Seele das Gefühl der Befriedigung und Seligkeit, das metaphorisch das unanstößige, gute oder reine Gewissen heißt, indem die Eigenschaft des Handelnden auf das Gewissen übertragen und von ihm ausgesagt wird (Apg. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9. 2 Tim. 1, 3. Hebr. 13, 18. 1 Petr. 3, 16. 21). Hat das Gewissen eine pflichtwidrige That zu constatiren, so ist sein Urtheil von Unfrieden, von Beschuldigungen und Vorwürfen begleitet. So oft die Erinnerung an eine solche That sich einstellt, entsteht auch die Empfindung des Unfriedens, und es bildet sich eine Reihe von unseligen Momenten, welche einer zuständlichen Unseligkeit sich nähert. Das ist das böse Gewissen (Hebr. 10, 22), welches „Gewissen der Sünde" (Hebr. 10, 2), „mit todten Werken erfüllt" (Hebr. 9, 14), „befleckt" (1 Cor. 8, 7), „gebrandmarkt" (1 Tim. 4, 2) heißt; es wird, ähnlich wie das gute Gewissen, nicht nur von der einzelnen That, sondern auch von der ganzen Beschaffenheit des Menschen ausgesagt. Es versieht vielfach in diesem Leben die Mission des Warners. Das gute und das böse Gewissen reichen bis in die Ewigkeit hinüber; jenes wird den Heiligen des Himmels die Quelle ewigen Friedens und ewiger Freude; dieses wird den Verdammten zum nagenden Wurm, der in dem unauslöschlichen Feuer der Hölle (Marc. 9, 43. 45. 47) nicht stirbt. (Vgl. S. Thom. 2, 1, q. 19 sq.; S. Alphons., Theol. mor. L. 1, n. 1—89; Reuter, Theol. mor. P. 1, n. 59 sq.; Sporer, Theol. decal. p. I, c. 1; Bardus, Disceptationes et concl. mor. de conscientia, Francof. 1653; Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts, Freiburg 1885; Lehmkuhl, Theol. mor., ed. 4, Frib. 1887, I, 39 sq.; Marc,

Institutiones morales Alphonsianae, Romae 1885, I, 13 sq.) [Wirthmüller.]

Gewissener, s. Conscientiarii.

Gewissensehe, s. Ehe, heimliche.

Gewissenserforschung (examen conscientiae), das ernstliche Nachdenken über seine Sünden zu dem Zweck, sie recht zu erkennen und zu bereuen. Dieselbe gehört zur pflichtschuldigen Vorbereitung auf die Beichte (Trid. Sess. XIV, cap. 5 und can. 7) und muß mit derjenigen Sorgfalt veranstaltet werden, welche die zur Gültigkeit des Sacramentes erforderliche Integrität der Beichte gebietet (s. d. Art. Beichte II, 237 ff.). Demgemäß hat man auf dieselbe als auf ein wichtiges Geschäft gehörigen Fleiß und entsprechende Zeit zu verwenden (Cat. Rom. P. 2, c. 5, q. 41); doch soll man sich wie vor Oberflächlichkeit, so auch vor einer solchen übertriebenen Sorgfalt und Aengstlichkeit hüten, welche vielmehr Unklarheit in der Erkenntniß des Gewissenszustandes bewirkt und das Beichten zu einer fast unerträglichen Pein macht. Es genügt die Anklage und somit die Erforschung über die Todsünden nach Art und Zahl, sowie über diejenigen Umstände, welche die Art verändern (Trid. l. c.) oder die Sünde bedeutend, namentlich in solcher Weise erschweren, daß eine an sich läßliche Sünde durch sie zur Todsünde würde (Cat. R. l. c.). Diejenigen Todsünden, deren man bei fleißiger Gewissenserforschung sich nicht mehr erinnert, gelten als in die Beichte eingeschlossen und durch das Sacrament mitvergeben (Trid. ibid.); läßliche Sünden sind materia libera des Sacramentes. Wie viel Zeit man auf die Gewissenserforschung zu verwenden habe, läßt sich nicht allgemein bestimmen. Solche, deren Lebensverhältnisse einfache sind, so daß sich ihnen nicht viele Gelegenheiten und Versuchungen zur Sünde darbieten, oder deren Pflichtenkreis ein beschränkter ist, ferner solche, die sich im Allgemeinen eines frommen Wandels befleißen, und solche, welche oft beichten, dürfen sich mit einer verhältnißmäßig kürzern Gewissenserforschung begnügen. Nur gröbliche Nachlässigkeit bei der Erforschung würde die Beichte ungültig machen. (Praktische Regeln für die Beurtheilung des Beichtvaters, ob das Versäumniß als ein gröbliches anzusehen sei, geben Reuter, Mazzotta, Lacroix u. A., s. Lehmkuhl, Theol. mor. II, n. 341 sqq.; Marc, Institutt. mor. Alphonsianae, n. 1703 sqq.) Beichtkinder, welche unvorbereitet zur Beichte kommen, soll der Beichtvater nach dem römischen Katechismus (l. c. q. 51) mit aller Sanftmuth ermahnen, sich zum Nachforschen einige Zeit zu nehmen und dann zurückzukehren; „sollten sie aber etwa versichern, allen Fleiß und Eifer darauf verwendet zu haben, so sollen sie, weil der Priester zu besorgen hat, daß sie, einmal entlassen, nicht wiederkehren, angehört werden, besonders wenn sie einigen Eifer, ihr Leben zu bessern, an den Tag legen und dahin gebracht werden können, daß sie sich ihrer Nachlässigkeit anklagen und versprechen, durch ein sorgfältiges und genaues Nachdenken dieselbe ein anderes Mal gutmachen zu wollen, wobei jedoch große Behutsamkeit anzuwenden ist". Leo XII. erinnert in seiner Encyklica in Betreff der Ausdehnung des Jubiläums vom Jahre 1826, daß diejenigen nicht als unvorbereitet abzuweisen seien, welche in Folge der ihrer Lebensstellung oder ihrer mäßigen Verstandeskraft anhaftenden Unwissenheit ihre Gewissen nicht genügend erforschen konnten und fast unfähig sind, dieß ohne Beistand des Priesters zu thun. In solchen Fällen hat der Beichtvater die Pflicht der Nachhilfe. Anzustellen ist die Gewissenserforschung nach einer bestimmten Methode, am besten nach der Reihenfolge der Gebote Gottes und der Kirche; als Hilfsmittel dienen die Beichtspiegel (s. d. A.). Allgemein üblich und in Anbetracht der Wichtigkeit der Sache nicht zu verabsäumen ist vor der Gewissenserforschung die Anrufung des heiligen Geistes. Sehr räthlich ist von Zeit zu Zeit eine umfassendere Prüfung des Seelenzustandes zur geistigen Erneuerung, wobei dann insbesondere auf den genetischen Zusammenhang der Sünden, die inneren und äußeren Anlässe zu denselben, namentlich auf die passio dominans, als auf die Hauptquelle, woraus sie entspringen, zu achten ist. Eine vortreffliche Anleitung hierzu ist das fünfte Buch der Philothea des hl. Franz von Sales. Ferner ist dem Fortschritt des geistigen Lebens äußerst förderlich die Gewissenserforschung als tägliche Uebung (examen quotidianum). Nachdem dieselbe sogar von Heiden (Pythagoras und seiner Schule, Plutarch, Seneca) gepflegt und empfohlen worden, ist sie um so mehr von den Vätern und Geisteslehrern aller christlichen Jahrhunderte den Gläubigen, zumal denen, welche sich höherer Vollkommenheit befleißigen wollen, als vorzügliches Tugendmittel angerühmt und gerathen (vgl. u. A. Athan., Vita s. Antonii 55; Basilius, Sermo asceticus, ed. Maur. II, 323; Regulae fusius tractatae 37, 4, ib. 384; Ephraem, Sermo asceticus, Opp. graec. lat. I, 54; Chrysost., In ep. ad Hebr. Hom. 9, 5, ed. Montfaucon XII, 100), auch ausdrücklich in Mönchs- und Ordensregeln vorgeschrieben. In den Klöstern ist außer der Erforschung über die während des Tages begangenen Sünden im Allgemeinen (examen generale) noch eine besondere Gewissensprüfung über einen einzelnen abzulegenden Fehler, beziehungsweise die Ausübung der entgegengesetzten Tugend gebräuchlich (examen particulare). Zu allgemeinerer Verbreitung dieser Sitte haben namentlich die Exercitien des hl. Ignatius beigetragen. (Vgl. über das General- und Particular-Examen Exercitia spiritualia S. P. Ignatii cum vers. litterali ex autogr. hispan., ed. 2, Namur. 1841, 36—47; Alphons. Roderic., Exercit. perfect. et virt. christianar., Colon. Agripp. 1631, tract. 7, p. 277—307 [übersetzt von Kleyboldt, Mainz 1855, III, 303 ff.]; Scaramelli, Direttorio ascetico, Venezia 1762, I, 9, p. 159 sq.) [Wildt.]

Gewohnheit als Rechtsquelle. I. Im Allgemeinen. Die Gewohnheit ist an sich etwas rechtlich Gleichgültiges. Durch lange Uebung kann die physische Natur einen Habitus incurriren, und etwas Aehnliches ist im Geistesleben der Fall. Doch ist davon nicht die Rede, sondern die Frage ist, ob eine lang andauernde Uebung Recht schaffe. Nach der einen Ansicht ist die Frage ebenso entschieden zu bejahen, wie nach der andern zu verneinen. Die Uebung ist ferner nach der einen Theorie die Quelle des Rechts, nach der andern nur der Beweis, die Aeußerung eines bereits vorhandenen Rechts. In der That läßt sich die Frage nicht allgemein entscheiden, und es ist hierbei die Vorfrage nach der Verfassung eben jener Gesellschaft zu lösen, innerhalb welcher durch Gewohnheit Recht entstehen soll. Denn die Frage, ob durch Gewohnheit die Grundverfassung einer Rechtsgesellschaft selbst wie geschaffen so wesentlich geändert werden könne, ist für das Verständniß der wirklichen Rechtsverhältnisse ohne Belang, da über die erste Bildung der einzelnen Rechtsgemeinheiten uns sichere Quellen nicht fließen, und fundamentale Verfassungsänderungen, abgesehen von den ordnungsmäßig zu Stande gekommenen Verfassungsgesetzen, nie auf dem langsamen Wege der Uebung, sondern historisch immer auf dem gewaltsamen Wege der Revolution stattgefunden haben. Ruht die rechtserzeugende Kraft, wie in der Republik, im Volke, so unterliegt es keinem Bedenken, daß das Volk, wie durch Erlaß von Gesetzen, auch durch die Thatsache einer gleichmäßigen rechtlichen Uebung Recht schaffe. Ist aber Quelle des Rechts der Wille einer concreten Person, wie dieß in der Monarchie der Fall ist, so ist schwer einzusehen, wie durch die Uebung des Volkes Recht entstehen könne, ohne daß der Herrscher ausdrücklich oder thatsächlich damit sich einverstanden erklärt. Dieser Gedanke liegt der Theorie zu Grunde, wenn sie den consensus legislatoris zur Rechtsgültigkeit einer Gewohnheit verlangt und diesen wieder unterscheidet in den consensus expressus, den c. tacitus und den c. praesumtus. Daß letzterer, weil nur vermuthet, nicht ausreicht, ist klar. Vollauf genügt aber der sog. c legalis. Darunter versteht man die rechtskräftige Bestimmung, daß überhaupt unter gewissen Umständen aus Gewohnheit Recht entstehen könne oder, mit anderen Worten, die qualificirte Gewohnheit Rechtsquelle sei. Die Frage, ob auch eben diese der Gewohnheit Raum gebende Bestimmung auf dem Wege der Gewohnheit Recht werden konnte, sollte nicht verneint werden; nur kann selbstverständlich dann nicht auf den noch nicht vorhanden gewesenen consensus legalis recurrirt werden. Welche nun die Qualification der Rechtsgewohnheit sei, ist eine vom einzelnen objectiven Recht zu beantwortende Frage. Nach gemeinem, übrigens nicht unbestrittenem römischen Rechte sollte die Gewohnheit in der That eine Rechtsgewohnheit sein, d. h. sie mußte gegenständlich auf Rechtsverhältnisse sich beziehen; sie durfte nicht eine vorübergehende, etwa gar auf Irrthum und Laune basirte, insgeheim gepflogene Uebung sein; sie mußte inhaltlich demjenigen Institute, auf welches sie sich bezog, conform sein, mußte rationabel sein, d. h. der ratio juris entsprechen, und mußte endlich bedeutende Zeit hindurch angedauert haben. Ob unter solchen Umständen trotzdem eine Gewohnheit einem Gesetz, insbesondere einem allgemeinen Gesetz derogiren könne, war controvers. Die Schule unterschied neben dieser consuetudo contra legem, von welcher eine Abart die rein negative desuetudo ist, die consuetudo praeter legem und secundum legem; letztere ist aber nicht mehr Rechtsquelle, sondern lediglich Rechtsübung. Eine Eigenthümlichkeit des Gewohnheitsrechtes besteht darin, daß es nicht notorisch zu sein braucht; im Zweifel ist die specielle Gewohnheit durch Zeugen, Vorurtheile, Weisthümer, Rechtssprichwörter, Aufzeichnungen u. a. zu erweisen. Je ausgebildeter ein Recht ist, desto mehr wird die Bedeutung der Gewohnheit zurücktreten, obwohl sie kaum je aufhören wird ihren Einfluß geltend zu machen. Das österreichische, preußische und sächsische Recht schließt ausdrücklich die Geltung des Gewohnheitsrechtes aus. Mit Gewohnheit ist die aus der Autonomie fließende Observanz, sowie die Praxis der Gerichte, der sog. stilus curiae, nicht zu verwechseln; die Gewohnheit ist nämlich in der That eine Rechtsquelle, die beiden letztgenannten aber setzen das Recht voraus und schaffen auf Grund dessen nur Rechtsverhältnisse. — Schließlich noch eine Bemerkung über die sozusagen herrschend gewordene Theorie der von Savigny und Puchta (Das Gewohnheitsrecht, 2 Bde., 1828—1837) repräsentirten historischen Schule. Diese hat das große Verdienst, die rein äußerliche Auffassung der Rechtsgeschichte als einer nur zeitlichen Aufeinanderfolge verschiedener Gesetze beseitigt zu haben, sie drang tiefer ein, sie betonte neben der Natur der Sache das jedem Volke eigenthümliche Bewußtsein von dem, was Recht sein soll; sie ging aber zu weit, indem sie in diesem nationalen Rechtsbewußtsein die alleinige Quelle des objectiven Rechts, dessen, was Recht ist, erblickte und Gesetzgebung wie Gewohnheit nur als Erscheinungsweisen dieses ursprünglichen Rechtes auffaßte.

II. Gewohnheit als Quelle des Kirchenrechts. Die Existenz eines kirchlichen Gewohnheitsrechtes kann nicht geläugnet werden; daß aber dasselbe älter sei als das Gesetzesrecht, kann bei dem durchaus positiven, ja im Grunde göttlichen Charakter des kirchlichen Verfassungsrechtes nicht zugegeben werden. Einzelne Gewohnheiten wurden von den Synoden und Päpsten ebenso häufig genehmigt und bestätigt als reprobirt. Daraus ist aber nicht zu folgern, daß die kirchliche Gewohnheit zu ihrer Rechtskraft der ausdrücklichen Genehmigung seitens der Hierarchie bedürfe; nur das ist richtig, daß es eine Gewohnheit ohne oder gegen die Hierarchie in der Kirche nicht geben könne. Die aufblühende canonistische

Doctrin schloß sich formell an die romanistische an, und es berührte die Controverse über den Sinn von L. 2, Cod. 8. 53, d. i. über die Möglichkeit einer consuetudo contra legem, auch das canonische Recht nach Theorie wie Praxis. Gregor IX. entschied in einer eigenen an den Redacteur der von ihm herausgegebenen officiellen Sammlung, Raymund von Pennaforte, gerichteten Decretale (c. 11, X 1, 4 De consuetudine) die Streitfrage dahin, daß unter keinen Umständen gegen das göttliche Recht, wohl aber gegen das positive, menschliche Recht eine Gewohnheit rechtskräftig werden könne, wenn sie nur rationabel und ordnungsmäßig verjährt, d. h. älter als die gesetzliche Verjährungszeit von 40 Jahren sei. Eine Theorie des Gewohnheitsrechtes aufzustellen, hat die kirchliche Gesetzgebung der Wissenschaft überlassen. Die gemeine Lehre verlangt von jeder Gewohnheit nebst den angegebenen Requisiten eine längere Dauer, über deren Sufficienz im Streitfalle das richterliche Ermessen entscheidet. Die innere Kraft erhält nach derselben Lehre die Gewohnheit aus der stillschweigenden oder ein- für allemal gegebenen Zustimmung der zuständigen kirchlichen Auctorität, also regelmäßig des Papstes. Derselben steht unbestritten das Recht zu, die vorhandenen Gewohnheiten zu beseitigen; doch müssen Gewohnheiten, welche seit Menschengedenken dauern (cons. immemoriales), namentlich derogirt werden. Die Beseitigung der gegenwärtigen Gewohnheiten verhindert nicht die Bildung neuer Gewohnheiten, es wäre denn, daß dieselben von vornherein als dem göttlichen Gesetze oder der ratio juris, der Disciplin der Kirche u. s. w. zuwider erklärt worden sind. Ob auch gegenüber den tridentinischen Satzungen Gewohnheiten Platz greifen können, ist bestritten. Die Frage sollte nicht absolut verneint werden (vgl. Biederlack, Innsbrucker Theol. Zeitschr. VI, 1882, 438—471. 608—658). Während Puchta die Unmöglichkeit einsah, die Theorie der historischen Schule auf das Kirchenrecht anzuwenden, und innerhalb der Kirche nur in Folge der Autonomie ein Herkommen, also lediglich Observanz zu erkennen vermochte, versuchte Schulte (Lehre von den Quellen des katholischen Kirchenrechts, 1860, 199—261) die Theorie der historischen Schule vom Gewohnheitsrecht auf das kirchliche Gewohnheitsrecht zu übertragen. So blendend seine Darstellung sein mag, so ist derselben mit Recht die allgemeine Zustimmung versagt worden. (Vgl. insbesondere Kreutzwald, De canonica juris consuetudinarii praescriptione, Diss. Berol. 1873; weitere Literatur s. auch in Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, 1, 1885, § 23.) [R. v. Scherer.]

Gewohnheitssünder heißt derjenige, welcher zu einer bestimmten Sünde (Art oder Gattung) durch wiederholte Begehung in hohem Grade disponirt ist und deßwegen leicht und oft in selbe zurückfällt. Er theilt mit dem Gelegenheitssünder die häufige Begehung der nämlichen Sünde, unterscheidet sich aber von demselben wesentlich dadurch, daß der Grund des häufigen Falles bei ihm in dem innern Hange, bei jenem in der von außen kommenden Anreizung (s. d. Art. Gelegenheit zur Sünde) liegt. Darum gilt im Zweifel, ob jemand der einen oder der andern Sünderklasse beizuzählen sei, das Kriterium, daß er als Gelegenheitssünder zu charakterisiren ist, wenn er nur bei einer bestimmten Art äußerer Anlässe, dagegen als Gewohnheitssünder, wenn er unterschiedslos bei jeder Art äußerer Eindrücke die betreffende Sünde zu begehen pflegt. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Gelegenheitssünder auf die Dauer leicht zum Gewohnheitssünder wird. Die Frage, wie oft eine Sünde, um die Gewohnheit zu bilden, wiederholt sein müsse, ist je nach der Art der Sünde und der sittlichen Beschaffenheit des Sünders verschieden zu beantworten. Der willensschwache Mensch wird leichter ein Gewohnheitssünder als der willensstarke, der laue Christ leichter als der fromme. Anderseits ist bei äußeren Sünden eine geringere Zahl erforderlich als bei inneren, bei Sünden, die in Gemeinschaft mit anderen Personen begangen werden, eine geringere als bei Sünden, welche man für sich allein verübt. Jedenfalls muß der als Gewohnheitssünder angesehen werden, welcher den Versuchungen zu einer bestimmten Sünde eine geraume Zeit hindurch ohne nennenswerthen Kampf regelmäßig zugestimmt hat. — Die Gewohnheit als Habitus ist nicht an sich Sünde, darum an sich nicht nothwendiger Gegenstand der Beichte. Als Wirkung früherer Sündenacte steigert sie deren Zurechnung, sofern sie bei der Begehung derselben klar oder dunkel vorausgesehen wurde. Als Ursache neuer Sünden mindert sie zwar die Willensfreiheit in den einzelnen Acten, aber die Zurechnung derselben nur dann, wenn nach aufrichtiger Bekehrung der Rückfall in unbewachtem Augenblicke oder erst nach ernstem Kampf erfolgte. — Aus der Pflicht, die Sünde überhaupt zu meiden, entspringt für den Gewohnheitssünder die besondere Pflicht, seine Gewohnheit abzulegen, d. h. seine innere Disposition und Neigung zu der bestimmten Sünde zu ertödten. Diese Pflicht ist eine schwere oder leichte, je nachdem es sich um Todsünden oder um läßliche Sünden handelt; sie ist um so dringlicher, aber auch schwieriger, je mächtiger und tiefer eingewurzelt die Gewohnheit ist, je mehr sie das sittliche Gefühl abgestumpft, die Willenskraft gelähmt, den Leib zur Sünde disponirt hat. Wie nun allmälig durch stetes Nachgeben bei den Versuchungen angeeignet, so wird die Gewohnheit gemeiniglich auch nur allmälig im fortgesetzten Kampfe abgelegt. Als geeignete Heilmittel sind, außer den allgemeinen des eifrigen Gebetes und öftern Empfangs der Sacramente, zu nennen: 1. daß man die Anlässe zum Falle sorgsam vermeide bezw. beseitige; 2. daß man jeder Versuchung mit Gottes Hilfe energischen Widerstand leiste; 3. daß man im Falle des Unterliegens nicht muthlos werde, sondern sofort Reue erwecke und thunlichst bald

beichte; 4. daß man die entgegenstehende Tugend fleißig übe. [Funcke.]

Gezeron, s. Gazara.

Gfrörer, August Friedrich, Historiker und Convertit, geb. am 5. März 1803 zu Calw an der Nagold, gest. zu Karlsbad am 6. Juli 1861, war der Sohn eines Theilhabers der einst so berühmten Calwer Compagnie. Seine beiden Eltern gehörten dem orthodoxen Lutherthum an. Nach tüchtigen Vorstudien zog Gfrörer an die Universität Tübingen, um dort Theologie zu studiren; allein seine Lehrer konnten ihm keinen tiefgehenden Glauben an die geoffenbarte Religion einflößen. Nach einer glänzenden Promotion reiste er zu Bonstetten nach Genf und verweilte 1827—1828 in Rom. Bei seiner Rückkehr nach Tübingen wurde er alsbald zum Repetenten der Theologie ernannt, „deren mixtum compositum ihm jedoch“, wie er sich selbst ausdrückte, „durchaus nicht zusagte“. Der Freundschaft Bonstettens hatte er es zu verdanken, daß der König von Würtemberg den 26jährigen Mann zum Bibliothekar in Stuttgart mit dem Titel eines Professors ernannte. Seine erste Schrift, „Geschichte unserer Tage“ betitelt, unter dem Pseudonym Ernst Freymund in Stuttgart 1831—1832 in 8 Bänden erschienen, bezieht sich auf die damaligen Zustände Europa's. Indessen verwendete Gfrörer seine ganze Arbeitskraft auf eine „Kritische Geschichte des Urchristenthums“, eine „Untersuchung über das Wesen und die Bedeutung der hl. Schrift“ u. s. w., hauptsächlich vom historischen Standpunkt. Unter dem besondern Titel „Philo und die alexandrinische Theosophie“ (Stuttgart 1831, 2 Bde.) erschien die „Vorhalle“ des sieben Jahre später herausgegebenen Werkes, welches folgendermaßen eingetheilt wurde: „Das Jahrhundert des Heils“ (2 Abth.), „Das Heiligthum und die Wahrheit“ (2 Abth.), „Die heilige Sage“ (Stuttgart 1838, 5 Bde.). Obgleich der Verfasser darin einen rationalistischen Standpunkt einnimmt, „wollte er durchaus nicht als ‚Vorläufer des modernen Vorkämpfers der negativen Wahrheit‘ (Strauß) gelten“. Im engsten Zusammenhange mit der „Geschichte des Urchristenthums“ steht Gfrörers 1841 erschienene Kirchengeschichte (Stuttgart 1841—1846, 4 Bde.), bis auf Kaiser Heinrich IV. durchgeführt. Er weist darin u. a. nach, daß der Ursprung der Hierarchie bis in die Zeit der Apostel zurückreiche, daß der Clerus viermal zur Aufrechterhaltung des Königthums und zur Wiederherstellung des Reiches die Hand geboten u. s. w. Unterdessen war schon 1837 die erste Ausgabe einer Geschichte Gustav Adolfs (2. Aufl. 1845, 3. Aufl. 1852, 4. Aufl. von Onno Klopp, 1863) erschienen. Die neuen Ergebnisse, zu welchen der rastlose Forscher gelangte, sind im Laufe der Jahre glänzend bestätigt worden, obgleich Gfrörer damals in mancherlei Hinsicht noch auf protestantischem Boden fußte. Die strenge Gewissenhaftigkeit, mit welcher er religiöse Fragen behandelte, verschaffte ihm einen Ruf an die Universität Freiburg (1846); andere glänzendere Anerbietungen wies er ab, aus Besorgniß, er könne die Unabhängigkeit seiner Ansichten einbüßen. Im Jahre 1848 veröffentlichte er eine „Geschichte der ost- und westfränkischen Karolinger“ (Freiburg 1848, 2 Bde.), worin er „die hohe Bedeutung des mittelalterlichen Clerus“ beleuchtet. Als er zum Mitgliede des Parlamentes in Frankfurt erwählt wurde, verweilte er daselbst anderthalb Jahre. Er rechnete sich beständig zu der Partei der „Großdeutschen“. Während dieser Zeit traten Gfrörers Frau und Kinder zur katholischen Kirche über. Er selbst fand in dem logischen Zusammenhang der Kirchenlehre, sowie in der Volksthümlichkeit ihrer Einrichtungen eine stets wachsende Befriedigung seines Verstandes, weßhalb auch er mitten in den Agitationen des badischen Kirchenstreites 1853 das katholische Glaubensbekenntniß ablegte. Unterdessen hatte er die „Geschichte des elften Jahrhunderts“ wieder aufgenommen und gab seiner Arbeit unter dem Titel „Papst Gregor VII.“ den Charakter einer Weltgeschichte, worin auch frühere Zeiten, sogar von Karl d. Gr. an, berücksichtigt werden (Schaffhausen 1859—1861, 7 Bde. mit Register von Dr. Offenbeck). Gregors VII. Einfluß auf den Orient darzulegen, wozu ihn sein unaufhaltsam vorwärtsstrebender Geist drängte, war ihm nicht mehr beschieden. Unvollendet blieb auch ein im J. 1855 herausgegebenes Werk „Urgeschichte des menschlichen Geschlechts“ (Schaffhausen 1855, 2 Bde.), welches durch eine französische Uebersetzung auch in ausländischen Kreisen bekannt ward. Die gewaltige Arbeitskraft Gfrörers war durch ihre eigene Wucht vor der Zeit erschöpft. In Karlsbad suchte er vergeblich die Genesung von seinen Leiden. Er starb daselbst im Alter von 58 Jahren. Aus seinem Nachlaß erschienen noch: „Geschichte des 18. Jahrhunderts“ (Schaffhausen 1862—1873, 5 Bde.), „Zur Geschichte deutscher Volksrechte im Mittelalter“ (Schaffh. 1865, 2 Bde.), „Byzantin. Geschichten“ (Graz 1872—1874, 2 Bde.). (Vgl. den Artikel A. F. Gfrörer in der Revue catholique de Louvain, 1861; P. Alberdingk Thijm, A. F. Gfrörer en zijne werken, Haarlem 1870; Rosenthal, Convertitenbilder I, 2, 807 ff.) [Alberdingk-Thijm.]

Ghor ist der heutige (arabische) Name für den mittlern Theil des tiefen Thaleinschnittes, in welchem der Jordan (s. d. Art.) fließt, vom See Genesareth bis zum todten Meere gerechnet. Die heilige Schrift hat dafür die Bezeichnung כִּכַּר הַיַּרְדֵּן oder bloß הַכִּכָּר, welche die LXX und Matth. 3, 5 mit περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, die Vulgata mit regio circa Jordanem wiedergibt; beim hl. Hieronymus (Onomast. s. v.) heißt die Strecke Aulon. Die Araberstämme, welche jetzt in der Senkung wohnen, nennen sich nach derselben die Ghawârineh. [Kaulen.]

Giannone, Peter, Geschichtschreiber und Literat, wurde zu Ischitella im Neapolitanischen am 7. Mai 1676 geboren. Er folgte dem Be-

rufe des Vaters und wurde Advocat. Daneben trieb er vorzugsweise historische Studien; die unreife Frucht seiner Muße: Dell' Istoria civile del regno di Napoli libri XL, ließ er heimlich in der Nähe von Neapel 1723 in vier Bänden drucken (deutsch in 4 Bdn., Leipzig 1758 bis 1770). Das Werk war in antikirchlichem Geiste geschrieben und erörterte den schädlichen Einfluß, welchen Rom auf die Entwicklung des Landes genommen hätte; es kam auf den Index, den Verfasser traf der Bann, und Giannone floh nach Wien, woselbst der gelegentlich anwesende Cardinal-Erzbischof von Neapel, Pignatelli, ihn absolvirte. In Wien verfaßte er u. A. ein ungedrucktes Rechtsgutachten über die sogen. sicilische Legation und vertheidigte in einer andern Schrift (1731) das Recht des Kaisers, wie auf die Bisthümer Neapels, auch auf das zum Kirchenstaate gekommene Erzbisthum Benevent zu nominiren. Mit der Herrschaft Kaiser Karls VI. in Neapel endigte das Asyl, welches Giannone in Wien gefunden. Da er durch eine Schilderung der in Wien bestehenden Gerichtshöfe Anstoß erregt hatte, wandte er sich 1734 nach Venedig, wurde schon im folgenden Jahre nach Ferrara verdrängt und irrte hierauf eine Zeit lang unstät herum, bis ihn Ende 1735 der Buchhändler Bourquet in Genf aufnahm; dort vollendete er Il triregno, del regno del cielo, della terra e del papa. Durch Verrath eines piemontesischen Offiziers wurde er gelegentlich eines Besuches in dessen auf piemontesischem Gebiete gelegenen Hause verhaftet und nach Turin gebracht, wo er im Kerker 4. April 1738 alles, was er gegen den apostolischen Stuhl geschrieben hatte, widerrief und am 7. März 1748 starb. Seine Schriften sammt Lebensbeschreibung von Panzini erschienen zu Palmira (d. i. Lucca) 1755; in 7 Quart- oder 22 Octavbänden 1770 zu Neapel; in 11 Bänden zu Florenz 1821; in 14 zu Mailand 1823—1824; in 5 Bänden sammt einer Lebensbeschreibung von Turotte zu Mailand 1845—1847. [R. v. Scherer.]

Gibbon, Eduard, englischer Historiker, wurde am 27. April 1737 zu Putney, unweit London, geboren. In seinem neunten Jahre kam er in die öffentliche Schule nach Kingston an der Themse. Da er jedoch sehr schwächlich war und seine wissenschaftliche Erziehung oft wegen Krankheit unterbrochen werden mußte, wurde er nach Hause zurückgerufen. Nach mehreren späteren mißlungenen Versuchen, ihn abermals einer öffentlichen Erziehung anzuvertrauen, wurde er im J. 1752 nach Oxford geschickt und als gentleman commoner des Magdalenen-Collegiums auf der dortigen Universität eingeschrieben. Die Schilderung, welche Gibbon in seinen Memoiren von dem in dem berühmten Collegium herrschenden wissenschaftlichen Geiste entwirft, lautet nichts weniger als günstig. „Die Fellows waren zu meiner Zeit gute, gesellige Leute, welche die Geschenke des Stifters in Ruhe genossen: ihre Stunden wurden mit einer Reihe einförmiger Beschäftigungen in der Kirche und der Halle, dem Kaffeehause und dem allgemeinen Versammlungslocal ausgefüllt, bis sie sich ermüdet und zufrieden einem langen Schlafe überließen. Von dem sauren Geschäfte des Lesens oder Denkens oder Schreibens hatte sie ihr Gewissen freigesprochen; und die ersten Keime der Wissenschaft und des Witzes verwelkten auf dem Felde, ohne ihren Eigenthümern oder dem Publikum einige Früchte zu gewähren." In solcher Umgebung sich selbst überlassen, gab sich der junge Gibbon eine Zeit lang den Ausschweifungen eines ungeordneten, müßigen Lebens hin; doch erwachte bald wieder sein Sinn für die Studien, besonders geschichtlicher Gegenstände. Da er von Kindheit an Streitigkeiten über Religionssachen liebte, so beschäftigte er sich mit der „Freien Untersuchung" Middletons, welche in England damals großes Aufsehen machte. Doch brachte die negative Kritik des die Wunder der ersten Kirche läugnenden Theologen in Gibbon die entgegengesetzte Wirkung hervor. Da in ihm der Glaube an die Göttlichkeit des Christenthums während der ersten Jahrhunderte sich festgewurzelt hatte, so wurde er, nachdem sein Geist einmal religiös angeregt war, ähnlich den Puseyiten unserer Tage, durch das vorurtheilsfreie Sichhingeben an die durch die Macht der Consequenz überwältigende Wahrheit der katholischen Kirche immer näher geführt. Als dann Bossuets Controversschriften in seine Hand fielen, reifte in ihm der Entschluß zur Conversion, und diese vollzog er heimlich im Juni 1753. Sein Vater machte in der ersten Aufwallung des Zornes das Geheimniß seines Sohnes bekannt; Gibbon wurde in Folge dessen aus dem Colleg und überhaupt von allen englischen Universitäten ausgeschlossen und nun vom Vater zu einem calvinischen Prediger nach Lausanne geschickt. Der Aufenthalt daselbst führte Gibbon zu einem gewissen Indifferentismus in Bezug auf alle Unterscheidungslehren. „Ich stellte meine Untersuchungen über die Religion ein und schloß mich mit unbedingtem Glauben bloß an diejenigen Lehrsätze und Geheimnisse an, welche von Katholiken und Protestanten gemeinsam angenommen worden sind." Zu Weihnachten 1754 empfing er sogar das Abendmahl nach reformirtem Ritus. Nachdem er sich in Lausanne fünf Jahre mit dem Studium der französischen Sprache und Literatur, besonders mit Montesquieu und Pascal, beschäftigt hatte, kehrte er in die Heimat zurück. Sein erstes Werk (Versuch über das Studium der Literatur, London 1759), welches in französischer Sprache erschien, erlangte größern Beifall in Frankreich, als in England, und legte ihm den Wunsch nahe, Paris zu besuchen. Im J. 1763 führte er den lange gehegten Plan aus und kam in nähern Verkehr mit den Koryphäen der atheistischen Literatur, mit Diderot, d'Alembert, Barthélemy, Raynal, Duclos, Holbach, Helvetius. Von Paris zog es ihn nach Italien. „Noch jetzt nach 25 Jahren habe ich die Bewegung nicht vergessen, welche meine

Seele ergriff, als ich in die ewige Stadt eintrat. Mehrere Tage verflossen im Taumel der Bezauberung, ehe ich zu einem ruhigen Nachdenken gelangen konnte." Als er einst zwischen den Trümmern des Capitols saß, während die Barfüßermönche in Ara Coeli die Vesper sangen, stieg in ihm der Gedanke auf, über die Abnahme und den Verfall des römischen Staates zu schreiben. In der Heimat unternahm er lange und anhaltende Studien, bis im Februar 1776 der erste Band der History of the decline and fall of the Roman Empire erschien. Drei Auflagen waren rasch vergriffen. Von allen Seiten liefen Glückwünsche ein, selbst der Nestor der englischen Geschichtschreiber, David Hume, brachte ihm seine Huldigungen dar. Der zweite und dritte Band erschienen 1781, während Gibbon als Mitglied des Unterhauses zugleich der parlamentarischen Thätigkeit sich hingab. In den Sturz des Ministeriums North verwickelt, entzog er sich nicht ungern den politischen Kämpfen, welche wegen der nordamerikanischen Colonien ganz England bewegten, und wählte wieder Lausanne zum Orte seiner Muße. Hier kamen die drei letzten Bände seines Geschichtswerkes 1787 zur Vollendung. Die französische Revolution veranlaßte ihn 1793 zur Rückkehr nach England; er starb zu London schon am 16. Januar 1794. Gibbon zeichnet sich in seinem Geschichtswerke (6 Bde., London 1776 bis 1788 u. ö.; deutsch von Wenk, 19 Bde., Leipzig 1779 ff., von Sporschil, 4. Aufl., 12 Bde., Leipzig 1861—1863) in hohem Grade aus durch reiche Gelehrsamkeit, sowie durch die Kunst, seine geschichtlichen Untersuchungen auf die verschiedensten Zeugnisse und Quellen zu stützen. Minder lobenswerth ist die affectirte Kälte des Stils, welche man mit Unrecht überall für eine Frucht leidenschaftsloser, unparteiischer Forschung halten würde. Die letztere wird insbesondere vermißt in denjenigen Untersuchungen, welche den Ursprung und Fortgang des Christenthums und hervorragende Träger und Einrichtungen der Kirche, z. B. das Mönchsthum, betreffen. Gibbon geht in seinen Vorurtheilen gegen die Kirche so weit, daß er, statt das Zusammenbrechen des morsch gewordenen Alterthums, auf dessen Trümmern sich die christlich-germanische Welt mit ihrer Menge neuer lebenskräftiger Bildungen erhob, für einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit zu erkennen, nicht müde wird, das christliche Princip vor dem in verschiedenen Formen hervortretenden heidnischen zu erniedrigen. Aus Gibbons Nachlasse veröffentlichte Lord Sheffield Miscellaneous works and memoirs (2 vols., London 1796; 3 vols., 1814), deren Hauptinhalt Gibbons Selbstbiographie (deutsch Leipzig 1797) bildet. Eine größere Biographie schrieb Milman (Life of E. Gibbon, with selects from his correspondence, London 1839). [J. N. Brischar.]

Giberti, Gian Matteo, Bischof von Verona, wurde 1495 in Palermo als unehelicher Sohn des genuesischen Seecapitäns Francesco Giberti geboren. Aus Liebe zur Einsamkeit und Frömmigkeit trat er frühzeitig in ein Kloster ein, verließ es jedoch auf Wunsch seines Vaters noch vor der Profeßablegung. Auf Vermittlung des letztern, der schon unter Julius II. an der Curie Aemter bekleidet und auch Leo X. manche Dienste geleistet hatte, kam er 1513 in das Haus des Cardinals Giulio de' Medici. Hier warf er sich mit vielem Eifer auf die Wissenschaften, studirte das Griechische und das Lateinische und machte derartige Fortschritte, daß er wegen seiner classischen Bildung schon als Jüngling in der römischen Akademie zu bedeutendem Rufe gelangte. Der Cardinal aber entzog ihn bald, wie der Humanist Vida, Sänger der Christias, sagt, dem Dienste der Musen, um ihn für die Kirche zu verwerthen, und ernannte ihn zu seinem Secretär, als welcher er fortan einen hervorragenden Antheil an den öffentlichen Geschäften hatte. Selbst Leo X. erhob ihn bald zu seinem Vertrauten und seinem (neben Schomberg) vornehmsten Rathgeber. Täglich mußte ihm Giberti über die politischen Angelegenheiten Bericht erstatten. So spielte er schon als junger Mann in Rom eine bedeutende Rolle, und Fürsten und Städte bewarben sich um seine Gunst. Guicciardini bemerkt, daß er zu Lebzeiten Leo's X. stets zur Partei des Kaisers gestanden und dessen Politik das Wort geredet habe. Im J. 1521 bediente sich der Papst seiner zur Führung der Verhandlungen mit dem kaiserlichen Gesandten am päpstlichen Hofe, wobei er nach dem Urtheile von Zeitgenossen große Gewandtheit und Mäßigung bewies. Seine Mußestunden widmete er den Studien, wie er auch seinen Einfluß auf Leo X. zur Förderung der Wissenschaft und Unterstützung armer Literaten geltend machte. In seinem Hause gründete er eine Akademie, in welcher sich die auserlesensten Geister Roms zu gelehrten Gesprächen versammelten. Inmitten des Glanzes und Luxus an der Curie führte Giberti gegen die Gewohnheit jener Zeit ein ernstes, streng religiöses Leben. Als die besseren und strebsameren Männer aus dem römischen Clerus unter Leo X. sich zu dem Sodalitium divini amoris vereinigten, um durch Predigten, häufigen Besuch der Sacramente und Uebung der Werke christlicher Charitas die tief gesunkene Religiosität unter dem Volke, namentlich aber unter dem Clerus, wieder zu heben, trat auch Giberti ein und war neben Cajetan von Thiene und Johann Petrus Caraffa eines der eifrigsten und thätigsten Mitglieder. In dieser Zeit empfing er auch die Priesterweihe. Nach Leo's X. Tode schickte ihn sein Gönner, der Cardinal, als Gesandten zu Karl V. nach Flandern und zu Heinrich VIII. nach England, um diese Fürsten für das Interesse der Medici und Italiens günstig zu stimmen. Nach einem Besuche in Frankreich ging er dann nach Spanien und kehrte mit Hadrian VI. wieder nach Rom zurück. Clemens VII. ernannte ihn sofort zu seinem Datar (1. Dec. 1523); thatsächlich war und blieb er dessen erster Rathgeber

und Minister. Als im J. 1524 Cajetan und seine Genossen sich bei dem Papste um Bestätigung ihres Ordens bemühten, war es besonders Giberti, welcher die wegen der Strenge des votum paupertatis erhobenen Bedenken zu beseitigen und die Genehmigung des Instituts durchzusetzen wußte. Konnte er auch seinen sehnlichsten Wunsch, selbst einzutreten, nicht realisiren, so blieb er doch sein Leben lang ein warmer Freund und Förderer der Theatiner. Auf besondere Empfehlung des Dogen von Venedig übertrug Clemens VII. seinem Datar, der schon mehr als einen Bischofsitz ausgeschlagen hatte, das Bisthum Verona (1524). Obschon von der Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der Residenz tief durchdrungen, mußte er doch einstweilen, da seine Anwesenheit zu Rom im Interesse der Gesammtkirche nothwendig erschien, seine Diöcese durch einen Stellvertreter, dem er tüchtige und gelehrte Männer beigesellte, verwalten lassen. In demselben Jahre ernannte ihn der Papst neben dem ihm befreundeten Sadolet, Bischof von Carpentras, zum Mitgliede einer Commission für Berathung und Anbahnung der kirchlichen Reform, besonders der vom fünften Lateranconcil beschlossenen. Giberti zeigte sich zur Freude Clemens' VII. überaus thätig. Es wurden manche heilsamen Beschlüsse gefaßt, und gewiß würde die Sache der Kirchenreform einen guten Fortgang genommen haben, wenn nicht die Ungunst der Zeitverhältnisse, wie Sadolet (Opp. lib. 2, ep. 11) bemerkt, die Thätigkeit des Papstes wieder ganz auf das politische Gebiet gelenkt hätte. — Als nach dem verunglückten Zuge der Kaiserlichen nach Frankreich König Franz I. mit einem glänzenden Heere über die Alpen stieg und Pavia belagerte, erschien bei ihm Giberti, um Namens des Papstes noch einmal einen Ausgleich zwischen den streitenden Mächten zu versuchen; nachdem er lange vergeblich verhandelt, schloß er mit Franz I. einen geheimen Vertrag und kehrte gegen Ende November wieder nach Rom zurück, von nun an ein eifriger Parteigänger Frankreichs und für dessen Zusammengehen mit Italien thätig. Nicht persönliches Interesse leitete ihn hierbei, sondern lediglich die Rücksicht auf das Wohl und die Unabhängigkeit Italiens, um dessen Freiheit oder ewige Sklaverei es sich handele. Der König von England, schrieb er an Schomberg in Spanien, wolle für Italien nichts mehr thun; es würde ihn auch nicht bekümmern, sollte der Kaiser selbst die Lombardei wieder verlieren. Hätte der Papst sein eigenes Interesse und nicht vielmehr die Herbeiführung eines allgemeinen Friedens gesucht, so hätte er sich eher für den Kaiser erklären müssen, zumal der Vicekönig (Lannoy von Neapel) ihm die glänzendsten Anerbietungen gemacht habe (R. Brown, Calendar of State Papers and Manuscripts III, London 1869, 399). So betrieb er denn auch nach der Gefangennahme des Königs Franz bei Pavia eifrigst den Abschluß eines Bündnisses zwischen Italien und Frankreich gegen den Kaiser. Dieß erbitterte letzteren so sehr, daß er, der sonst so schweigsam war und sich zu beherrschen wußte, Giberti einen feigen Verräther nannte (Brown l. c. 473). Die Liga von Cognac (22. Mai 1526) war das Resultat von Giberti's Bemühungen. Diese Politik aber sollte ihm wie dem Papst und der Stadt Rom die bittersten Früchte eintragen. Bei dem Ueberfall der Colonnesen im September 1526 und der Plünderung der Leostadt verlor Giberti viel von seinen Werthgegenständen. Noch größeres Unglück voraussehend, drang er in Franz I., er möge doch endlich etwas für seine italienischen Verbündeten thun. Der achtmonatliche Waffenstillstand zwischen Clemens VII. und dem Vicekönig wurde wider seinen Rath abgeschlossen. „Quod ipsi ac christianae reipublicae felix faustumque sit", schrieb er am Tage des Abschlusses (15. März 1527) an Cardinal Trivulzio; er ahnte die entsetzlichen Folgen dieses Vertrages, die Plünderung Roms durch Bourbons ungezügelte Schaaren. Als das Gewitter bereits drohend von Norden heranzog, sollte er als Legat nach Frankreich, England und Spanien gehen, um wegen des Friedens zu verhandeln. Bevor er aber abreisen konnte, rückten die Kaiserlichen bereits heran, und allmälig schwand auch die Hoffnung, der Vicekönig werde sie noch zum Stillstande bringen. Giberti entkam zwar mit dem Papste nach der Engelsburg, aber er rettete eben auch nur sein Leben. Er gehörte dann zu den Geiseln, welche Clemens VII. bei der Capitulation stellen mußte. Unter den rohen Söldnern erlitt er die ärgsten Unbilden, wurde in Ketten geworfen und war nahe daran, hingerichtet zu werden. Es bezeichnet gewiß einen hohen Grad von Hirteneifer, daß Giberti inmitten all dieses Elendes die begonnene Reform seiner Diöcese nicht aus dem Auge verlor, indem er dem ihm gleichgesinnten Caraffa, der mit seinen Genossen während der Plünderung Roms nach Venedig entflohen war, auftrug, sich nach Verona zu begeben und dort in seinem Namen eine Visitation vorzunehmen. In dem bezüglichen Briefe an Caraffa spricht er auch die Hoffnung aus, daß das gegenwärtige Unglück ihm vielleicht die Möglichkeit verschaffen werde, Rom für immer zu verlassen und sich ganz seinem Bisthum zu widmen. Wirklich gelang es ihm, aus seinem Gewahrsam zu entkommen und nach mancherlei Gefahren und Beschwerden im Februar 1528 Verona zu erreichen. So sehr auch die Cardinäle seine Rückkehr nach Rom wünschten und betrieben, war er fest entschlossen, von nun an im Interesse seiner Diöcese der politischen Thätigkeit Lebewohl zu sagen, zumal er auch einsehen mochte, daß er seine Rolle an der Curie ausgespielt habe, weil der Papst sich wieder auf die Seite des Kaisers ziehen ließ. Nur vorübergehend erscheint er in der Nähe des Papstes, so 1528 in Viterbo. Im J. 1529 sollte er denselben auf einer Reise nach Spanien begleiten, verstand sich jedoch dazu nur unter der Bedingung, daß Caraffa in seiner Abwesenheit die Leitung seiner

Diöcese übernehme, wozu Clemens VII. letztern auch wirklich in einem Breve aufforderte. Da aber die geplante Reise wieder aufgegeben wurde, durfte Giberti schon um die Mitte dieses Jahres nach Verona gehen. Im August war er in Genua und gehörte zu denen, welche den Kaiser bei seiner Landung erwarteten. Der eifrigste Vertreter der französischen Politik mußte den Triumph der Gegenpartei ansehen und verherrlichen helfen. Im October erschien er bei dem Papste in Bologna, ebenso Ende 1532 und 1533 in Rom. Damals war er bereits, trotz seiner unehelichen Geburt, für das Cardinalat ausersehen und würde diese Würde auch erlangt haben, wären nicht Frankreich, England und der Kaiser für andere Candidaten eingetreten (Brown l. c. IV, 380). Im J. 1536 berief ihn Paul III. sammt Cortese, Badia, Pole, Aleander, Caraffa, Fregoso, Sadolet zum Mitgliede der Commission, welche unter dem Vorsitze des Cardinals Gasparo Contarini die Reform der Kirche berathen sollte. Mag Giberti auch nicht der Verfasser des berühmten Consilium de emendanda ecclesia sein, so hatte er doch sicher an dem Inhalt desselben wesentlichen Antheil, da er Einiges von dem, was als besonders nothwendig eingeschärft wird, schon vorher in seiner Diöcese durchgeführt hatte. Gleich darauf begleitete er den Cardinal Reg. Pole auf der Legation nach Frankreich und Belgien; zurückgekehrt erhielt er vom Papste den Auftrag, sich nach Vicenza zu begeben, um die nöthigen Vorbereitungen für das dorthin angesagte Concil zu treffen. Im J. 1540 wurde er wieder zum Mitgliede der in Rom eingesetzten Reformcommission ernannt; allein der Intervention Contarini's und Pole's gelang es, den Papst zur Zurücknahme der Berufung zu bewegen. Dann sollte er als päpstlicher Legat zu dem Colloquium nach Worms (28. October 1540) gehen, wurde aber wegen seiner Hinneigung zu Frankreich von Karl V. abgelehnt. Bald darauf kam er aus demselben Grunde sogar bei der Republik Venedig in Verdacht, Staatsgeheimnisse an Frankreich verrathen zu haben, vermochte sich aber glänzend zu reinigen. Wiederum erscheint er zu Anfang 1543 im Auftrage des Papstes in Trient zur Vorbereitung des Concils.

Die erwähnten, stets nur sehr kurzen Unterbrechungen abgerechnet, verweilte Giberti, um dem Clerus in treuer Beobachtung der Residenzpflicht voranzugehen, immer inmitten seiner Heerde und entwickelte hier eine Thätigkeit, welche ihm mit Recht den Ruf des besten und eifrigsten Bischofs eingetragen hat. Kaum mochten anderswo die kirchlichen und sittlichen Verhältnisse so zerrüttet sein, wie gerade in der Stadt und Diöcese Verona. Ein Grundgebrechen jener Zeit war die Verweltlichung des Clerus, die Vernachlässigung der Residenzpflicht und die hieraus entstandene Unwissenheit des Volkes. Gleich im ersten Jahre seines Episcopats erließ daher Giberti von Rom aus ein strenges Edict, worin er dem Clerus das Tragen clerikaler Kleidung und die Entfernung von Concubinen und anderen verdächtigen Frauenspersonen aus den Häusern, sowie den vagirenden Priestern und Mönchen die sofortige Rückkehr zu ihren Stellen resp. Klöstern zur strengsten Pflicht machte, und ließ durch seinen Generalvicar eine eingehende Visitation der Diöcese abhalten. Die Canoniker mahnte er (1527) zu eifriger Pflege der theologischen Studien und Entsendung einiger Mitglieder zum Studium des kirchlichen Rechts nach der Universität Padua. Nach Beseitigung der auffallendsten Laster bei Clerus und Volk richtete Giberti vor Allem sein Augenmerk auf die Auswahl und Heranbildung der künftigen Cleriker. Dem Volke ließ er die Erhabenheit und Würde des Priesterthums vorhalten und mahnte die Eltern, gerade ihre begabteren Kinder diesem Stande zu widmen und sie von Jugend auf streng zu erziehen. Dann nahm er eine Reorganisation der Domschule vor, sorgte für tüchtige Lehrer und überwachte selbst die Erziehung und Unterweisung nicht nur der Domschüler, sondern auch der bei Pfarrern sich vorbereitenden jungen Cleriker. Keinem ertheilte er vor einer genauen Prüfung über Kenntnisse und Sitten die heiligen Weihen und bestrafte sogar diejenigen, welche ihm einen Unwürdigen präsentirten. Sehr streng war Giberti bei der Curaprüfung der Prediger und Beichtväter; viele wies er zurück, bis sie ihre Befähigung nachgewiesen, so daß die Zahl der für den Beichtstuhl Approbirten sehr abnahm und der Bischof sich einmal sogar bewogen fühlte, dem Volke darüber Rechenschaft zu geben. Gegenüber dem frühern Laxismus empfahl er den Beichtvätern Auflegung schwerer, sogar öffentlicher Bußen und öfteres Aufschieben der Absolution und reservirte sich die schlimmeren Vergehen. Allsonntäglich sollte nach dem Offertorium eine Predigt gehalten werden, und zwar herzlich und einfach, am Nachmittage dem Volke etwas aus der heiligen Schrift vorgelesen und erklärt werden; für die Kinder aber sollte nach Tisch eine Art Christenlehre unter Zugrundlegung eines Katechismus (Dialogus) gehalten werden. Für die Advents- und Fastenzeit berief er, oft mit großen Kosten, die berühmtesten Prediger aus ganz Italien und veranlaßte auch die Klöster, die besten Kräfte aus ihren Orden heranzuziehen. Gegen die Mißbräuche unter dem Clerus ging er energisch vor, unterwarf die Mönchs- und Nonnenklöster einer eingehenden Reform und traf Anordnungen für würdige Feier des Gottesdienstes und Spendung der Sacramente, sowie für Gründung und Beaufsichtigung von Volksschulen. Das Volk verpflichtete er zum Besuche des Pfarrgottesdienstes und zur Anhörung der Predigt, beschränkte den Gottesdienst an den Nebenkirchen und verbot den Mönchen den Eingriff in die Rechte und die Thätigkeit der Pfarrer. Große Sorgfalt und Vorsicht ließ Giberti walten bei Besetzung der Pfründen; persönliche Rücksichten kannte er nicht, und nur die Bedürfnisse der Gemeinden

waren ihm maßgebend. So lange er in Verona nicht geeignete Priester genug vorfand, ließ er solche aus ganz Italien kommen, gab sich aber Mühe, für das Priesterthum vor Allem tüchtige Einheimische zu gewinnen, die er dann in ihren Studien auch förderte und unterstützte. — Bei seiner Reformthätigkeit hatte er oft große Schwierigkeiten zu überwinden. Gegen das Gebot der Residenz beriefen sich viele auf apostolische Schreiben, die ihnen die Leitung mehrerer Kirchen übertrugen. Giberti setzte beim Papste die Aufhebung solcher Vergünstigungen durch. Ein großes Hinderniß waren die vielfachen Exemtionen nicht nur der Klöster, sondern selbst der Säcularpriester; so gab es in Verona fünf oder sechs besondere Jurisdictionsverhältnisse. Da erwirkte sich Giberti von Clemens VII. ein Breve (23. Mai 1525), durch welches ihm die volle Jurisdiction auch über die Exemten zugesprochen wurde; später ernannte ihn sogar der Papst zu seinem Legatus a latere für die Stadt und Diöcese Verona (ebenso 1536 Paul III.) und löste gleichzeitig das Abhängigkeitsverhältniß seines Capitels zu Aquileja. So gelang es dem Bischof zuletzt, selbst den energischen Widerstand dieser Corporation gegen alle seine Reformen zu brechen und das Capitel zu reformiren. Das hauptsächlichste Mittel zur Durchführung der Reformen waren für Giberti die jährlichen, äußerst genauen und gewissenhaften Visitationen. Ungefähr alle drei bis vier Jahre besuchte er die einzelnen Kirchen, stellte Mißbräuche und Aergernisse ab und legte Feindschaften bei. — Im J. 1534 hielt er eine Diöcesansynode ab; sehr häufig entbot er auch die Pfarrer zu Conferenzen in sein Haus. Dazu bediente er sich der Beihilfe tüchtiger und gelehrter Männer (Fumani, Crispoldi u. a.), die er als Familiaren bei sich behielt. Durch sie ließ er das Ordinarium missae in's Italienische übertragen, um eine Gleichförmigkeit im Ritus der heiligen Messe zu erzielen, und andere Instructionen verfassen (Indiculus der Materien, über welche gepredigt werden sollte, alljährlich eine Tabula Sanctorum, d. i. ein Calendarium für die Persolvirung des Officiums). Tullio Crispoldi, einst Mitglied des Oratoriums in Rom, arbeitete ein Interrogatorium puerorum oder Dialogus, d. i. einen Katechismus aus, eine (1539 gedruckte) Schrift De moribus ac votis Monialium, ferner Liber acolythorum und Liber catechumenorum, endlich eine Istituzione de' Sacerdoti, die aber erst 1568 im Druck erschien. Der Generalvicar Lodovico Braini veröffentlichte auf Giberti's Veranlassung ein Schriftchen De vi excommunicationis, um der damaligen Geringschätzung der kirchlichen Censuren entgegenzuarbeiten; dann erschien eine Forma Jubilaei, d. i. eine Anweisung zur rechten Benutzung des Jubiläums. Giberti befahl ferner den Pfarrern die Anschaffung für die Seelenleitung nützlicher Bücher, so der Tabula religionis christianae, Praxis christiana und eines italienischen Auszuges aus der Summa Antonini, den er neu auflegen ließ. Auch besorgte er zwei neue Editionen der Synodus Coloniensis von 1536 und befahl die Anschaffung derselben für die Kirchen. Er selbst erließ Constitutiones Monialium (1539 gedruckt), Capitula Societatis charitatis, Constitutiones pro Capellanis ecclesiae cathedralis, verschiedene Monitiones generales, Memorialia und Pastoralschreiben. Im J. 1542 sandte er eine Sammlung seiner bisherigen Reformedicte zur Bestätigung an Paul III., die ihm auch unter lobender Anerkennung seiner bisherigen Wirksamkeit gegeben wurde (edirt Verona 1542, Venedig 1563, Verona 1589 durch Bischof Cardinal Valerius Augustinus). Von Anfang an bediente sich Giberti auch der Unterstützung der ihm befreundeten Theatiner in Venedig, besonders Caraffa's. Im J. 1528 bemühte er sich um Gründung einer Niederlassung der Theatiner in Verona und wies ihnen ein Haus nebst Kirche an; allein Alles scheiterte an dem Widerstande der mit dem Bischof zerfallenen Bürgerschaft, so daß die Ordensleute nach kaum einjähriger Wirksamkeit nach Venedig zurückkehrten. Noch einmal erneuerte er denselben Versuch 1541, aber wieder ohne bleibenden Erfolg. Im J. 1535 zog er auch die Kapuziner nach Verona. Der persönliche und briefliche Verkehr mit den bedeutendsten Trägern des reformatorischen Geistes jener Zeit gab ihm immer neue Anregung und belebte seinen Eifer. Gegen Unverbesserlichkeit und Bosheit rief Giberti auch mehr als einmal den weltlichen Arm an und fand bei den Stadtbehörden Verona's wie bei der Republik Venedig kräftige Unterstützung; ebenso wandte er sich nie vergebens an Clemens VII. und Paul III. Weise war es, daß er auch die Laien für die kirchlichen Interessen zu gewinnen wußte. So gründete er 1539, um dem überhandnehmenden Bettel und den daraus erwachsenden socialen und sittlichen Folgen zu steuern, besonders unter thätiger Mitwirkung des Stadtprätors Aloysius Contarini, eine wohl organisirte Genossenschaft von Geistlichen und Laien, welche die Verpflichtung übernahmen, Arme, Kranke, sittlich Gefährdete aufzusuchen und dem Vorstande anzuzeigen, der ihnen dann durch Unterbringung in Hospitälern, Arbeitsanweisung, Almosenspende u. dgl. leibliche wie geistige Hilfe angedeihen ließ. Selbst auf dem Lande suchte er ähnliche Vereine im Kleinen zu gründen. Früher schon (1531) erweiterte er mit Unterstützung seines Freundes Lodovico Canossa, der ihm von Rom nach Verona gefolgt war, ein schon seit 1515 im Bau begriffenes Xenodochium misericordiae für arme Kranke und Waisenkinder, denen er Erziehung und Unterricht geben ließ. Auch wies er Frauen und Mädchen, welche bisher ein sittenloses Leben geführt hatten und Besserung gelobten, Häuser an und stellte sie unter Aufsicht und feste Regel.

Unter solchen rastlosen Bemühungen änderten sich die früher so traurigen Verhältnisse rasch zum

Bessern, und Verona galt bald als eine Musterdiöcese, aus der andere Bischöfe gern ihre Priester bezogen. Die Zeitgenossen spenden Giberti ausgiebiges Lob; nicht wenige Bischöfe fühlten sich durch sein Beispiel angespornt, in ähnlicher Weise ihre Diöcesen zu reformiren, und ließen sich zu diesem Zweck die Constitutionen Giberti's kommen. So that selbst Caraffa, als er die Leitung seiner frühern Diöcese Chieti wieder übernahm, dann Franz Caraffa, Erzbischof von Neapel, Hieronymus Vida, Bischof von Alba. Den Cardinal von Mantua unterstützte Giberti mit Rath und That bei der Reform seiner Diöcese, „addens calcaria sponte currenti" (Greg. Cortesii Opp. II, 137). Mit Recht kann man sagen, daß die vom fünften Lateranconcil begonnene und von den nächsten Päpsten geförderte Reform der Kirche vor dem Concil von Trient gerade durch Giberti in Fluß gekommen ist. In der Vorrede zu der Ausgabe der Gibertinischen Constitutionen von 1563 bemerkt der damalige Bischof von Verona, Cardinal Augustinus Valerius, nicht nur, daß viele Bischöfe jene Constitutionen zum Muster für ihre Verordnungen genommen, sondern daß das Concil von Trient selbst einige jener Bestimmungen fast Wort für Wort einfach acceptirt habe. Erwähnenswerth ist endlich noch, wie auch der hl. Karl Borromeo sich bei der Durchführung der tridentinischen Reformdecrete in Allem Giberti zum Vorbild nahm. Bevor er sich selbst nach Mailand begeben konnte, erbat er sich von Valerius einen in der Schule Giberti's herangezogenen Priester als Generalvicar und erhielt Nic. Ormaneti, einen frühern Vertrauten Giberti's, der schon Reg. Pole nach England begleitet und ihm bei der Reconciliation jenes Landes und der Erneuerung der Kirchendisciplin geholfen hatte, nun aber wieder in Verona lebte. Karl Borromeo kam dann selbst nach Verona und erkundigte sich bei älteren Priestern über die Lebensweise, Grundsätze und Amtsführung Giberti's; auch zog er viele Priester aus der Veroneser Diöcese nach Mailand. Er las nicht nur eifrig die Schriften Giberti's, sondern verschaffte sich auch dessen Bildniß und hängte es neben dem des hl. Ambrosius und des Cardinals Fisher von Rochester in seinem Wohnzimmer auf. So verbreitete sich von der Stätte der Wirksamkeit dieses Musterbischofs aus reicher Segen nach allen Richtungen. — Von Jugend auf hatte Giberti auch die Studien geliebt und deren Pflege selbst inmitten seiner kirchlich-politischen Thätigkeit an der Curie nicht unterlassen. In Verona nahm sie der vielbeschäftigte Bischof mit neuem Eifer wieder auf; namentlich legte er sich, wie so viele seiner Zeitgenossen, auf das Studium der heiligen Schrift im Urtext und der Väter, mit Umgehung der abgeleiteten Quelle der spätern scholastischen Wissenschaft. Von dorther schöpfte er auch seine Begeisterung für die Wiedererneuerung der alten Disciplin. Wie in Rom, so hatte er auch in Verona in seinem Hause eine Akademie, wozu Lodovico Canossa, Ab. Fumani, Joh. Campensis, früher Professor der hebräischen Sprache in Löwen, M. Antonius Flaminius, Galeazzo Florimonti, Crispoldi, Fracastoro u. A. gehörten. Mit Unterstützung dieser Männer veranstaltete er, weil zu Verona damals hauptsächlich die griechischen Studien blühten, die Herausgabe griechischer Väter; zu diesem Zwecke errichtete er eine eigene Typographie, in welcher, was damals selten war, auch griechische Buchstaben gegossen wurden. Zuerst erschienen auf seine Kosten die noch ungedruckten Commentare des hl. Chrysostomus zu den Briefen des hl. Paulus (3 voll. 1529); dann S. Joh. Damasceni De fide orthodoxa (1531); die Commentarii Oecumenii in Acta Apost. et in omnes Pauli aliasque epist. cath. necnon Arethae in Apoc. (1532). Selbst in Griechenland fanden diese Editionen Beifall, und Sadolet forderte Giberti zu neuen Arbeiten auf. Außerdem ließ er andere griechische Schriftsteller in's Lateinische übertragen; so durch Ph. Saulius die Psalmenerklärung des Euthymius Zigabenus (1530), durch Bern. Donatus die Demonstratio Evang. des Eusebius (1536), durch Ab. Fumani die ascetischen Schriften des hl. Basilius (Lyon 1540). Endlich arbeitete Giberti auch an der Uebersetzung hebräischer Schriften in's Lateinische, wobei ihm Joh. Campensis und ein jüdischer Arzt Jacob Mantino behilflich waren. Für seine classische wie theologische Bildung legen Zeugniß ab seine vielen in verschiedenen Sammlungen (Manutius, Porcacchi, Zuchi, Atanagi und Ruscelli) enthaltenen lateinischen und italienischen Briefe. — Giberti starb am 30. December 1543 nach kurzer, mit großer Ergebung getragener Krankheit. Auf dem Sterbebette empfahl er dem Dogen von Venedig und Paul III. als seinen Nachfolger den venetianischen Patricier Petrus Contarini, dessen ausgezeichnete Thätigkeit im Dienste der Armen zu Venedig er kennen gelernt hatte. Sein Wunsch ging jedoch nicht in Erfüllung. Giberti's Tod erfüllte nicht nur Verona, sondern ganz Italien mit Trauer; Paul III. machte davon Mittheilung im Consistorium, als handele es sich um ein die ganze Kirche berührendes Ereigniß. Das Volk strömte in Schaaren zu seinem Leichenbegängniß und behandelte und ehrte die Ueberreste des Bischofs wie die Reliquien eines Heiligen. Ab. Fumani hielt ihm eine vortreffliche lateinische, Angelo Castiglione eine italienische Leichenrede. Francesco Zini verfaßte für Pole und dessen Begleiter vor der Abreise nach England die Schrift Boni pastoris exemplum ac specimen singulare ex Jo. Matth. Giberto Ep. expressum atque propositum. — (Vgl. Jo. Matth. Giberti Episcopi Veronensis Opera, Veronae 1733, edirt von Petrus und Hieronymus Ballerini, enthaltend eine Vita, eine Dissertatio de restituta ante Trid. Syn. per Jo. Matth. Gib. Ep. Ver. ecclesiastica disciplina, die Constitutiones, einen Appendix dazu von Aug. Valerius, Costituzioni per le Monache, Ca-

pitoli di regolazione fatta sopra le stesse, Monitiones generales, Capitoli della società della Carità, Edicta selecta, Lettere scelte, die genannte Schrift von Zini, die beiden Leichenreden und einige Testimonia über Giberti; Balan, Monum. reform. Luth., Ratisb. 1883, 204. 295; Idem, Monum. saec. XVI hist. illustr., Oenip. 1885, 307; F. Gualterio, Corrispond. segreta di Gian M. Giberti col Card. A. Trivulzio dell' anno 1527, Torino 1845; Dittrich, Giberti von Verona, im Hist. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. V, 1886, 1 ff.; Ders., G. Contarini, Braunsberg 1885.) [Dittrich.]

Giblitter, im A. T. (3 Kön. 5, 18. Ezech. 27, 9) die schiffsbaukundigen Bewohner der phönicischen Stadt Gebal, welche bei den Classikern den bekanntern Namen Byblos trug (s. Pauly, Real-Encyklopädie I, 2554).

Gichtel, Johann Georg, gehört zu den meistgenannten Schwärmern und Theosophen unter den Lutheranern. Er war 1638 zu Regensburg geboren, widmete sich der Jurisprudenz, wurde Procurator beim Reichskammergericht in Speier, kam im J. 1664 auf einer Reise mit dem holländischen Schwärmer Breckling, Prediger zu Zwolle, zusammen und ließ sich von diesem leicht für theosophische Excentricitäten gewinnen, da er schon von Jugend auf zu dergleichen Dingen geneigt war. Nach seiner Rückkehr fing er zuerst während eines Aufenthaltes zu Nürnberg über die Behauptung, daß man nur auf „Gott in uns" und nicht auf äußere Dinge achten dürfe, mit den dortigen Predigern einen Religionsstreit an, in dessen Folge er einige Wochen lang gefangen gesetzt wurde. Noch ärger war kurze Zeit später sein Conflict mit den lutherischen Predigern seiner Vaterstadt Regensburg, namentlich dem Superintendenten Ursinus, und da er durchaus nicht widerrief, wurde er nicht bloß verhaftet, sondern sogar seiner Güter beraubt und aus der Stadt verbannt. Er begab sich zu Breckling, der eben mit dem Consistorium zu Amsterdam in Streit war. Gichtel mischte sich in diesen Streit in einer solchen Weise, daß er zweimal verhaftet, in Zwolle an den Pranger gestellt und aus der Provinz Ober-Yssel verwiesen wurde. Er lebte nun zu Amsterdam größtentheils von Wohlthaten Anderer, denn er selbst trieb kein Geschäft als die Alchymie und überließ sich dafür ganz seinen Schwärmereien. Großen Einfluß übten dabei auf ihn die Schriften Jacob Böhme's (s. d. Art.), von welchen er (Amsterdam 1682) eine Ausgabe veranstaltete. Er hielt sie so hoch, daß er wiederholte erklärte, er brauche, da er diese Schriften habe, weder Bibel, noch Predigt, noch Sacramente. Er selbst, meinte er, sei von Gott zur Erleuchtung der Welt bestimmt und durch Wunder und Erscheinungen zu diesem Berufe eingeweiht worden; namentlich habe er die Feuertaufe empfangen, da seine Seele fünf Tage nach einander, gleich einer flammenden Kugel zusammengerollt, in ein feuriges Meer getaucht worden sei. Auch sei die göttliche Sophia mit ihm vermählt und führe ihn in die tiefsten Geheimnisse ein. Insbesondere habe er den Auftrag, ein Melchisedekisches Priesterthum (vgl. Hebr. 7, 1—3) zu errichten, d. i. eine Gesellschaft, welche sich der Ehe enthalte, die Reinheit der Engel nachahme, aller Arbeit entsage und nur mit Gebet, Contemplation und Bußübungen sich beschäftige. Die Mitglieder dieser Gesellschaft, von der Nachahmung der Engel Engelsbrüder genannt, sollten durch ihre Gebete und Bußwerke nicht bloß für ihre früheren Sünden, sondern auch für die der übrigen Menschen Genüge thun; sie seien im Stande, den über der Welt ruhenden Zorn Gottes ganz auszutilgen und die göttliche Strafe aufzuheben. Gichtel starb zu Amsterdam im J. 1710 und hinterließ, ohne daß er eine eigentliche Secte hätte stiften wollen, Schüler und Anhänger in Holland und Deutschland (zu Nordhausen, Halle, Quedlinburg, Magdeburg, Berlin, Hamburg, Altona und an anderen Orten). Sie theilten sich in die vollkommenen oder Melchisedekischen Priester und in die fleischlichen, welche, wie die Auditores der Manichäer, für den Unterhalt der ersteren (der Electi) sorgen mußten. — Die Lehrbriefe Gichtels gab sein Schüler Ch. Arnold in drei Octavbänden (Bethulia 1710), vollständiger ein anderer Gichtelianer, Ueberfeld, in sieben Octavbänden (Leyden 1722) unter dem Titel Theosophia practica heraus. Ein neuer Abdruck davon wurde im J. 1768 zu Berlin veranstaltet. (Vgl. Reinbeck, Nachrichten von Gichtels Lebenslauf und Lehren, Berlin 1732; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II, 463; Harleß, Jacob Böhme und die Alchymisten, Berlin 1870.) [v. Hefele.]

Gieseler, Johann Karl Ludwig, protestantischer Kirchenhistoriker, stammte aus einer altlutherischen Predigerfamilie Westfalens und wurde am 3. März 1792 in Petershagen bei Minden geboren. Er vollendete seine Studien am Waisenhause zu Halle, wirkte dann als Lehrer an dieser Anstalt, wurde 1818 Director am Gymnasium zu Cleve, 1819 Professor der Theologie an der neuerrichteten Universität Bonn und folgte 1831 einem Rufe an die Universität Göttingen. Hier starb er am 8. Juli 1854. Seine Vorlesungen umfaßten Kirchengeschichte, Dogmatik und Dogmengeschichte. Sein theologischer Standpunkt läßt sich als historisch-kritischer Rationalismus bezeichnen. Hengstenberg machte ihm seine nahen Beziehungen zum vulgären Rationalismus und maurerischen Humanismus zum Vorwurfe. Sein Hauptwerk ist ein Lehrbuch der Kirchengeschichte (3 Bände in 8 Abtheilungen, Bonn 1823—1852, die ersten vier Abtheilungen in 4. Aufl. 1844—1848, die fünfte Abtheilung in 2. Aufl. 1849; aus seinem Nachlasse gab Redepenning noch einen vierten und fünften Band heraus [1854 und 1855], denen sich 1855 eine Dogmengeschichte als sechster Band anreihte). Gieseler will jedes Zeitalter durch seine eigenen Wortführer reden lassen und

gibt darum in den von ihm selbst veröffentlichten drei ersten Bänden zu einem äußerst kurzen Texte eine Fülle von Anmerkungen, welche lange Auszüge aus gleichzeitigen Auctoren enthalten. Die Literaturangabe ist reichhaltig und werthvoll, die Auswahl der Proben dagegen sehr tendenziös; in vielen Abschnitten ist sie geradezu Scandalgeschichte, wozu namentlich das Buch der Gebrüder Theiner über die erzwungene Ehelosigkeit der Geistlichen (Altenburg 1828) als Fundgrube diente. Als Vorstudien zum Hauptwerke erschienen viele Monographien, aus denen zu nennen sind: Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien in Tzschirners Analecten III. (auch Leipzig 1818); Ueber die Nazaräer und Ebioniten, ebd. IV; De Clementis Alex. et Origenis doctrina de corpore Christi, Gott. 1837. Mit Lücke gab er eine „Zeitschrift für gebildete Christen der evangelischen Kirche" (Elberfeld 1823 f., 4 Hefte) heraus. Seit 1828 gehörte Gieseler auch zu den Herausgebern der Theologischen Studien und Kritiken. Unter dem Namen Irenäus schrieb er: Ueber die kölnische Angelegenheit (Leipzig 1838). Ein Verzeichniß seiner Arbeiten gibt Oesterley, Gesch. der Universität Göttingen, ebd. 1838, 410 ff. (Vgl. Redepenning in der Einleitung zum fünften Band der Kirchengeschichte Gieselers.) [Streber.]

Giezi (גֵּיחֲזִי, LXX Γιεζί, Luther Gehasi), im A. T. der Diener des Propheten Elisäus; er ward für unredliche Habsucht durch seinen Herrn mit dem Aussatz gestraft, von welchem derselbe den syrischen Feldherrn Naaman eben befreit hatte (4 Kön. 5, 20 ff.).

Gigant, in den Uebersetzungen des A. T. einer der Ausdrücke aus der classischen Mythologie, womit analoge Begriffe der heiligen Schrift bezeichnet sind. Die Septuaginta hat dazu den Anfang gemacht, indem sie für das hebräische גִּבּוֹר Gen. 10, 9. 1 Par. 1, 10. Is. 3, 2; 49, 24. Ezech. 32, 21, für נְפִלִים Gen. 6, 4. Num. 13, 34, für עֲנָקִים Deut. 1, 28 und für רְפָאִים Gen. 14, 5. Jos. 12, 4; 13, 12. Job 26, 5. Spr. 21, 16 (Eccli. 16, 7. 1 Mach. 3, 3) das Wort γίγας enthält. Den hiernach in der Itala eingebürgerten Gebrauch hat der hl. Hieronymus beibehalten, so daß der Ausdruck auch in der Vulgata 22mal vorkommt. Unter demselben sind zuerst die gewaltthätigen Recken (נְפִלִים) verstanden, welche vor der Sintflut aus der Verbindung der Sethiten mit den Kainitinnen hervorgegangen waren (Gen. 6, 4. Weish. 14, 6. Eccli. 16, 8). Dieselben erscheinen später als Verdammte, so daß auch hierauf der Ausdruck Gigant angewendet wird (Job 26, 5. Spr. 21, 16. Is. 14, 9; antecipando Spr. 9, 18). Der Begriff des Riesenhaften, welcher mit diesen Persönlichkeiten verbunden war, fand auch auf die semitische Urbevölkerung von Palästina, die Enacim (s. d. Art.), Anwendung, so daß diese gleichfalls in der Vulgata Giganten (רְפָאִים) heißen (Deut. 2, 20; 3, 11. 13); zu ihnen gehörten als Abkömmlinge die vereinzelten Riesengestalten, welche später in der Königsgeschichte auftreten, und tragen demnach die nämliche Bezeichnung (2 Sam. 21, 18; 23, 13. Eccli. 47, 4. Bar. 3, 26). Verallgemeinert erscheint dann das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung für Bedrücker, insbesondere des Volkes Israel (Is. 26, 14. 19), und im weitesten Sinne dient es zum Vergleich mit etwas Großartigem oder Furchtbarem überhaupt (Deut. 2, 10. Judith 16, 8. Job 16, 15. Ps. 18, 6; 32, 16. 1 Mach. 3, 3). [Kaulen.]

Gihon, Gehon (גִּיחוֹן, Γηῶν), im A. T. nach der appellativen Bedeutung („Sprudel") 1. ein Flußname, und zwar a. (גִּיחוֹן) Bezeichnung eines der vier Flüsse, welche aus dem Strom in Eden geworden sind, nach der beigegebenen Beschreibung der Araxes oder Aras (s. d. Art. Paradies) (Gen. 2, 13); b. (Γηῶν) Name eines im Sommer hochflutenden Stromes (Eccli. 24, 27), nach dem Sprachgebrauch der LXX (Jer. 2, 18) der Nil (vgl. Jos. Antiq. 1, 1, 3). — 2. Name einer Quelle im Westen von Jerusalem, vor dem heutigen Jafathor (3 Kön. 1, 33. 38. 45. 2 Par. 33, 14). Dieselbe bildete zwei Teiche, von denen der obere „am Wege nach dem Walkerfeld" 4 Kön. 18, 17. Is. 36, 2, der untere Is. 22, 9 genannt ist. Jener heißt heute Birket Mamilla, dieser Birket-es-Sultan. Die Stelle an dem obern Teich bot einen passenden Ausgangspunkt zu einem feierlichen Einzug in Jerusalem, so daß dort nach 3 Kön. 1, 33 Salomons Salbung zum Könige vorgenommen wurde. Aus demselben führte eine Wasserleitung nach Jerusalem, welche bei Belagerungen von unberechenbarer Wichtigkeit war, so daß sich hieraus Achabs Anwesenheit daselbst Is. 7, 3 erklärt; Ezechias ließ dieselbe verschütten und dafür eine unterirdische anlegen (2 Par. 32, 4. 30), welche jetzt wieder aufgefunden ist. (Vgl. Robinson, Palästina II, 129. 164; Biblische Forschungen 317; Bädeker-Socins Handbuch 241. 245.) [Kaulen.]

Gilbert (Gillebert, Gislebert) heißen viele als kirchliche Schriftsteller bekannten Personen. 1. Gilbert Cognatus (Cousin), Humanist aus Nozerai in der Franche-Comté, war Canonicus in seiner Vaterstadt und leitete eine Studienanstalt mit Erziehungsinstitut. Von seinen Schriften philologischen, historischen und erbaulichen Inhaltes erschien eine Gesammtausgabe 1561—1562 zu Basel in drei Foliobänden. Später kam er in den Verdacht des Calvinismus und starb im Gefängnisse zu Besançon 1567. (Vgl. Jöcher, Gel.-Lex. unter Cousin; Nicéron, Mémoires XXIV, 45 ss.; S. J. Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern X, 48 ff.)

2. Gillebert (Gislebert) Crispin, O. S. Ben., Abt zu Westminster (1084—1117), von edler Abkunft, feiner Bildung und hoher Gelehrsamkeit, Freund des hl. Anselm von Canterbury, war ein vielseitiger Schriftsteller. (Vgl. Fabricius-Mansi [ed. Florent. 1858] III, 54;

Opp. S. Anselmi, ed. Gerberon, in App.; Opp. Lanfranci ad calcem.)

3. Gilbert Foliot, O. S. B., Bischof von London, stammte aus der edlen Familie der Foliot, welche mit Wilhelm dem Eroberer nach England zog, und wurde von Jugend auf im Kloster Clugny zur Frömmigkeit und Wissenschaft herangebildet. Durch Vermittlung des Bischofs Robert Bathon von Hereford wählte man ihn 1139 zum Abte des reichen Doppelklosters St. Peter in Gloucester (vgl. Dodsworth, Monast. Anglic. 112 sq., wo einige Acte seiner äbtlichen Thätigkeit angegeben sind). Nach Roberts Tod wurde er 1148 selbst Bischof von Hereford, erhielt aber 1163 das wichtige Bisthum London, dem er bis zu seinem eigenen Tode (18. Februar 1188) kräftig vorstand. Die sehr interessanten Briefe, welche er in diesen drei Kirchenämtern an Weltliche und Geistliche bis zum Papste hinauf schrieb, und welche uns ein großartiges Bild seiner Kenntnisse und Gewandtheit geben, hat erst 1845 der anglicanische Presbyter Giles (London und Oxford) vollständiger herausgegeben (auch abgedr. bei Migne, PP. lat. CXC, 745 sq. nebst Briefen an ihn). Gilbert bekundet überall tiefe Frömmigkeit, kirchlichen Sinn und Anhänglichkeit an den Papst; gleichwohl ließ er sich durch weltkluge Ansichten verleiten, in dem Streite zwischen Thomas Becket und König Heinrich II. vielleicht zu sehr dem letzteren beizupflichten und ersterem sogar (Ep. 195) mehr Mäßigung anzurathen. Aber er war weit entfernt, dem kirchlichen Rechte etwas zu vergeben, und gegentheilige Anklagen, welche nach Rom gegangen waren, weist er (Ep. 154) mit Entschiedenheit als Verleumdung zurück. Man hat ihn von Seiten der Heterodoxie fast wie einen Vorläufer der sog. Reformation in England gepriesen, aber ganz mit Unrecht. Er dürfte es verdienen, eine ausführlichere, objectiv richtige Darstellung seiner Thätigkeit zu erhalten, wozu jetzt Stoff genug vorhanden ist. — Von seinen übrigen Schriften hat Patricius Junius (London 1638) eine Expositio in Cantica cant. herausgegeben (auch abgedruckt bei Migne, PP. lat. CCII, 1147 sq.); seine (9) Homilien, zu denen Ep. 329 (bei Giles) die Einleitung gibt, scheinen verloren zu sein. Die oben genannte Expos. in Cant. ist seinem Freunde Robert von Melun dedicirt, welcher 1163 nach ihm den bischöflichen Stuhl von Hereford bestieg. Dessen Nachfolger wurde 1174 auf Gilberts Betreiben sein Neffe Robert Foliot, welchem ein Auszug aus der Chronik des Marian Scotus, Predigten über die Sacramente und ein Buch über die Sacramente des A. und N. T. zugeschrieben werden. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. II, 581; III, 54, wo jedoch stets irrig behauptet wird, Gilbert sei Augustiner und Abt zu Leicester gewesen; Scriptores rer. Gall. XIII—XVII passim. In den Diplomen des Königs erscheint er vielfach als Zeuge.)

4. Gilbert der Große oder der Theologe, ein Cistercienser aus England, sehr gelehrt in kirchlichen und weltlichen Wissenschaften, wurde der achte Generalabt von Cisteaux und starb 1280 zu Toulouse. Ueber seine Schriften s. Fabricius-Mansi III, 55.

5. Gillebert (Gilbert) von Hoiland, Cistercienserabt. Unter dem gleichen Breitengrade mit dem festländischen Holland liegt auf der britischen Insel in der Diöcese und Grafschaft Lincoln die kleine inselartige Landschaft Hoiland (Holland). Dort stiftete 1135 der edle Robert Gresley ein Benedictinerkloster St. Mariä in Swinsheb (Swinesheved), zu dem auch Stephan von Hoiland Vieles beitrug (Dodsworth, Mon. Angl. I, 773). Sein Sohn oder nächster Verwandter Gillebert scheint in der Schule des hl. Bernhard aufgewachsen zu sein, wurde in Swinsheb Abt und führte 1147 die Cistercienser-Observanz ein. Das Kloster blühte in bester Zucht herrlich auf, und auch ein streng geordnetes Frauenkloster wurde unter Gilleberts Leitung gestellt. Gillebert ward mehrfach gebeten, die vom hl. Bernhard nicht beendete Auslegung des hohen Liedes fortzusetzen. Er muß also für besonders geeignet dazu erachtet worden sein; so schrieb er denn 48 Reden, welche er auch theils in seinem Kloster, theils im Nonnenconvente vortrug. In der 41. Rede erwähnt er den soeben angemeldeten Tod des sel. Abtes Aelred (gest 1166). Nachdem er noch andere ascetische Abhandlungen und Briefe verfaßt hatte, scheint er auf sein Amt resignirt zu haben; er starb (als quondam abbas) im Kloster l'Arrivours (Riparium, Diöcese Troyes) im Jahre 1172. Hiernach ist die Angabe bei Janauschek (Orig. Cist. I, 102) zu präcisiren. Die erhaltenen Werke Gilleberts sind besonders gut edirt von Mabillon, Opp. S. Bern. V, abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXXXIV, 9—298. (Vgl. Fabr.-Mansi, Bibl. lat. III, 54 sq.)

6. Gillebert (Gislebert) von London, genannt universalis, ein geborener Engländer (oder Bretone?), verlebte seine besten Jahre in Frankreich, war Diacon und Canonicus zu Auxerre, Canonicus zu Lyon, Lehrer und Schulvorstand an vielen Orten, wie es scheint, auch zu Reims, überaus gelehrt in göttlichen und menschlichen Wissenschaften (daher sein Name), wie auch der hl. Bernhard (Ep. 26, ed. Mab.) anerkennt, und ein besonders berühmter Ausleger der heiligen Schrift (glossator eximius vet. et nov. Test.). In hohem Alter wurde er noch (1128) Bischof zu London, starb jedoch schon 1134 mit Hinterlassung eines großen Reichthums, da er äußerst sparsam lebte und nichts weggab. Aus letzterem Grunde galt er sonst für geizig; der hl. Bernhard aber schreibt wohlwollend sein Verfahren der Liebe zur Armut zu. Nach Auxerre machte er gleichwohl große Geschenke. Von seinen vielen exegetischen Schriften scheint nichts veröffentlicht zu sein. Irrig wird er öfter mit dem spätern Londoner Bischof Gilbert Foliot (s. oben) verwechselt. (Vgl. Mab. zu Ep. 26 S. Bern.;

Fabricius-Mansi, Bibl. lat. III, 55; Scriptores Rer. Gall. XII, 414; XIII, 75; XIV, 120. 266 u. ö.) [Braunmüller O. S. B.]

7. Gilbert de la Porrée (Porretanus), geb. zu Poitiers (daher Pictaviensis), studirte zuerst Philosophie unter Hilarius von Poitiers und Bernhard von Chartres, dann Theologie unter Anselm und Radulf (Raoul) von Laon, lehrte hierauf selbst zuerst in Chartres, dann in Paris und endlich in Poitiers und ward in letzterer Stadt Canonicus und 1141 Bischof, ohne jedoch seine philosophisch-theologischen Vorträge auszusetzen. Als Dialektiker berühmt, darum auch Peripateticus genannt, erschien er den einer mehr praktischen und mystischen Richtung ergebenen Gegnern scholastischer Grübeleien hauptsächlich wegen einer unvorsichtigen Anwendung aristotelischer Grundbegriffe auf die christliche Trinitätslehre verdächtig; darum nannte später der Prior Walther von St. Victor ihn, Abälard, Petrus Lombardus und dessen Schüler Peter von Poitiers „die vier Labyrinthe des Frankenreiches". Als erste Ankläger erhoben sich gegen ihn seine zwei Archidiacone Arnold und Caron und riefen den eben auf der Reise nach Frankreich begriffenen, in Siena weilenden Papst Eugen III., Schüler des hl. Bernhard, 1146 zum Einschreiten auf. In Auxerre erneuerten sie ihre Anklage, nachdem sie den hl. Bernhard, durch dessen Einfluß vor Kurzem auch Abälard zum Widerrufe genöthigt worden war, auf ihre Seite gebracht hatten; Eugen aber beschied sie nach Paris. Auch hier jedoch kam die Sache zu keiner Entscheidung, denn Gilbert hatte ebenfalls seine Anhänger, und insbesonders scheinen die italienischen Cardinäle ihm günstig gewesen zu sein. Auch konnte es ihm nicht schwer werden, zu zeigen, daß man viele seiner Lehren mißverstanden und durch Consequenzmacherei entstellt hatte, sowie daß in seinen Schriften zum Theil gerade das Gegentheil von dem zu lesen sei, was man ihm zur Last legte. Im folgenden Jahre (1148) kam die Sache auf der Synode von Reims nochmals zur Verhandlung, und besonders der hl. Bernhard drängte hier zur Entscheidung. Nach langem Disput und glücklicher Beilegung eines dazwischen getretenen Competenzstreites zwischen den Cardinälen und den französischen Prälaten verglich man sich; Gilbert erklärte sich bereit zur Correctur der anstößigen Sätze, beschwur ein ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß und durfte ruhig auf seinen Bischofssitz zurückkehren. Er starb 1154. — Von Gilberts Schriften sind noch erhalten die De sex principiis und die Commentare zu den dem Boethius zugeschriebenen Abhandlungen De Trinitate; De praedicatione trium personarum, quomodo substantiae bonae sunt, und De duabus naturis et una persona Christi.

Die Schrift De sex principiis, eine kurze Erörterung über die von Aristoteles selbst unerörtert gelassenen letzten sechs Kategorien, ist in der Folgezeit besonders durch Albertus Magnus, der dieselbe ebenso wie die aristotelischen Schriften selbst commentirte, zu (unverdientem) Ansehen gelangt. (Prantl nennt sie in seiner Geschichte der Logik „ein klägliches Machwerk".) — Aus den erwähnten Commentaren zu Boethius mag zum Verständniß der Gilbert zur Last gelegten Irrthümer nur hervorgehoben werden, daß er nicht bloß bei allen körperlichen Dingen Materie und Form, sondern bei allem, was ist (entsprechend dem logischen Unterschied von Subject und Prädicat), das, was ist, und das, wodurch es (formaliter) das ist, was es ist, unterschied, also das quod est oder das subsistens und das quo est oder die subsistentia; eine Unterscheidung, welche auch bei Albert und Thomas eine große Rolle spielt, und welche einerseits der aristotelischen Unterscheidung von erster und zweiter Substanz, anderseits der von Wesen und Wesenheit (ens und essentia) parallel läuft. Das, wodurch ein Seiendes das ist, was es ist, ist seine (entweder accidentelle oder substanzielle, allgemeine oder auch individuelle) Form. Demnach ist also nicht bloß z. B. alles Warme warm durch die ihm zukommende (substanzielle oder accidentelle) Wärme, sondern es ist auch z. B. Plato einerseits durch die (allgemeine Form der) humanitas Mensch, anderseits durch die (individuelle Form der) Platonitas Plato. Auf Gott angewendet, glaubte Gilbert, obgleich er sonst wohl auch die Theologie von den logischen Regeln exemt sein läßt, gerade durch diese Unterscheidung die Möglichkeit einer Dreiheit von Personen in der Einheit des göttlichen Wesens erklären zu können. Wenn nämlich schon Augustinus gesagt hatte non eo pater, quo filius etc., so glaubte auch Gilbert sagen zu sollen, Gott der Vater sei non eo Deus, quo pater, sondern Gott sei er durch die (allen drei Personen gemeinsame) Form der Gottheit (divinitate), Vater aber durch die (eigenthümliche Form der) Vaterschaft (paternitate). War nun aber auf diese Weise einerseits die Gottheit, als die gemeinsame Form, wodurch jede Person Gott ist, von den Personen als solchen, anderseits aber die Vaterschaft &c., wodurch Gott Vater &c. ist, von der Gottheit unterschieden, so hielt Gilbert es doch von seinem realistischen Standpunkte aus für ganz consequent, auch die Gottheit (als Form, substantia, qua est) von dem, was durch dieselbe ist, d. h. von dem (übrigens auch nach Gilbert nicht außer, sondern nur in den drei Personen) subsistirenden Gott selbst (als der substantia, quae est), und ebenso dann auch die Vaterschaft &c. von dem subsistirenden Vater &c. selbst zu unterscheiden. Eben darin lag sein Fehler, weil er nicht einsah, daß in Gott, sowohl in Bezug auf die göttliche Substanz als die göttlichen Personen, das quod est und das quo est schlechthin identisch ist, und daß, wie Gott Gott ist durch sich selbst, so auch der Vater Vater ist durch sich selbst, obwohl er natürlich nicht dadurch Vater ist, daß er Gott ist, und nicht dadurch Gott, daß er Vater ist. Den rein logischen Unterschied zwischen Gott und Gottheit, Vater und Vaterschaft hielt er, wenn auch sicher nicht für einen realen

(von Sache und Sache), doch jedenfalls für einen objectiven (von Sache und Form). Durchaus unbegründet ist übrigens der Vorwurf, den der hl. Bernhard gleichsam als eine Consequenz erhebt, als habe Gilbert auch alle göttlichen Eigenschaften als ebenso viele besondere Formen, wodurch Gott gütig, gerecht rc. sei, von der einen und einfachen Wesenheit unterschieden, da Gilbert ausdrücklich das Gegentheil lehrt und daher auch sagt: eo justus, quo Deus. Als die ihm zu Reims vorgehaltenen Irrthümer bezeichnet Otto von Freising, übrigens ein Anhänger Gilberts, folgende Punkte: 1. Quod assereret, divinam essentiam non esse Deum; 2. Quod proprietates personarum non essent ipsae personae; 3. Quod theologicae personae in nulla praedicarentur propositione (d. h. daß man z. B. nicht sagen dürfe, Gott sei der Vater); 4. Quod divina natura non esset incarnata (sondern nur eine göttliche Person); 5. Quod meritum humanum attenuando, nullum mereri diceret praeter Christum; 6. Quod ecclesiae sacramenta evacuando diceret nullum baptizari nisi salvandum. Die beiden letzten Punkte wurden jedoch nicht weiter berücksichtigt. — Die Schrift De sex principiis ist abgedruckt in den Werken des hl. Albertus (Migne, PP. lat. CLXXXVII, 1257 sq.), die Commentare zu Boethius bei diesem (Migne LXIV). (Vgl. Ceillier, Hist. génér., 2e éd., XIV, 342 ss.; Nat. Alexander, Hist. eccl., Bingii 1788, XIII, 168 sq.; Otto Frising., De gestis Friderici I., cap. 46. 50—56; Prantl, Gesch. der Logik II, 215.) [Hayd.]

8. Gilbert, der hl., von Simpringham (Sempingham), Ordensstifter, wurde um 1083 zu Simpringham in England aus einer normännischen Adelsfamilie geboren, erhielt in der Heimat eine fromme Erziehung und in Frankreich seine wissenschaftliche Ausbildung. Nach seiner Rückkehr unterrichtete er die Jugend und hielt bei derselben streng auf reine Sitten. Sein Eifer für die Seelen wuchs, als er zum Priester geweiht war. Sieben Jungfrauen schloß er 1141, um sie vor Verderben zu bewahren, auf seinem väterlichen Erbgute zu Simpringham in Zellen ein und gab ihnen für die äußeren Dienste Laienschwestern bei; für diesen weiblichen Convent schrieb er die Regel des hl. Benedict vor und wollte ihn der Leitung der Cistercienser unterstellen. Dieses glückte ihm nicht; daher stiftete er eine Priestercongregation mit Laienbrüdern, welche er zur geistlichen und ökonomischen Pflege des weiblichen Ordens in einem von diesem Convente gesonderten Kloster unterbrachte, und gab dieser die Regel des hl. Augustin mit einer Beimischung der Cisterciensergebräuche. Die Stiftung wurde 1146 von Papst Eugen III. bestätigt und breitete sich bald weiter, fast immer in Doppelklöstern aus. Gilbert hatte dabei viel zu leiden einerseits von den Anhängern König Heinrichs II., weil er beschuldigt wurde, den Erzbischof Thomas Becket unterstützt zu haben, anderseits sogar von einigen seiner Laienbrüder, welche nach einem laxern Leben verlangten und ihn selbst bei dem Papste verleumderisch anklagten; aber er wurde glänzend gerechtfertigt. Bei seinem am 4. Februar 1189 erfolgten Tode zählte er in 13 Klöstern (darunter neun Doppelklöstern) 700 Religiosen und fast 1200 Nonnen und Laienschwestern. Simpringham galt als Haupt- und Mutterkloster, wo die jährlichen Generalcapitel gehalten wurden, denen auch die Priorinnen der Nonnen und Laienschwestern beiwohnen mußten. Der Orden hatte einen Magister generalis oder Großprior, strenge jährliche Visitationen, eine wohlgeordnete Administration durch Prioren und Procuratoren, eingehende Vorschriften, die auch im Ganzen gut beobachtet wurden. So erhielt er sich, von vielen Päpsten bestätigt und geschützt, ohne jedoch England namhaft zu überschreiten, blühend in 22 schönen Klöstern bis in die Zeiten Heinrichs VIII., in welchen er dem allgemeinen Klostersturme erlag. (Vgl. Dodsworth, Monast. Anglic. II, 696 sq., und Helyot II, c. 29, wo auch Abbildungen der Ordenstracht sich finden; Holsten-Brockie, Cod. regul. II, 466 sq., wo auch [wie bei Dodsworth] die Statuten enthalten sind; Bolland., Act. SS. 4. Febr.; Butler, Leben der Heiligen, 4. Febr.; Fabricius-Mansi III, 56.)

9. Gilbert (Gislebert), Propst zu St. Waldetrud in Bergen, Kanzler des Grafen Balduin von Hennegau und Flandern, schrieb vor 1170 eine Weltchronik, die nicht gedruckt zu sein scheint (Fabric.-Mansi III, 56).

10. Im 13. Jahrhundert lebten in Italien ein Gilbert, wahrscheinlich ein Dominicaner zu Rom, welcher ein Chronicon Pontificum et Imperatorum Romanorum verfaßte (Mon. Germ. SS. XXIV, 117); ein Gilbert Anglicus O. Pr. (Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 21. 24); ein Magister Gilbert, decretalium compilator (Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts I, 188 und Sitzungsbericht der Wiener Akad. phil.-hist. Klasse LXV, 603). [Braunmüller O. S. B.]

Gildas, der hl., mit dem Zunamen Sapiens, britischer Historiker, ist die eine Person, welche bald als Gildas Albanius, bald als Gildas Badonicus angeführt oder auch als dritte zu den unter beiden Namen gedachten Persönlichkeiten hinzugedacht wird. Gildas, mit dem Zunamen des Weisen schon von Beda, Alcuin und anderen alten Schriftstellern beehrt, wurde im Jahre der Schlacht bei Bath geboren, welche Beda aus Mißverständniß der Historie Gildas' (c. 26) in das Jahr 493 versetzt, während sie 516 stattfand. Er war ein Schüler des britischen Abtes Iltut, der hinwieder ein Schüler des hl. Germanus von Auxerre war, besuchte mehrere Schulen in Irland, machte verschiedene Reisen und Pilgerschaften und kehrte dann wieder nach Britannien zurück, verfaßte hier in der Einsamkeit mehrere kleine Schriften und starb in einem Alter von 54 Jahren (im Kloster Malmesbury?). Gildas war ein frommer und

gelehrter Mann, wie man nicht bloß aus den beiden ziemlich spät verfaßten Legenden über ihn (die eine bei Mabill. Acta SS. I, 138 und Bolland. Jan. II, 958; die andere bei San-Marte 116), sondern auch aus den Schriften ersehen kann, die von ihm verfaßt worden und auf uns gekommen sind. An der Spitze derselben steht sein Liber querulus de excidio Britanniae, auch Historia genannt, verfaßt um 560. Schon Polydor Virgilius hat diese Schrift 1525 zu London herausgegeben, ferner findet sie sich in C. Bertrami Britannicarum gentium historiae antiquae scriptores tres, Havniae 1758, aufgenommen, nachdem sie Gale in seinem Werke Scriptores historiae Britannicae etc., Oxon. 1691, sammt einer Epistel edirt hatte, welche gleichfalls Gildas zugeschrieben wird, und worin er seinen Jammer über die Verderbtheit seiner Zeit ausschüttet. Die beste Ausgabe besorgte Stevenson, London 1838, danach San-Marte (A. Schulz), Nennius und Gildas, Berlin 1844; zuletzt erschien das Werk in Haddan's and Stubb's Councils etc., Oxford 1869. In diesen Schriften entwirft Gildas ein trauriges Gemälde von den sittlichen und kirchlichen Zuständen seines Vaterlandes. Er klagt über tyrannische, raubsüchtige, ungerechte, meineidige, ehebrecherische Fürsten, wirft dem Clerus Unwissenheit, Simonie, Stolz und Unzucht vor und verschont auch die Lasterhaftigkeit des Volkes nicht. Dennoch ersieht man aus diesen Schriften Gildas', daß damals in Mitte des Sittenverderbnisses der katholische Glaube bei den Briten unangefochten bestand. Es ergibt sich dieß auch daraus, daß der scharfe Bußprediger lauter katholische Lehren und Uebungen, als von seinen Landsleuten anerkannt, berührt. So z. B. unterscheidet er genau zwischen Bischöfen, Priestern, Diaconen und anderen Kirchendienern, erwähnt der Binde- und Lösegewalt, der Buße als zweiten Brettes nach dem Schiffbruche, der Ordensgelübde 2c. Gewiß darf Gildas, bemerkt Lappenberg, den ausgezeichnetsten Männern seines Zeitalters beigezählt werden, da es seine Schriften unter allen ähnlichen allein auf die Nachkommen und unsere Tage gebracht hat. Wenn sein Stil auch gar schwulstreich ist, seine Auffassung an Caricatur grenzt, seine historische Darstellung unbestimmt und ohne Zeitrechnung ist, so ist er doch ein sehr lehrreicher Gewährsmann für eine Zeit, deren übrige Reliquien ohne ihn noch viel zweifelhafter und undeutlicher dastehen würden, als es jetzt der Fall ist. (Vgl. Boll. Jan. II, 953; San-Marte a. a. O. 95 ff.; Lappenberg, Gesch. von England I, S. XXXVIII und 135; Erstes Jahrhundert der Engl. Kirche, Passau 1849, 3—5; Hist. litt. de la France III, 280 s.) [Schröbl.]

Gill (Aegidius), Christoph, S. J., ein Portugiese, Professor der Theologie zu Coimbra und Evora, war zum Nachfolger auf der Lehrkanzel des großen Suarez bestimmt, als ein allzu früher Tod ihn am 7. Januar 1608 hinwegraffte. Er war ein Mann von außerordentlicher Sittenreinheit, klarem Verstand und sicherem Urtheil und war auf allen Gebieten des Wissens bewandert. In seiner Demuth scheute er sich nicht, im Bettlergewande das Brod zu erbetteln und mit den Bettlern zu essen; sein letztes Verlangen ging dahin, die Werke, welche er nur aus Gehorsam herausgegeben, den Flammen preiszugeben. Wie hoch Suarez ihn geschätzt, das zeigen die folgenden Worte: „Ich weiß nicht, warum man mich aus der Fremde nach Coimbra rief, da doch dieser große Mann (P. Gill) in Portugal ist." Von ihm erschienen: Commentationum theologicarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei LL. II, Lugd. 1610, Colon. 1610. 1619. 1641, ein höchst verdienstvolles Werk, in welchem insbesondere die Erkenntnißlehre in erschöpfender Weise dargestellt ist. (Vgl. Alegambe, Bibl. Script. S. J. 75; Hurter, Nomenclator lit. rer. theol. cath. I, 277.) [Kolb S. J.]

Gioberti, Vincenz, italienischer Philosoph, wurde am 5. April 1801 zu Turin geboren und 1825 Priester und Professor der Theologie in seiner Vaterstadt. Er war einer der eifrigsten Vertreter der liberalen Ideen, weßhalb er aus Sardinien verbannt wurde. Längere Zeit verweilte er in Belgien und benutzte diese Muße zu fortgesetzter schriftstellerischer Thätigkeit. An den Stürmen des Jahres 1848 hatte er vorzüglichen Antheil; namentlich regte sein Werk über den moralischen und bürgerlichen Primat der Italiener (Paris 1843) die Freiheits- und Unabhängigkeitsideen mächtig an. Damals war er der Abgott der Demagogen, erlangte ein Ministerportefeuille in Turin, ward aber bald von den Progressisten der extremen Richtung überflügelt und starb 1852 zu Paris. Seine politischen Schriften erschienen 1851 in 2 Bänden (Operette politiche di Vic. Gioberti). Seine Philosophie ist ein an deutsche Systeme sich anschließender pantheistischer Ontologismus (s. d. Art.), der von der unmittelbaren Anschauung des Absoluten ausgeht. Ausführlich widerlegt ist sie in der Civiltà cattolica (II. Ser. IV, 143 ss.; III. Ser. IV, 481 ss. 641 ss., V, 280 ss.). Sein Werk Il Gesuita moderno (Capolago 1847) ist eine mit vielen heftigen Declamationen und Excerpten aus Pascal angefüllte Diatribe gegen den Jesuitenorden; in theologischen Fragen huldigte er dem Rationalismus, einer Art von aufgeklärtem modernisirtem Katholicismus. Sein ganzes Wirken war destructiver Natur und verschaffte ihm eine traurige Berühmtheit in der Geschichte Italiens. Die Inquisition verbot 1852 seine sämmtlichen Werke. Eine Gesammtausgabe in 35 Octavbänden (Opere complete edite ed inedite) wurde 1877 in Neapel vollendet. (Vgl. Spaventa, La filosofia di Gioberti, 2 voll., Napoli 1864.) [Kerker.]

Giraldus von Cambrien, Archidiacon von Brecknock, gewählter Bischof von Menevia, fruchtbarer Schriftsteller, wurde 1147 bei Pembroke in Cambrien aus sehr vornehmem Geschlechte geboren, machte mit großem Erfolge seine Studien

zu Paris, wo er unter anderen Lehrern Petrus Comestor hörte, wurde um 1175 vom Erzbischof Richard von Canterbury als erzbischöflicher Legat für Wales aufgestellt und erhielt bald darauf das Archidiaconat Brecknock. Noch zählte er nicht volle 30 Jahre, als er schon von den Canonikern der Kirche Menevia (St. David) zum Bischof gewählt wurde; doch ward er von König Heinrich II. nicht angenommen. Er verfügte sich nun abermals zur Vervollkommnung seiner Studien nach Paris und betrieb jetzt, außer den schönen Wissenschaften und der Theologie, die Studien des weltlichen und des canonischen Rechtes. Bald feierte man ihn, wie er selbst in der interessanten Schrift De rebus a se gestis (einer fortlaufenden Apologie seiner Thaten) mit großer Selbstgefälligkeit erzählt, als den größten Rechtsgelehrten in Paris, staunte über seine rechtsgelehrten Disputationen und trug ihm die Professur der Decretalen an, die er jedoch abwies. Erst nach vier Jahren (1180) kehrte er wieder in seine Heimat zurück und erhielt von Bischof Peter von Menevia, der mit seinem Domcapitel zerfallen war, die Administration des Bisthums. Girald mußte jedoch sehen, daß der Bischof sein Capitel fortwährend uncanonisch und ungerecht behandle; daher legte er die Administration nieder und stellte sich auf die Seite des Capitels gegen den Bischof, brachte aber gleichwohl eine Aussöhnung zwischen den beiden Parteien zu Stande. Im J. 1184 bewirkte König Heinrich II., daß Girald, ganz im Widerspruch mit seiner Abneigung gegen die Curialisten und seiner Zuneigung zu den Studien, in seine Hofgeistlichkeit eintrat. In dieser Eigenschaft leistete er dem Könige gute und treue Dienste und wurde bei der Expedition nach Irland Heinrichs Sohne Johann als Leiter und Rath beigegeben, mußte aber leider die Erfahrung machen, daß seinen Rathschlägen keine Folge gegeben wurde, und nahm deßhalb auch die ihm angetragenen irischen Bisthümer nicht an. Im J. 1188 begleitete er den Erzbischof Balduin von Canterbury auf seiner Rundreise durch Wales und bewog durch seine feurigen Predigten eine Menge Waliser, das Kreuz zu nehmen; Girald selbst nahm es auch, ließ sich jedoch nach Heinrichs II. Tod durch den päpstlichen Legaten von der übernommenen Verpflichtung dispensiren. Nach Heinrichs Tod stellte König Richard I. Girald zum Legaten über Wales auf und gesellte ihn kurz nachher dem Reichskanzler Wilhelm Longchamp bei. Merkwürdig ist, daß Girald unter allen diesen vom Hofe ihm übertragenen und den Studien nicht förderlichen Geschäften bei nächtlicher Lampe und Stille die Feder zur Hand nahm und nicht unbedeutende Bücher schrieb. Longchamps Sturz gab ihn 1192 wieder ganz der Wissenschaft zurück. Er brachte jetzt zu Lincoln sieben Jahre ausschließlich mit Studien zu. Aus dieser Zurückgezogenheit riß ihn 1198 das Capitel zu Menevia, welches ihn bei Richard und dem Erzbischof von Canterbury zum Bischof von Menevia vorschlug, und ihn im folgenden Jahre mit Erlaubniß des Königs Johann ohne Land wirklich zum Bischof wählte. Da Johann später seine gegebene Einwilligung wieder zurückzog und ein anderer gewählt wurde, und da anderseits Girald in seinem und des Capitels und der Kirche von Menevia Interesse nach Rom zu Papst Innocenz III. reiste, um von ihm die bischöfliche Consecration und die Wiederaufweckung der Metropolitanwürde für Menevia zu erhalten, entspann sich zwischen ihm und dem Erzbischof und Primas von Canterbury ein mehrjähriger Rechtsstreit vor der päpstlichen Curie. Dieser endete in einem Theile damit, daß Innocenz 1203 eine neue Wahl für Menevia vorschrieb. Diese fiel auf Gaufred. Girald stand nun auch von der Verfolgung des andern Theils des Prozesses, die Metropolitanwürde der Kirche von Menevia betreffend, ab und resignirte auf das Archidiaconat. Obgleich schon hochbetagt, benutzte er doch die ihm zuletzt wieder gewordene Muße zu literarischen Arbeiten. Wann er starb, weiß man nicht genau. Ohne Zweifel war Girald ein mit großen Geistesgaben und mit außerordentlich vielen Kenntnissen geschmückter Mann, gelehrt wie Wenige, ein trefflicher Redner, ein interessanter Erzähler, ein genauer Beobachter, ein Schriftsteller mit leichtem und fließendem Stil, dessen zahlreiche Schriften über die britischen Zustände seiner Zeit große Einsicht gewähren. Schade, daß überall seine arge Eitelkeit hervorsticht, und Ruhe und Gelassenheit nicht in seinem Charakter lagen. Man wirft ihm auch Aberglauben vor, weil er viel von Gesichten und Träumen erzählt und mit großem Fleiße alles sammelte und in seine Werke aufnahm, was er von den Weissagungen Merlins auffinden konnte, allein es möchte ihm für Letzteres eher Dank als Tadel gebühren. Er verfaßte folgende Werke: 1) Topographia Hiberniae und 2) Expugnatio Hiberniae, zwei sehr interessante, die damaligen kirchlichen Zustände Irlands beleuchtende Schriften, 3) Itinerarium Cambriae, 4) Descriptio Cambriae und 5) Descriptio und Mappa Walliae, 6) Libri III de rebus a se gestis, sehr angenehm zu lesen, und verschiedene Briefe, 7) Leben und Legenden des hl. Galfried, Erzbischofs von York, des hl. Remigius von Lincoln, des heiligen Erzbischofs David von Menevia, des heiligen Königs Aethelbert von Essex, 8) De principis instructione distinctiones tres, worin viele Züge aus dem Leben des Königs Heinrich II. mitgetheilt werden, 9) Gemma Ecclesiastica, worin über die Sacramenta magis necessaria und über die honestas und continentia clericorum, überhaupt über die gesammte Theologie und Kirchendisciplin weitläufig abgehandelt ist, ein Buch, woran Papst Innocenz großen Gefallen fand, 10) De jure et statu Menevensis Ecclesiae distinctiones seu dialogi septem, 11) Symbolum Electorum, 12) Speculum Ecclesiae sive de monasticis ordinibus et ecclesiasticis religionibus, ein Buch, worin Girald, ein Gegner nicht zwar der Orden, aber der

Mönche seiner Zeit, dieselben schonungslos und leidenschaftlich kritisirt. Eine sorgfältige Ausgabe der Werke in 7 Bänden lieferten Brewer und Dimock in Rerum britannicarum medii aevi scriptores, Lond. 1861—1877. (Vgl. die Prolegg. daselbst.) [Schrödl.]

Girard, Johannes Baptista, Jesuit, hat für die Geschichte dadurch eine gewisse Bedeutung erlangt, daß er in einen traurigen Prozeß verwickelt wurde, den die Gegner der Jesuiten im 18. Jahrhundert gegen den Orden auszunutzen nicht unterließen. Er war geboren zu Dôle in der Franche-Comté um 1680, trat früh in die Gesellschaft Jesu ein, bekleidete nach Vollendung seiner Studien Stellen in verschiedenen Collegien und war später in der Seelsorge thätig. Von 1718—1728 wirkte er in der Stadt Aix in Südfrankreich, wo er als tüchtiger Prediger und Gewissensführer sich einen Namen erwarb. Im April des Jahres 1728 wurde er nach Toulon versetzt als Rector des Seminars zur Ausbildung der für die Marine bestimmten Geistlichen. Da der Ruf eines tüchtigen Beichtvaters ihm vorausging, so sammelten sich bald viele um seinen Beichtstuhl, insbesondere eine Gruppe von Frauenspersonen, die dem dritten Orden der Carmeliten angehörten und nach höherer Vollkommenheit strebten. Unter diesen war ein neunzehnjähriges Mädchen, Maria Katharina Cadière, aus einer Kaufmannsfamilie der Stadt. Ihre Mutter war Wittwe, und sie hatte drei Brüder, von denen der älteste verheiratet und der zweite Dominicaner war; der jüngste hatte sich ebenfalls dem geistlichen Stande gewidmet, war im genannten Seminar zu Toulon und empfing um jene Zeit die höheren Weihen. Katharina stand im Rufe besonderer Frömmigkeit und außerordentlicher Gnaden; es hieß, sie habe in hohem Grade die Gabe des Gebets. Auch zu P. Girard sprach sie bald von Visionen und Offenbarungen, was derselbe ruhig, wenngleich wohl zu leichtgläubig hinnahm; auch er sah sie als eine Person von vorzüglicher Frömmigkeit an. Ein Jahr verging, ohne daß sich etwas Besonderes ereignete. Im Juni 1729 indeß schien die Cadière, nachdem sie die Leben der hll. Teresia, Angela von Foligno und anderer in der Mystik berühmter Heiligen gelesen hatte, ihren Eifer noch zu verdoppeln. Sie ging nun sehr oft zu den heiligen Sacramenten und hatte vielfach Visionen und übernatürliche Erleuchtungen. Im November 1729 folgte dann bei ihr ein Zustand der Trockenheit und geistigen Dürre; bald beklagte sie sich über vielfache Anfechtungen des bösen Geistes, und diese Anfechtungen offenbarten sich auch durch die heftigsten Convulsionen und sonderbare krankhafte Zustände. Im Februar 1730 wurde sie hiervon befreit, wie sie sagte auf Fürbitte einer zu Marseille im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Nonne, mit deren Gewissensleitung P. Girard sich brieflich beschäftigt hatte. Darauf erhielt sie dann in der Fastenzeit die Wundmale, sichtbar an den Füßen und in der Seite, unsichtbar, auf ihr Gebet, an den Händen; auch behauptete sie, in dieser Zeit nichts genossen zu haben, und hatte häufig Visionen und ekstatische Zustände.

P. Girard, der noch immer von der Frömmigkeit seines Beichtkindes überzeugt war, und der, obwohl Manches bei ihm hätte Verdacht erwecken müssen, noch glaubte, daß Gott in Cadière vielfache Wunder wirke, bewog sie, sich dem Ordensleben zu widmen, und im Juli 1730 trat sie in das Clarissenkloster zu Ollioules, einem von Toulon etwa eine Stunde entfernten Flecken. Auch dort hatten die wundersamen Erscheinungen ihren Fortgang; es kamen indeß auch sonderbare Sachen vor, die mit diesem vorgeblichen Gnadenleben wenig in Einklang standen. P. Girard, welcher mit ihr in Verbindung geblieben war, kamen allmälig immer mehr Zweifel, zumal die Person nach kurzer Zeit erklärte, daß sie im Kloster nicht bleiben wolle. Bald wurde es ihm klar, daß bei ihr vielfacher Betrug im Spiele sei. Er erklärte ihr also im September 1730 brieflich, daß er sich von ihrer Leitung zurückziehe; sie verließ dann im selben Monat das Kloster und begab sich auf den Meierhof eines ihrer Verwandten in der Nähe von Toulon. Nachdem sie sich mit ihren Brüdern berathen hatte, wählte sie zu ihrem Beichtvater P. Nicolaus, den Prior des Carmelitenklosters zu Toulon. Anfangs dauerte der Glaube an die Heiligkeit der Cadière noch fort, aber bald wurde es klar, daß die Sache nicht richtig sei. Nach der Ansicht ihres neuen Beichtvaters war sie seit Langem unter einem Zauberbann und unter der Herrschaft des bösen Feindes gewesen; durch Exorcismen suchte er sie davon zu befreien. Nun wechselte Cadière vollständig ihre Rolle. Unterstützt von dem Prior der Carmeliten und von ihren beiden Brüdern, dem Dominicaner und dem jungen Geistlichen, brachte sie gegen P. Girard eine Anklage ein, in welcher dieser der ärgsten Verbrechen beschuldigt wurde. Er habe durch magische Künste sein Beichtkind in seine Gewalt gebracht und durch Zaubermittel jene außergewöhnlichen Erscheinungen hervorgerufen, habe sie dann, während sie der Sinne beraubt war oder in halb bewußtlosem Zustande sich befand, oft in unkeuscher Weise mißbraucht und, da sie schwanger geworden, durch ein ihr eingegebenes Mittel den Abortus bewirkt. Wie sie selber, so seien auch andere Frauenspersonen vom P. Girard durch magische Künste bethört worden. Die bischöfliche Behörde wies nach angestellter Untersuchung die Anklage zurück und entzog dem Prior der Carmeliten sowie dem Dominicaner Cadière die Approbation. Allein Katharina brachte in Verbindung mit dem königlichen Procurator die Klage vor das weltliche Gericht, und der ärgerliche Prozeß wurde mehrere Monate lang vor dem Parlamente zu Aix verhandelt. Derselbe machte in Frankreich wie außerhalb des Landes ungeheures Aufsehen; die Actenstücke wurden in mehreren Bänden gedruckt und dienten den Gegnern der Gesellschaft Jesu zu Angriffen gegen den Orden. P. Girard wurde in-

deß im October 1731 freigesprochen, jedoch nur mit der Mehrheit einer Stimme, da zwölf von den fünfundzwanzig Richtern ihn als Zauberer und Verbrecher erklärten. Er ging von Toulon nach Dôle, seiner Geburtsstadt, und starb dort schon nach kurzer Zeit, am 4. Juli 1733, nachdem er noch vor seinem Tode in feierlicher Weise vor seinen Ordensgenossen betheuert hatte, daß er der ihm zur Last gelegten Vergehen nicht schuldig sei.

Aus dem Verlaufe der Sache und aus den Acten des Prozesses selber geht genugsam hervor, daß die fraglichen Beschuldigungen nicht gegründet waren. Man kann Girard nichts Anderes vorwerfen, als daß er zu leichtgläubig war und durch einige unvorsichtige Handlungen, welche aber bei der Lage der Dinge leicht zu entschuldigen waren, einigen Anhalt für so ungeheuerliche Beschuldigungen gab. Daß Cadière, nachdem sie ihr Bestreben, als eine Heilige sich geltend zu machen, vereitelt sah, aus reiner Bosheit und Rachsucht handelte, wäre wohl zu viel behauptet. Sie war, wie es scheint, eine hysterische Person, und dieser krankhafte Zustand, die Illusionen, der Hang zur Verstellung und zur Beschuldigung Anderer, der sich in solchen Personen in einer Weise findet, daß es schwer ist, den Grad der Verantwortlichkeit zu bestimmen, sind hinsichtlich ihrer in Betracht zu ziehen. Bei den Priestern, ihren Brüdern und dem Prior der Carmeliten, welche ihre Partei gegen P. Girard ergriffen, scheinen Täuschung, Eifersucht und Abneigung gegen die Jesuiten zusammengewirkt zu haben. Der traurige Prozeß war ein Vorspiel zu den heftigeren Angriffen, welche nach einigen Jahrzehnten den Sturz der Gesellschaft Jesu herbeiführten. (Vgl. Recueil général des pièces concernant le procèz entre la demoiselle Cadière de la ville de Toulon et le père Girard jésuite, 2 vols., Aix 1731; Prozeß zwischen dem P. Girard und der J. Cadière, 4 Bde., Köln 1731—1732; Mémoire instructif pour le père J. B. Girard contre M. C. Cadière, à la Haye 1731; Görres, Mystik III, Regensb. 1840, 684 ff.) [B. Jungmann.]

Gislemar war um die nämliche Zeit, wie der hl. Ansgar (s. d. Art.), Mönch in Corvey an der Weser und wurde seit dem J. 831 Ansgars Gehilfe bei der Bekehrung Skandinaviens. Im genannten Jahre nämlich rief Kaiser Ludwig der Fromme den hl. Ansgar aus Dänemark zu sich nach Aachen und gab ihm hier den Auftrag, von jetzt an die Christianisirung Schwedens zu versuchen. Ansgar gehorchte dem Befehle, nahm noch seine Freunde Witmar und Gislemar zu sich und reiste mit ihnen zuerst wieder nach Dänemark. Hier ließ er Gislemar bei dem bereits christlich gewordenen Könige Harald zurück, damit er von nun die Mission in Dänemark leite, während Ansgar selber in Schweden abwesend wäre. So viel erzählen uns die Alten (Rimbert, das Chronicon Corbejense und Adam von Bremen) über Gislemar; Rimbert insbesondere schildert ihn als einen Mann, „durch Glauben und gute Werke bewährt und im Eifer für Gott glühend". Nach Bucelin starb er 870. (Vgl. Lit. im Art. Ansgar.)

Glaber, Radulphus (Raoul), O. S. B., französischer Geschichtschreiber des 11. Jahrhunderts, wurde nach einer Vermuthung in der Histoire littéraire de la France (VII) in Burgund geboren und starb um das Jahr 1048 oder etwas später in Clugny als Mönch des dortigen Klosters. Er war ein unruhiger Geist, der nirgends sich lange aufhalten mochte, was ihn zu freiwilligem und unfreiwilligem Verlassen mehrerer Klöster, in die er nach einander getreten war, veranlaßte. Der sel. Wilhelm vom St. Benignuskloster in Dijon, der seiner sich annahm, aber bald sich wieder getäuscht sah, da Glaber ihn sogar heimlich verließ, veranlaßte ihn, eine Chronik zu schreiben; dieselbe wurde aber erst auf Andringen des hl. Odilo von Clugny vollendet, dem sie auch gewidmet ist. Von Clugny trat der Unruhige nicht mehr aus und starb daselbst als Büßer. Die Chronik, in welcher zunächst die französische Geschichte vom 10. Jahrhundert an bis 1044, dann aber auch die Ereignisse anderer Länder erzählt werden, theilt sich in fünf Bücher und ist trotz vieler geographischer und chronologischer Fehler und vielfach mangelnder Kritik eine wichtige Quelle für die Geschichte der ersten capetingischen Könige, da sie nicht nur manches enthält, was anderwärts vergeblich gesucht wird, sondern auch über die Culturgeschichte interessante Aufschlüsse gibt. Sie wurde zuerst abgedruckt in der Sammlung von Pithou, Historiae Francorum, 1546; dann findet sie sich in Du Chesne, Scriptor. Francor. coaetan. IV und in Bouquet, Rerum gallicar. et francicar. Scriptores X, 1—63; Excerpte in Mon. Germ. SS. VII, 48—72. Ein von Glaber verfaßtes Leben des sel. Wilhelm von Dijon findet sich bei den Bollandisten (Jan. I, 58), bei Mabillon (Saec. VI, 1, 322), Excerpte in Mon. Germ. SS. IV, 655 sq. Die näheren Daten über Glabers Leben s. in der Hist. littér. de la France VII, 399 ss., dann Mémoire concernant la vie et les ouvrages de Glaber in den Mém. de l'Acad. des inscriptions VIII, 549 ss. Eine kritische Vorrede gibt der 10. Band von Bouquet, wie einiges Material für die historische Kritik Glabers H. Schütz S. J., Commentarius criticus de scriptoribus historicis etc., Ingolst. 1761. [Holzwarth.]

Gläubigenmesse (missa fidelium), s. Messe.

Glareanus, mit seinem eigentlichen Namen Heinrich Loriti, Philolog, Geograph, Musikschriftsteller und Dichter, war 1488 zu Mollis im schweizerischen Kanton Glarus geboren, erhielt seine Bildung zu Rottweil unter Rubellus, studirte dann erst zu Wien, wo Zwingli und Vadian seine Studiengenossen waren, später zu Köln, und ward 1512 von Kaiser Maximilian I., den er besungen, mit dem Lorbeerkranz geehrt. Er gehörte zu denjenigen Männern des 16. Jahrhunderts,

welche anfangs mit der lebhaftesten Begeisterung den Reformatoren und ihrem Unternehmen huldigten, später aber, als sie den Charakter der Reformatoren und die Früchte des „reinen" Gotteswortes kennen gelernt, um so fester sich wieder an die alte Kirche anschlossen. Aus Abneigung gegen die Kölner Scholastiker begab er sich 1514 nach Basel, ward daselbst Magister und leitete eine Burse, welche viel besucht wurde. Sein Sarkasmus verschaffte ihm jedoch bei seinen Standesgenossen viele Unannehmlichkeiten, so daß er 1516 für ein Jahr nach Pavia, 1517 für fünf Jahre nach Paris ging. Schon geraume Zeit vor dem Beginne der Reformation hatte er den Ausbruch der Religionsbewegung als das begrüßt, als was sie sich ankündigte, als eine Läuterung der Kirche von Unordnungen und Mißbräuchen, ohne Beeinträchtigung ihres gottgegebenen wesentlichen Inhaltes, und im Anfange nahm er eifrig Partei für seine Freunde Zwingli, Myconius und Oecolampadius. Noch 1521 schrieb er von Paris aus an Zwingli: „Luther ist groß; unsere Schwätzer (die Theologen der Sorbonne) haben gethan, was ihrer würdig ist, damit auch unsere Zeit ihre Pharisäer habe." Nachdem er 1522 wieder nach Basel übergesiedelt war, erwarb er sich durch die Uebernahme eines Pensionates ein großes Verdienst um die sittliche und gelehrte Bildung der Studirenden. Noch stand er aber immer mit den angesehensten neuen Evangelisten in Verbindung; doch hatte er schon so viel Einsicht in das Getriebe der eifrigsten Anhänger Luthers gewonnen, daß er den 11. August 1522 an Myconius schrieb: „Es ist kaum zu sagen, wie sehr Luthers eifrigste Anhänger dessen Sache schaden. Sie gehen so ungeschickt, so ganz ohne Ueberlegung zu Werk, daß ich wahrlich dafür halte, wie sein Beginnen vom Geiste Gottes, so gehe das ihrige vom Geiste des Bösen aus." Im J. 1524 schrieb er an denselben: „Das ist meine Ueberzeugung, daß gegenwärtig sowohl den Wissenschaften als dem Evangelium von niemandem mehr Hinderniß in den Weg gelegt wird, als gerade von denen, welche sich den Anschein geben möchten, als hätten sie beides verschlungen." Als nun aber 1529 zu Basel der Protestantismus gewaltsam unter förmlichem Aufruhr, Aufführung von Kanonen und einem rasenden Bildersturm eingeführt wurde, fielen ihm die Schuppen vollends von den Augen, und er zog nach Freiburg im Breisgau, wo er die Professur der Poesie erhielt. Die späteren, ebenso trostlosen Erfahrungen knüpften ihn täglich inniger an die alte Kirche an und erfüllten ihn mit Abscheu gegen die Neugläubigen, von denen er zu sagen pflegte, das Wort Gottes hätten sie im Munde, den Satan im Herzen. Dabei verursachte ihm der große Mangel an würdigen Priestern den größten Kummer, und das traurige Schauspiel so vieler Geistlichen, welche mehr zur Venus als zu Christus hinneigten, ließ ihn öfter ganz verzagen. Er starb zu Freiburg 1563 in einem Alter von 75 Jahren. Glareanus war ein Mann, der mit feiner Bildung und großer Gelehrsamkeit strenge Sittenreinheit verband. Dabei hatte er ein heiteres und zum Scherz aufgelegtes Naturell, von dem mancherlei theils komische, theils bitter-ironische Züge in den Schriften seiner Zeitgenossen zu lesen sind. Neben seinen philologischen und geographischen Arbeiten sind seine musiktheoretischen Werke von Bedeutung. Sie gehören zum Klarsten und Methodischsten, das im 16. Jahrhundert über Musik geschrieben wurde. Es erschien zuerst 1516 zu Basel die Isagoge in musicen, eine Auseinandersetzung über die acht gebräuchlichen Kirchentöne. In vollständiger Umarbeitung fand das Werk Aufnahme in das erste Buch seines berühmten Dodekachordon, Basil. 1547, in welchem er die Meinung, daß es nur acht Tonarten gebe, bekämpft und die Existenz von zwölf, den alten griechischen Tonarten entsprechend, darthut. Er fügt eine reiche Sammlung von Compositionen aus dem 15. und 16. Jahrhundert bei, welche für die Geschichte der Musik von außerordentlichem Werthe sind. Nach seinem Tode gab Manfred Barberini zu Basel 1559 heraus: Musicae epitome ex Glareani Dodekachordo una cum quinque vocum melodiis super ejusdem Glareani panegyrico de Helvetiarum XIII urbium laudibus. (Vgl. Schreiber, H. Loriti Glareanus, seine Freunde und seine Zeit, Freiburg 1837; Döllinger, Reformation I, 182; Wolf, Biographien zur Culturgeschichte der Schweiz I, Zürich 1858.) [Schrödl.]

Glas, John, s. Sandemanier.

Glassius, Salomon, angesehener lutherischer Theolog, geboren zu Sondershausen 1593, gebildet an den Universitäten Jena und Wittenberg, war von 1617—1625 Lehrer der hebräischen und griechischen Sprache an der Universität Jena, nachher Superintendent zu Sondershausen, 1638—1640 Professor der Theologie zu Jena und seit 1640 bis zu seinem Tode 1656 Generalsuperintendent zu Gotha. Er hat sich unter den Lutheranern sowohl als Schriftausleger, wie auch als Verfasser von Schriften zur Beförderung des praktischen Christenthums hervorgethan und hierin sich Johann Gerhard (s. d. Art.), bei welchem er über fünf Jahre zu Tisch gegangen, zum Muster genommen. Sein Hauptwerk ist die Philologia sacra (5 Bücher, 1623 bis 1636), eine Art von biblisch-philologischer Encyklopädie, in welcher namentlich der Einfluß des hebräischen Genius auf die Diction des A. wie des N. T. klar gestellt wird. Dieses Buch nennt Mosheim (Kirchengesch., Heilbronn 1780, IV, 323. 351) ein unsterbliches Werk; eine neue Ausgabe derselben veranstaltete Professor Dathe, Leipzig 1776. Außerdem sind noch zu erwähnen: Onomatologia Messiae prophetica, Lips. 1624; Christologia Davidica ex Psalmo CX, ib. 1638; Christologia Mosaica ex prioribus Geneseos capitibus, 1649, sämmtlich 1678 von Neuem als Glassii Opuscula herausgegeben; Prophetischer Spruchpostill 1. bis 4. Theil,

Nürnberg 1642—1654; Enchiridion scripturae sacrae practicum oder biblisches Handbüchlein, 1651. In den durch Calixtus (s. d. Art.) veranlaßten syncretistischen Streitigkeiten versuchte Glassius an der Spitze der Jenaer Professoren, jedoch mit wenig Dank und Erfolg, eine Ausgleichung zu vermitteln und verfaßte zu diesem Behufe ein anonym erschienenes „bescheidenes, unvorgreiffliches und gründliches Bedencken über die unter etlichen Chursächsischen und Helmstädtischen Theologen entstandenen Streitigkeiten". Die Schrift ward erst nach seinem Tode 1662 gedruckt und 1731 wieder aufgelegt (vgl. Ad. Lebr. Müller in dem Vorwort zur 2. Aufl. des „Bedenken"). Mit Unrecht ward er mitunter als Anhänger Weigels (s. d. Art.) bezeichnet. Bei dem weimarischen Bibelwerke war er Director und Glossator. Ein Katalog seiner vielen Schriften findet sich in Jöchers Gelehrtenlexikon. [Schrödl.]

Glatz, Grafschaft, früher zum Königreich Böhmen gehörig, kam 1742 durch den Frieden von Breslau zugleich mit Schlesien in den Besitz Preußens, blieb aber auch fernerhin ein Bestandtheil des Erzbisthums Prag, obgleich sie von demselben örtlich getrennt und von den beiden Diöcesen Königgrätz und Breslau eingeschlossen ist. Ihre Christianisirung erfolgte ziemlich gleichzeitig mit dem Mutterlande Böhmen. Dieß geht daraus hervor, daß 981 die Burg Cladzco (Glatz) am Neissefluß dem Vater des hl. Adalbert, Slavnic von Libic, gehörte. Auch soll dieser Heilige, wie Hajek in seiner böhmischen Chronik berichtet, auf seinem Wege zu den heidnischen Preußen 995 Glatz berührt und in der Kirche des hl. Petrus auf dem Schlosse der heiligen Messe beigewohnt haben, welche sein Bruder Gaudentius las. Die Bevölkerung, ursprünglich ganz slavisch, wurde im Laufe des 13. Jahrhunderts unter Ottokar II. von Böhmen mit deutschem Elemente untermischt, das in nicht gar langer Zeit ganz die Oberhand gewann. Kirchlich war die Grafschaft ein Theil des Archidiaconats von Königgrätz, bildete aber ein eigenes Decanat, dessen Decane zum Theil schon aus dem 13. Jahrhundert bekannt sind. Im J. 1184 gründete der Hospitaliterorden (Malteser) eine Niederlassung in Glatz und verband damit eine lateinische Schule, welche sich bald eines ausgebreiteten Rufes erfreute. Viel Unheil brachten die husitischen Wirren von 1452—1429 über das Ländchen; die böhmischen Mordbrenner machten wiederholte Einfälle in dasselbe, verwüsteten Alles und mordeten mehrere Priester grausam. Glatz selbst wurde durch das heldenmüthige Auftreten des Augustinerpropstes vor ihnen gerettet. Damals stand die ganze Bevölkerung treu zur Kirche. Dagegen hielt sie später fest zu König Georg Podiebrad (1457—1471), so daß über das Land das Interdict verhängt wurde (1467 bis 1473). Wegen der Unruhen dieses Jahrhunderts übertrugen die Verweser des Prager Erzbisthums den Glatzer Dechanten die Vertretung der Rechte eines Archidiacons. Die schlimmsten kirchlichen Zustände in der Grafschaft rief die sog. Reformation hervor, welche gegen das J. 1524 in ihr Eingang fand. Neben den Lutheranern trieben die Wiedertäufer ihr Unwesen, welche bis zu ihrer gänzlichen Vertreibung 1548 ihren Hauptsitz in Habelschwerdt hatten; doch die meisten Anhänger zählte die Secte der Schwenkfeldianer, deren Haupt Caspar von Schwenkfeld 1530 hier predigte. Einen ernstlichen Versuch, die Bevölkerung dem katholischen Glauben wiederzugewinnen, machte Herzog Ernst von Bayern, Erzbischof von Salzburg, 1548—1560 Pfandinhaber der Grafschaft. Durch seinen zum Archidiacon ernannten Hofprediger Christoph Neätius ließ er 1558 eine allgemeine Untersuchung über den Glaubenszustand anstellen. Nur 13 Pfarrer waren noch katholisch, 5 dagegen schwenkfeldisch, 11 lutherisch, 8 halb schwenkfeldisch und halb lutherisch. Diejenigen, welche nicht den katholischen Glauben annehmen wollten, wurden abgesetzt. Allein 1560 starb Herzog Ernst, und das augsburgische Bekenntniß breitete sich wieder aus. Diesem wirksam entgegenzutreten, hielt sich der Augustinerpropst C. Kirmiser in Glatz mit seinem Orden für zu schwach und beschloß darum, sein Kloster den Jesuiten einzuräumen. Er fand jedoch zuerst unerwarteten Widerstand bei den Prager Erzbischöfen Martin von Melbek und Sbignäus von Berka; letzterer drohte ihm sogar mit Kerkerstrafe, wenn er von seinem Entschluß nicht abginge. Allein der Papst entschied zu Gunsten des Propstes, und trotz aller Gegenmachinationen der protestantischen Landstände in der Grafschaft zogen die Jesuiten 1597 in's Augustinerkloster ein. Sie waren indeß auch die ersten, welche 1618 bei Beginn des böhmischen Aufstandes wieder auswandern mußten. Alle katholischen Pfarrer wurden in diesem Jahre aus ihren Sprengeln vertrieben, und die Kirchen von den Protestanten mehrfach gewaltsam in Besitz genommen mit alleiniger Ausnahme der Kirche zu Altwilmsdorf bei Glatz, die immer katholisch blieb. Ihr Pfarrer Hieronymus Keck war nunmehr der einzige katholische Pfarrer der Grafschaft. Wegen seines Glaubens warf man ihn zu Glatz in's Gefängniß und ließ ihn darin fast drei Jahre schmachten, bis die dem König Friedrich von der Pfalz fanatisch anhangende Stadt von den Kaiserlichen erobert wurde. Hierauf nahm Dechant Keck, vom Prager Erzbischof zum ersten Vicarius foraneus der Grafschaft ernannt, mit Unterstützung des Bischofs von Breslau, Erzherzog Karl, der ihm Priester sandte, die Rekatholisirung des Landes in die Hand. Die zurückgekehrten Jesuiten, welche auch 1626 die Malteser-Commende erhielten, leisteten ihm dabei eifrig Hilfe. Schon 1630 verrichteten wieder 27 000 Einwohner der Grafschaft ihre Osterbeicht. Für seine großen Verdienste wurde Keck von Kaiser Ferdinand III. in den Adelsstand erhoben und mit mehreren Gütern beschenkt; diese vermachte er sämmtlich zu frommen Zwecken.

Nach 45jähriger ruhmvoller Amtsführung resignirte er und starb 1652.

Bei ihrer Annexion durch Preußen (1742) ward der Grafschaft Glatz wie ganz Schlesien die Religionsfreiheit garantirt. Aber während des 18jährigen Gouvernement des Generals de la Motte Fouqué (1742—1760) hatte sie viel Glaubensbedrückung zu erdulden. Zuerst richtete sich der Zorn dieses Beamten gegen die Jesuiten, welche nach mancherlei Vexationen 1757 auswandern mußten. Dann bedrückte er aber auch die ganze Geistlichkeit und erlaubte sich viele Eingriffe in die Rechte der Kirche. Alle Zuwiderhandlungen gegen seine Befehle fanden strenge Ahndung. Einen abgesetzten Kaplan machte er zum Dechanten; als indeß derselbe bei ihm in Ungnade gefallen war, ließ er ihn in's Gefängniß werfen, wo er schmählich behandelt wurde; dem neuernannten Dechanten aber gab er eine eingehende Instruction, worin er sich gleich einer geistlichen Obrigkeit geberdete. Endlich bewirkte er, daß ein Priester, P. Andreas Faulhaber, Kaplan in Glatz, ohne daß ein Beichtvater ihm gewährt ward und ohne regelrechtes richterliches Urtheil gehängt wurde, weil ein Deserteur zur Erlangung eines milderen Urtheiles auf Grund einer bei ihm abgelegten Beicht eine Beschuldigung wider ihn erhoben hatte, gegen die er sich wegen des Beichtsigills nicht zu vertheidigen vermochte (d. 30. December 1757). Drei Jahre und sieben Monate lang hing sein Leichnam am Galgen und blieb unversehrt. Seine Abnahme und Beisetzung erfolgte durch die Oesterreicher den 28. Juli 1760, nachdem diese Glatz wieder erobert hatten (vgl. Volkmer, Die Grafschaft Glatz unter dem Gouvernement des Generals de la Motte Fouqué). Unter der österreichischen Herrschaft kamen auch die Jesuiten wieder nach Glatz zurück; nach Aufhebung ihres Ordens (1773) legten sie das Ordenskleid ab und leiteten wie bisher ihre Schule weiter als „Priester des Königl. Schulen-Instituts“, welches Friedrich II. für sie gegründet. Die Güter desselben, früher den Jesuiten gehörend, kamen 1787 zum Verkauf; es wurde dabei außer einem Erbzins eine Summe von 97 100 Thlr. erzielt. Im J. 1810 verfielen auch die letzten alten Klöster in Glatz, das der Minoriten (gegründet ca. 1250) und das der Franciscaner (gegründet 1478), der Säcularisation. — Unter denjenigen, welche im gegenwärtigen Jahrhundert das Glatzer Decanat verwalteten, verdienen eine besondere Erwähnung: Joseph Knauer (1809—1841), im J. 1822 zum infulirten Prälaten von Villa nova in Irland ernannt, 1841, 76 Jahre alt, zum Fürstbischof von Breslau erwählt, und Anton Ludwig (1845—1869), zugleich Pfarrer in Ebersdorf. Des Letztern Wirksamkeit war in mehr als einer Beziehung sehr wichtig, weil bahnbrechend für das östliche Preußen. In einem 11jährigen mühevollen Kampfe erwirkte er für die Glatzer Theologen, die im Alumnat zu Breslau ihre letzte Ausbildung genießen, vom Staate einen jährlichen Zuschuß von 300 Thlr. Im J. 1848 ließ er die ersten Priester-Exercitien, 1850 die erste Volksmission, 1853 Exercitien für die Schullehrer halten — in allen diesen Dingen der Vorgänger für Schlesien, ebenso wie bei der Einführung der Schulschwestern (1852). Mit großer Zähigkeit und Energie wahrte er die Rechte der Kirche auf die Schule und die der Geistlichkeit dem Staate gegenüber. In Anerkenntniß seiner Verdienste wurde er 1857 infulirt und außerdem wurde ihm und jedem seiner Nachfolger vom Papste das Recht zuerkannt, das Pectoralkreuz an goldener Kette zu tragen. Er starb im August 1869. Ein großer Theil seiner Schöpfungen, besonders bezüglich der Klöster, fiel dem Culturkampf zum Opfer. — Der jedesmalige Inhaber des Glatzer Decanates führt den Titel Großdechant und fürsterzbischöflicher Vicarius, ist seit 1790 ständig Archidiacon, außerdem auf Grund der Bulle De salute animarum Ehrendomherr ad s. Joannem in Breslau und wird vom Fürsterzbischof von Prag im Einvernehmen mit der preußischen Staatsbehörde aus der Reihe der Pfarrer der Grafschaft ernannt. Der Staat zahlt als Gehalt jährlich nur 1200 Mark. Bei Pfarrei-Vacanzen fallen ihm als Vicarius wenigstens die Einnahmen eines Vierteljahres zu. Bei Visitationen durch den Oberhirten pflegt davon zuvor dem Könige von Preußen Anzeige gemacht zu werden; dem verstorbenen Cardinal Fürst Friedrich von Schwarzenberg wurde 1874 die Firmungsreise verboten. — Seit 1883 ist Großdechant Ernst Hoffmann, Pfarrer in Neurode; ihm steht ein fürsterzbischöflicher Visitator zur Seite. Nach der letzten Volkszählung (1885) hat die Grafschaft Glatz 176 450 Einwohner, worunter nur ca. 6420 Akatholiken und 360 Juden. Es gibt 48 Parochien, 1 Curatie und 10 Localien. Die Bewohner nur einer Pfarrei (Deutsch-Tscherbeneg, bis 1765 zum Bisthum Königgrätz gehörig) sind zum größern Theil czechisch, die aller anderen deutsch. Priester gibt es 91. In der Grafschaft Glatz befinden sich auch die Wallfahrtsorte Albendorf mit jährlich durchschnittlich 26 000 Communicanten und c. 200 000 Wallfahrern, und Altwilmsdorf. Ordensniederlassungen gibt es: von Franciscanessen, deren Mutterhaus in Münster ist, 7 mit 53, und von Elisabethinerinnen (graue Schwestern) 2 mit 5 Ordensmitgliedern. (Vgl. Bach, Kirchengeschichte der Grafschaft Glatz, Breslau 1841; Volkmer und Hohaus, Geschichtsquellen der Grafschaft Glatz, Habelschwerdt 1883 u. 1884. Besonders reichhaltig für Quellenstudium sind die Pfarrarchive von Glatz und Ullersdorf, sowie das Decanatsarchiv.) [Richter.]

Glaube, theologischer und katholischer (fides theologica und fides catholica), als Act und als Tugend. I. Zum leichteren und volleren Verständniß der Lehre vom theologischen Glauben ist es angemessen, über Namen und Begriff des Glaubens über-

haupt sich zu orientiren. Unser „Glauben" hat dieselbe Wurzel mit lieben (vgl. belieben und engl. belief) und loben, geloben, nämlich lubh (in lubet, libet) = begehren, gutfinden, gutheißen, und hat daher die Grundbedeutung von willig annehmen und anhalten, genehm halten, billigen. Im Lateinischen kommen hier zwei Ausdrücke in Betracht, welche beide ihrer Grundbedeutung und Schattirung nach mehr unserm „Trauen" (Wurzel tra-s resp. dhar, tragen, halten, aufrechthalten, wovon testis = terstis resp. dhru, feststehen, „dauern") entsprechen und daher das Moment des Festhaltens betonen. Der eine ist ein verbaler, credere, verwandt mit κρατεῖν (fest ergreifen und halten), genauer = cret-do (Sanskr. krat-dha), Vertrauen setzen oder schenken, anvertrauen. Der andere Ausdruck ist zunächst ein substantivischer, nämlich fides, mit der Wechselbedeutung von Trauen oder Vertrauen, und Treue. Die Bedeutung von Trauen, Vertrauen = Sichverlassen, Sichfesthalten, tritt in den Ableitungen fīdo, fīdentia, fīducia hervor; die Bedeutung von Treue, d. h. des beharrlichen Feststehens und der Verläßlichkeit, resp. der Versicherung, Verbindlichkeit, welche Grund und Gegenstand des Vertrauens sind, erscheint in den Ableitungen fīdelis, fīdelitas und fīdus (= fid-tus). Das lat. fides aber berührt sich etymologisch auf's Engste mit dem griech. πίστις (die Erklärung Cicero's De offic. 1, 7: credamus, quia fiat, quod dictum est, appellatam fidem, welche auch von Augustinus erwähnt und von vielen Scholastikern adoptirt wurde, ist wissenschaftlich ohne allen Werth); und dieses wegen seines constanten Gebrauches in der biblischen Offenbarung wichtige Wort gibt auch durch seine Etymologie den rechten Aufschluß über den Begriff des Glaubens, wie er in der Offenbarung in Betracht kommt. Πίστις kommt von πείθειν, welches gemäß seiner Wurzel bhidh, bhadh ursprünglich binden, verbinden, fesseln, festmachen und festhalten, im spätern Sprachgebrauch aber regelmäßig (wie „bitten" und „bieten" in gebieten und erbieten) das Fesseln durch Reden bezeichnet und so für bereden, gewinnen, überzeugen, versichern steht. So begreift sich leicht, wie πίστις alle Bedeutungen von fides hat. Es ist aber hervorzuheben, daß dort, wo das Wort auf das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott bezogen wird, πίστις specifisch der Passiv- resp. Medialform πείθεσθαι (= sich bereden, bestimmen und gewinnen, und so sich gleichsam fesseln, d. h. binden und verbinden lassen) entspricht, und daß eben diese Bedeutung im Sprachgebrauch der Offenbarung überall durchklingt. Demnach involvirt die πίστις als das im πείθεσθαι und in Folge desselben hervortretende Verhalten des πειθόμενος zunächst das Moment des willigen **Horchens und Gehorchens** (ὑπακούειν, obaudire, obedire) gegenüber dem gebietenden Rufe Gottes, von dem man sich binden läßt, indem man sich ihm unterwirft, und weiterhin das Moment des Anschlusses und der Anhänglichkeit an Gott, an den man sich fesseln und für den man sich gewinnen läßt, indem man das von ihm angebotene Gut annimmt und einen Bund (foedus) mit ihm erstrebt. Daraus aber ergibt sich zugleich einerseits das Moment der Treue, andererseits das des Vertrauens in einer der religiösen πίστις eigenthümlichen Gestalt, nämlich als folgsame und vertrauensvolle Hingabe oder Ergebenheit an die göttliche Führung und Leitung. Der Unterschied dieser Momente erhellt besonders deutlich aus dem doppelten Ausdruck für den Gegensatz der πίστις, nämlich ἀπείθεια = inobedientia, Ungehorsam, und ἀπιστία = perfidia, Untreue, und diffidentia, Mißtrauen. Es ist zu bemerken, daß im Griechischen nicht bloß πίστις, wie fides, sondern auch πιστός und πιστεύειν unmittelbar die beiden Begriffsrichtungen in sich enthalten, welche im Lateinischen durch verschiedene Ableitungen von fides, nämlich fidelis, fidelem esse und fidere, fidens, repräsentirt werden, und daß demgemäß dort die beiden Begriffsrichtungen auch in engerer Durchdringung und Wechselbestimmung erscheinen. Der zunächst in Betracht kommende hebräische Ausdruck ist הֶאֱמִין, Hiphil von אָמַן (fest sein, dauern, manere, μένειν) fest machen, stützen, bauen, munire, daher in geistiger Bedeutung feststellen, behaupten (affirmare), festhalten (etwas und an [לְ] etwas), sowie auf (לְ und בְּ) eine Person bauen, trauen. Die davon abgeleiteten Substantiva sind אֱמֶת und אֱמוּנָה; ersteres bezeichnet die Festigkeit der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, und specifisch die Treue; letzteres aber zugleich das Vertrauen. Es liegt auf der Hand, daß obige Ausdrücke nach ihrer Etymologie und mehr oder weniger auch nach dem theologischen Sprachgebrauche nicht ausschließlich Acte und Habitus des Erkenntnißvermögens bezeichnen. Sehr oft bezeichnen sie geradezu Affecte und Gesinnungen des Willens, namentlich die Affecte des Gehorsams und der Hoffnung, wenn auch in der Regel mit Anspielung auf eine ihnen als Voraussetzung und Grundlage oder als Ziel und Abschluß entsprechende Erkenntniß. Aber ebenso bezeichnen sie eine Erkenntniß meist nur insofern, als bei derselben Wille und Gemüth als treibender oder vollendender Factor betheiligt sind. Namentlich kann man sagen, daß in der heiligen Schrift πίστις und πιστεύειν als Glauben an Gott vielfach schlechthin die Bedeutung haben: Gott anhangen und an Gott festhalten, und darum entweder den Inbegriff aller Acte bezeichnen, worin die Anhänglichkeit an Gott enthalten ist, oder je einen einzelnen Act mit Hindeutung auf seinen organischen Zusammenhang mit den übrigen. Speciell auf Acte des Erkenntnißvermögens bezogen, bezeichnen die betr. Ausdrücke unter diesen nur diejenige Form derselben, welche gewissen Acten des Willens analog ist, indem sie nämlich ein Annehmen, Festhalten, Anhangen, Billigen und Zustimmen darstellt. Sie bezeichnen also das Erkennen nicht im Sinne des Wahrnehmens

oder Gewahrens und Einsehens, resp. des Vorstellens und Wissens, sondern im Sinne der Anerkennung der Wahrheit einer Vorstellung oder des Fürwahr-Annehmens und -Haltens (amplecti, adhaerere, συγκατατίθεσθαι), welches unter dem Gesichtspunkte der Selbstthätigkeit des Geistes als Billigen und Zustimmen (assentiri), Feststellen und Behaupten (affirmare) durch inneres Urtheil, unter dem Gesichtspunkte einer durch empfangene Eindrücke entstandenen Stimmung des Erkenntnißvermögens als Ueberzeugung und Gewißheit sich darstellt. Derjenige Sinn, in welchem das Fürwahrhalten fides u. s. w. genannt wird, kann an sich ein sehr mannigfaltiger sein und ist in der That sehr mannigfaltig. So werden z. B. fides und πίστις öfter so allgemein gebraucht, daß sie jedes feste Fürwahrhalten unter dem Gesichtspunkte voller Ueberzeugung bezeichnen, ja als die technischen Ausdrücke für Ueberzeugung schlechthin erscheinen, wie auch unser „Ueberzeugung", welches zunächst das Wirken und die Wirkung der Ueberredung bezeichnet, und welches auf dieselbe Weise und aus demselben Grunde jene allgemeine Bedeutung erhalten hat. Umgekehrt wird unser „Glauben" oft in derselben Weise, wie meinen, opinari (nämlich als ein Belieben, optare), für ein mehr oder minder willkürliches Annehmen und ein schwankendes, unsicheres Fürwahrhalten gebraucht. (S. über die mannigfaltigen Bedeutungen von Glauben und fides Denzinger, Relig. Erkenntniß II, 430 ff.; Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, 218 ff.; Scheeben, Dogmatik I, § 38; eine eingehende Analyse von fides bei Suarez und Bañez, De fide disp. 1.)

Die speciellere technische Bedeutung der Worte fides, πίστις und Glaube, welche hier in Betracht kommt, ist diejenige, welche man durch den Ausdruck **Auctoritätsglaube** charakterisirt; aber eben der „Auctoritätsglaube" ist auch diejenige Form des Glaubens, welche am prägnantesten die Etymologie von πίστις abspiegelt, darum den eigentlichen und strengen Sinn des Wortes enthält und so auch für alle anderen Bedeutungen auf dem Gebiete des Erkenntnißvermögens den Maßstab bildet. Unter Auctoritätsglauben versteht man nämlich ein Fürwahrhalten, welches nicht auf eigener Wahrnehmung und Einsicht in den Gegenstand desselben beruht, sondern von einem andern intelligenten Wesen vermöge seiner Ueberlegenheit in der Weise in uns hervorgerufen wird, daß wir seine Einsicht als Grund und Norm unseres Fürwahrhaltens annehmen. Zum Begriffe dieses Glaubens reicht es nicht hin, daß das Fürwahrhalten irgendwie als Wirkung einer Rede gefaßt wird. Wo die Rede als Belehrung derart ist, daß sie die Einsicht in den betr. Gegenstand vermittelt, erzielt sie eben schlechthin ein Wissen, nicht ein Glauben, und wo wir durch die Rede als Zeugniß den Gegenstand uns in ähnlicher Weise bezeugen lassen, wie wir aus dem Abglanz oder dem Schatten eines Gegenstandes uns die Ueberzeugung von seinem Dasein bilden, ist das wiederum nur eine Form des Wissens, nämlich ein indirectes Wissen, und nur in einem weitern, uneigentlichen Sinne Glaube (derart ist das „Glauben" der Teufel Jac. 2, 19). Im eigentlichen Glauben kommt, wie schon dieser Name andeutet, das Fürwahrhalten in der Weise zu Stande, daß es als ein Gut geschätzt und erstrebt wird. Der Auctoritätsglaube aber geht näherhin wesentlich aus Achtung und Werthschätzung der Person des Bezeugenden und Lehrenden, ihrer Würde und geistigen Vollkommenheit hervor, und tritt darum auch stets in Form einer willigen Anerkennung dieser Würde und Vollkommenheit auf, sowie als achtungs- und vertrauensvolle Hingabe an die Führung und Leitung der betreffenden Person. Daher ist dieser Glaube kein bloßer Verstandesact, sondern ein vom Willen im Verstande gebotener und erzeugter Act des Fürwahrhaltens, indem der assensus intellectus in verum durch einen consensus voluntatis in bonum bestimmt wird. Dieser consensus ist in sich selbst einerseits Einwilligung in den assensus, andererseits willige Anerkennung der Auctorität, insbesondere Beistimmung zu und Uebereinstimmung mit dem in der Ansprache bekundeten Willen des Redenden und erzeugt die Zustimmung des Verstandes eben zum Zwecke und in der Form der Beistimmung zu und der Uebereinstimmung mit der Erkenntniß des Redenden (Thom. 2, 2, q. 2, a. 9: Credere ad intellectum pertinet, secundum quod est a voluntate motus; und Q. disp. ver. 14, 3 ad 10: Fides non est in intellectu, nisi secundum quod imperatur a voluntate; unde quamvis id, quod est ex parte voluntatis, possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei). Das Verhalten des Willens im Auctoritätsglauben kommt nun mit jedem andern Verhalten einer Auctorität gegenüber darin überein, daß der Wille des Hörenden einer ausdrücklich oder stillschweigend an ihn ergangenen berechtigten Aufforderung oder Aufrufung zu einer bestimmten Handlung entspricht, wie denn auch die Auctorität zunächst davon ihren Namen hat, daß jemand durch Aufforderung eines Andern zu einer Handlung der auctor der letztern wird. Bei gewöhnlichen Zeugen, bei welchen die Aufforderung nicht von einem höhern Willen ausgeht und daher nur den Charakter einer Einladung zur Annahme eines Anerbietens haben kann, tritt dieses Moment freilich weniger stark hervor; aber eben darum hat auch ihnen gegenüber der Glaube nicht im strengern Sinne des Wortes den Charakter des Auctoritätsglaubens. Dieser ist als solcher desto vollkommener und ausgeprägter, je nachdrücklicher der Redende vermöge seiner Hoheit und Oberhoheit gegenüber dem Hörenden durch seinen höheren Willen den Glauben mit Recht fordern oder gar gebieten und sein Urtheil nicht bloß als Grundlage einer Ueberzeugung anbieten, sondern auch als Norm derselben vorschreiben kann. Im Gegensatze zu

den meisten anderen Acten aber, welche durch einen höheren Willen auctoritativ gefordert werden können, hat der Glaubensact das Eigenthümliche, daß die Auctorität, welche ihn fordert, noch in einem speciellern Sinne auctor oder Urheberin dieses Actes ist, insofern nämlich, als sie denselben auch möglich machen und in ihm selbst als zeugendes Princip mitwirken muß. Dieß aber thut sie dadurch, daß ihr Inhaber sich selbst als zuverlässigen Grund und Halt der Sicherheit und Gewißheit des geforderten Fürwahrhaltens, mit anderen Worten als vertrauenswürdigen Bürgen oder als Gewährsmann für die Wahrheit des Gesagten hinstellt. Insofern nun die Auctorität specifisch und formell als Glaubensauctorität oder als gewährleistende Auctorität betrachtet wird, ist sie durch die Wahrhaftigkeit (veracitas, veritas in der heiligen Schrift, ἀλήθεια oder auch fides, πίστις = dem hebr. 'Emeth und 'Emunah, ursprünglich = firmitas) constituirt, welche in ihrem vollen Sinne zugleich den entschiedenen Willen, die Wahrheit zu sagen (veritas voluntatis), und den sichern Besitz der Wahrheit (veritas cognitionis) umfaßt. Die naturgemäße Entwicklung des Glaubensactes ist alsdann die, daß der Redende, indem er für seine Rede Glauben fordert, vermöge der sittlichen Wahrhaftigkeit seines Willens uns verbürgt, nur für dasjenige den Glauben fordern zu wollen, was er selbst als wahr erkennt; daß er ferner vermöge der geistigen Vollkommenheit seines Verstandes die Gefahr der Verwechslung einer falschen mit einer wahren Erkenntniß ausschließt und so uns durch seine Rede bezüglich ihres Inhaltes den Besitz einer gewissen Erkenntniß desselben verbürgt, auf welche wir unser Fürwahrhalten ebenso gut und nach Umständen noch sicherer gründen können, als auf unsere eigene Einsicht. Die Art und Weise, wie diese einzelnen Momente der Glaubensauctorität, insbesondere die Beanspruchung und die Gewährleistung des Glaubens, von dem Glaubenden erfaßt und in ihm wirksam werden, resp. in ihrer Erfassung und Wirksamkeit zu einander sich verhalten, kann sehr verschieden sein, je nach der Natur der einzelnen Auctoritäten sowohl wie der bezeugten Gegenstände. Demjenigen Verhältniß der Momente, welches im göttlichen Glauben besteht, kommt auf geschöpflichem Gebiete am nächsten dasjenige, welches der Auctorität der Eltern gegenüber den Kindern entspricht. Wie nämlich diese Auctorität von jeder andern menschlichen Auctorität sich dadurch unterscheidet, daß sie in der naturgemäßen Oberhoheit des auctor über sein Erzeugniß besteht und in dem Charakter des auctor filiorum von selbst gegeben ist: so hat auch die Glaubwürdigkeit der Eltern gegenüber ihren Kindern vor jeder andern natürlichen Glaubwürdigkeit von Menschen das voraus, daß außer dem elterlichen Auctoritätsverhältniß keine andere positive Legitimation für die Kinder nothwendig ist, um die Pflicht und Berechtigung, den Eltern zu glauben, zu begründen. Vielmehr muß schon die Achtung und Ehrfurcht, welche die Kinder den Eltern als solchen schulden, sie antreiben, namentlich die sittliche Wahrhaftigkeit derselben zu präsumiren, und zwar nicht bloß deßhalb, weil das Kind von den Eltern noch weniger als von Anderen ohne zwingenden Grund etwas Schlechtes denken darf, sondern besonders deßhalb, weil derselbe Grund, worauf die Auctorität beruht, in den Eltern auch die elterliche Pietät oder das Wohlwollen begründet, vermöge dessen sie ihren Kindern „nicht Steine statt Brod anbieten werden". Analog, aber in viel vollkommenerer Weise, baut sich nun auf dem Grund des Verhältnisses, in welchem der geschaffene Geist zu Gott als dem „pater spirituum" steht (Hebr. 12, 9), der göttliche Glaube auf, für welchen die ihm entsprechende Auctorität und Glaubwürdigkeit gänzlich und wesentlich in der Gottheit oder der göttlichen Natur des Redenden beschlossen liegt.

II. Begriff und Wesen des theologischen Glaubens. Der theologische Glaube ist im Allgemeinen diejenige gläubige Annahme, durch welche wir dem Worte Gottes in der seiner Würde und Kraft entsprechenden Weise zustimmen. Derselbe heißt göttlicher Glaube (fides divina) im Gegensatze zum menschlichen, d. h. auf menschliche Auctorität gegründeten Glauben; übernatürlicher Glaube, insofern er, um als Anfang des übernatürlichen Heiles dienen zu können (also fides salutaris zu sein), von Seiten sowohl des Willens wie der Vernunft in übernatürlicher Weise vollzogen wird, also Gott nicht bloß zum objectiv bewegenden, sondern auch zum innerlich verursachenden auctor hat; christlicher Glaube, insofern er sich auf die durch Christus vermittelte Offenbarung bezieht und nach Princip, Gehalt und Ziel in die christliche Heilsordnung verflochten ist; endlich katholischer Glaube, wenn und insofern er der christlichen Offenbarung in ihrer Vorlage durch die Kirche entgegengebracht wird und so beschaffen ist, wie er von einem Mitgliede der Kirche gefordert wird. Wie diese vier Namen sich nicht formell decken, so auch nicht materiell; denn es ist denkbar, daß ein Glaube auf göttliche Auctorität gegründet werde, ohne gerade übernatürlich oder durch Gott selbst physisch verursacht zu sein; daß es einen göttlichen übernatürlichen Glauben gebe, welcher nicht auf die Offenbarung durch Christus gegründet ist (wie im Alten Bunde), und daß endlich selbst auf die christliche Offenbarung hin eine Wahrheit geglaubt werde, ohne daß man förmlich durch die Auctorität der Kirche darauf verpflichtet wäre; in letzterm Falle wird sogar der einfach theologische Glaube dem katholischen als Gegensatz gegenübergestellt. Hier handelt es sich dagegen um den Glauben, insoweit es eben der factisch von Gott ermöglichte und intendirte und allgemein zum Heile nothwendige ist, und insofern bezeichnen alle Namen denselben Act, aber nach verschiedenen Rücksichten. Diese Rücksichten aber können

wiederum alle in das Prädicat der Göttlichkeit zusammengefaßt werden, da sie nur die besonderen Richtungen ausdrücken, nach welchen Gott auf den Glauben einwirkt. Mit dem Namen „theologischer Glaube“ will man zunächst die beiden ersten Richtungen ausdrücken, nach welchen Gott zugleich objectiv und subjectiv der Urheber des Glaubens ist. — Das Wesen des theologischen Glaubens ist vom Vaticanum in einer formellen Definition desselben festgestellt worden, indem es sagt: Quum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium“ (Hebr. 11, 1). Hiermit ist zunächst erklärt: a. daß der theologische Glaube überhaupt Glaube ist im eigentlichsten und strengsten Sinne, nämlich ein Festhalten von Wahrheiten wegen der Auctorität des Redenden, d. h. eine vom Willen im Verstande aus Achtung und Vertrauen gegen die Person des Redenden hervorgerufene Zustimmung in den Inhalt der Rede, folglich wesentlich zugleich Verstandesact und sittlicher Tugendact (der dießbezügliche Ausdruck des Vaticanum: obsequium praestare Deo revelanti schließt sich an 2 Cor. 10, 5: captivantes omnem intellectum in obsequium [ὑπακοήν] Christi; vgl. Bonav. in 3, dist. 23, a. 2, q. 1); b. daß er (als göttlicher) Glaube ist im eminentesten Sinne des Wortes, indem er unbeschränkte Hingabe an die höchste, absolute, gebieterische Auctorität und ein absolutes Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes und seine unfehlbare Einsicht einschließt, und folglich wesentlich ein religiöser und zwar zugleich ein latreutischer und theologischer Tugendact ist; c. daß er von Gott nicht bloß äußerlich und objectiv durch die bewegende und haltende Kraft seiner Auctorität hervorgerufen und gestützt, sondern auch innerlich und subjectiv durch seine anregende und unterstützende Gnade bewirkt und getragen wird und mithin wesentlich ein übernatürlicher Tugendact ist. Durch diese drei Momente intendirt das Concil zunächst, den Glauben zu unterscheiden von dem natürlichen Wissen, mit welchem die Rationalisten ihn zusammenwerfen; zugleich unterscheidet es ihn aber auch von jeder andern Form des vernünftigen oder unvernünftigen Glaubens, mit welcher er theils von Rationalisten, theils von unklaren Fideisten in neuerer Zeit zusammengeworfen ist. — Wie obige drei Momente den göttlichen Glauben genetisch erklären und ihn zunächst in seiner sittlichen Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit bestimmen: so enthält die vom Vaticanum zur Bestätigung angezogene Stelle des Apostels, welche von jeher als classische Charakteristik des Glaubens angesehen worden, genauer betrachtet eine nähere Bestimmung des Glaubens in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit, resp. in seiner Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit als Erkenntnißact. Sie bezeichnet nämlich den Glauben a. als ein geistiges, durchaus festes und inniges Ergreifen und Halten derjenigen Dinge, die nicht in den Bereich unserer Vernunft fallen, deren Anschauung vielmehr als Ziel unserer Hoffnung und Inbegriff unserer zukünftigen Seligkeit uns vorgesteckt ist; und b. als eine Ueberzeugung, welche auf die dereinstige Anschauung hinweist und zu ihr hinführt, zugleich aber auch ihren Besitz schon einleitet und in etwa vorausnimmt; sie deutet darum c. an, daß der Glaube in ähnlicher Weise, wie die zukünftige Anschauung selbst, nicht bloß bezüglich seines Inhaltes, sondern auch in seiner innern Vollkommenheit eine übernatürliche Theilnahme (participatio) an der Erkenntniß Gottes selbst und eine Verähnlichung (conformatio) unserer Erkenntniß mit der göttlichen enthält. Zum Verständniß des Wortsinnes des Apostels diene Folgendes: Substantia (ὑπόστασις) sperandarum rerum ist wörtlich „Unterhandgebung“, Greifbarmachung, handgreifliche Vorführung und so eine Verpfändung und Versicherung des Besitzes der zukünftigen Güter, welche den Besitz selbst vorausnimmt und ersetzt. Argumentum (ἔλεγχος) non apparentium (μὴ βλεπομένων) ist Erweis, Erweisung, d. h. augenscheinliche Vorführung und dadurch Ueberweisung und Ueberführung, also vollkommenste Gewißmachung und Ueberzeugung betreffs der nicht in den Gesichtskreis tretenden Dinge. Vom Habitus des Glaubens gelten diese Ausdrücke ohne Figur; vom Acte des Glaubens aber nur durch eine Figur, insofern er als Versicherung und Vergewisserung die Frucht der handgreiflichen und augenscheinlichen Vorführung bildet. Es liegt auf der Hand, daß diese aus dem positiven Verhältniß des Glaubens zur höchsten Art und Form des Erkennens abgeleiteten Bestimmungen nicht minder, als die vorhergehenden, ihn von jedem natürlichen Wissen, wie von jeder andern Art und Form des Glaubens wesentlich unterscheiden. Dieselben drücken zugleich offenbar das aus, was durch die Factoren, welche die Genesis des Glaubens bedingen, erstrebt und thatsächlich erzielt wird; und dieß ist der Grund, warum das Vaticanum diese Stelle des Apostels zur Bestätigung seiner ganzen Definition des Glaubens anführen konnte. Demnach ergibt sich als vollständige Darstellung des theologischen Glaubens Folgendes: Der Gläubige strebt, von der Gnade angeregt, danach, durch die Unterwerfung unter die Auctorität Gottes und das Vertrauen auf dessen Wahrhaftigkeit sein Urtheil dem Urtheile Gottes zu conformiren und seine Ueberzeugung an die

unfehlbare Einsicht Gottes so eng und so fest als nur möglich anzuschließen und auf dieselbe zu gründen; und die Unterstützung der Gnade macht es ihm möglich, diesen Anschluß in der Weise zu vollziehen, daß die innigste Gemeinschaft, Durchdringung und Verwandtschaft zwischen der Erkenntniß des Gläubigen und der Erkenntniß Gottes zu Stande kommt, daß also die göttliche Kraft und Würde der letztern auf die erstere sich überpflanzt und sie zu einer Einleitung und Anticipation des ewigen Lebens gestaltet. Die weitere Erklärung und Begründung des obigen Begriffes vom theologischen Glauben ergibt sich aus dem später über das Motiv, die Uebernatürlichkeit und den sittlichen Charakter des Glaubens zu Sagenden. Hier nur noch einige Bemerkungen über den theologischen Sprachgebrauch.

Im theologischen Sprachgebrauche bezeichnet fides bald den Act selbst, das credere oder die fides, qua creditur, — bald das habituelle Princip des Actes, die von Gott geschenkte und von uns angenommene gratia fidei = lumen oder virtus fidei, — bald das Object des Actes (fides, quae creditur), insbesondere die Gesammtheit der Objecte, — bald die den Inbegriff derselben enthaltenden Formeln, die symbola fidei. In Hinsicht auf die im Acte stattfindende Auffassung des Inhaltes (objectum materiale) unterscheidet man fides explicita, die den Inhalt in seiner Besonderheit und Bestimmtheit ergreift, und implicita, die ihn nur verhüllt in einem Ganzen erfaßt. In Hinsicht auf die volle, bewußte Entwicklung der zum Acte mitwirkenden Factoren unterscheidet man fides formalis, mit bewußtem Hinblick auf das Motiv und mit bewußter Willensentschließung, und fides virtualis, ohne dieses klare Bewußtsein und gewissermaßen instinctiv geübt. Durch öftere Ausübung der förmlichen Acte erlangen wir nämlich eine Neigung zum Glauben, kraft welcher die Glaubensüberzeugung unwillkürlich in uns fortlebt, ohne daß wir sie in jedem einzelnen Falle förmlich zu erwecken brauchen. Formata s. perfecta s. viva, d. h. vollendet, vollkräftig, vollwirksam und lebendig, heißt der Glaube (im Anschluß an die Stelle des Apostels Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη), wenn er mit der Liebe, die er ermöglicht und erstrebt, verbunden ist und dadurch in Hinsicht sowohl auf die Vereinigung mit Gott oder die Anhänglichkeit (adhaesio) an Gott, welche in ihm beginnt, als auf die Werke, welche aus ihm hervorgehen sollen, als auch in Bezug auf die Verdienstlichkeit seiner eigenen Acte vollkommen wird. In relativem Sinne ist fides formata der Glaube auch, insoweit er vollendet und vollkräftig wird in dem gläubigen Vertrauen oder der fiducia. Fides informis hingegen ist derjenige Glaube, der noch dieser Vollendung ermangelt. In Hinsicht auf die verschiedenen Seiten des Actes selbst, nach welchen er in verschiedene Beziehung zu Gott tritt, unterscheidet man in ihm ein credere Deum, credere Deo und credere in Deum, je nachdem man Gott als Materialobject oder als Formalobject oder endlich — in beiden Beziehungen — als Ziel des Actes betrachtet. Das credere in Deum wird jedoch erst vollkommen durch die zum Glauben hinzutretende Liebe in der fides formata, welche nicht bloß nach Gott strebt, sondern auch mit Gott vereinigt. Manche Theologen betrachten daher das credere in Deum ausschließlich als Act der fides formata; streng genommen liegt es aber auch schon in der fides informis, wie denn auch der Sünder in Wahrheit das credo in unum Deum beten kann und soll. — Verschieden von dieser Eintheilung, aber analog ist der Unterschied von fides inchoata und fides (essentialiter) perfecta, oder wie Augustinus (Ad Simplic. l. 1, q. 2, n. 2, freilich nicht ausschließlich in dem hier intendirten Sinne) sich ausdrückt, fides concepta und fides nata. Fides nata ist der Glaube im eigentlichen Sinne, d. h. die effective gläubige Annahme der in ihrer Wirklichkeit erkannten positiven Offenbarung. Fides concepta oder genauer conceptio fidei ist die gläubige Gesinnung des Willens, welche schon vor der Erkenntniß der Offenbarung bestehen kann, nämlich die formell oder virtuell (d. h. im Verlangen, alles zu thun, was nach dem Willen Gottes zum Heile nothwendig ist) vorhandene Bereitwilligkeit und Sehnsucht, die etwa vorhandene Offenbarung gläubig anzuerkennen. Als bloße Vorbereitung zum Glauben braucht die conceptio fidei zwar nicht aus der Erkenntniß der Offenbarung als einer Aussprache und Bezeugung einer von Gott erkannten Wahrheit hervorzugehen. Allein als wahrer Anfang des übernatürlichen Glaubens setzt sie doch wesentlich eine innere Berufung (vocatio) voraus, d. h. eine Bekundung des göttlichen Willens in Gestalt einer Aufforderung und eines Antriebes, das von Gott intendirte Heil auf dem von ihm gewollten Wege zu suchen; darum ist sie dem eigentlichen Glauben auch darin verwandt, daß sie in der treuen Folgsamkeit gegen göttliche Erleuchtung und Inspiration besteht und auf der Achtung vor der göttlichen Auctorität beruht. Eine solche inchoatio fidei theologicae aber deckt sich dem Wesen nach mit der achtungsvollen und frommen Hörigkeit und Folgsamkeit oder der Ehrfurcht und Ehrerbietigkeit gegen die Stimme Gottes im Gewissen, soweit diese Stimme Gottes in dem zum übernatürlichen Endziele berufenen Menschen stets durch übernatürliche Erleuchtung und Inspiration wirkt; also nicht zwar mit dem Gewissen schlechthin oder im Sinne von Bewußtsein (conscientia) — denn als solches ist das Gewissen Bekunder, Zeuge und Richter —, sondern mit dem Gewissen im Sinne von Gewissenhaftigkeit oder Gewissenstreue, also = religio, ὁσιότης, pietas, εὐσέβεια, observantia, συντήρησις. In diesem erweiterten Sinne erscheint das πιστεύειν Eccli. 32, 27 f., wo von einem „credere animae" und (nach dem Griech.) von

einem „credere legi" die Rede ist, besonders aber beim Apostel Röm. 14 die πίστις, indem er dieselbe zunächst als Grund und Regel der gewissenhaften Zuversicht auf die Erlaubtheit gewisser Handlungen in's Auge faßt. Eben der innere Zusammenhang dieses Sinnes mit dem Begriff des theologischen Glaubens macht es möglich und erklärlich, daß die Väter die Worte des Apostels: „Omne quod non est ex fide peccatum est", ohne Weiteres vom theologischen Glauben verstehen durften, insofern nämlich die das sittliche Handeln bedingende fides entweder Frucht oder Keim des theologischen Glaubens ist. Die Analogie der fides inchoata mit der fides perfecta bezieht sich aber selbstverständlich nicht bloß überhaupt auf die Folgsamkeit gegen die Auctorität des im Gewissen kundgegebenen göttlichen Willens, oder auf die praktische Anerkennung der dadurch auferlegten Verpflichtung, sondern speciell auch auf das willige und standhafte Festhalten an den religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche wir durch das Vernunftlicht einsehen, insofern wir diese Wahrheiten deßhalb willig anerkennen und festhalten, weil Gott durch die Stimme des Gewissens dieß von uns verlangt. Demnach wird das auf natürlicher Einsicht beruhende Erkennen der betreffenden Wahrheiten durch das aus Ehrfurcht des Willens vor Gott hervorgehende Fürwahrhalten oder Anerkennen auf ähnliche Weise zu einer vollendeten, lebendigen und wirksamen Ueberzeugung, wie der theologische Glaube durch die caritas zum vollkommenen Glauben wird. Während aber hier die willige Anerkennung der göttlichen Auctorität nur ein durch Reflexion hinzutretendes Complement der directen Gewißheit bildet, ist dieselbe beim eigentlichen theologischen Glauben die Wurzel, aus welcher derselbe hervorgeht, wie sogleich näher gezeigt wird. Die Theologen, welche im 17. Jahrhundert eine fides late und stricte dicta unterschieden, besonders Ripalda, haben die Sache dadurch in ein ungünstiges Licht gestellt, daß sie die fides late dicta ausschließlich oder vorzüglich als reinen Verstandesact auffaßten.

Um den theologischen Glauben in seiner Eigenthümlichkeit und Erhabenheit vollkommener zu verstehen, betrachten wir ihn zunächst in seinem Verhältnisse zu den Factoren, die seinen Ursprung und Bestand bedingen, nebst seinen den einzelnen Factoren entsprechenden Eigenschaften, zuletzt dann die aus allen Factoren resultirende specifische Vollkommenheit des Glaubens in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit. Jene Factoren zerfallen in drei Klassen und sind in jeder Klasse wieder zweifacher Art. Sie gehören nämlich entweder 1. zum eigentlichen specifischen Object des Glaubens, und zwar a. zum Formalobject, zugleich Motiv, und b. zum Materialobject; oder 2. zur objectiven Vermittlung des eigentlichen Objectes, und zwar a. zur äußern Beglaubigung und b. zur lebendigen Vorführung desselben; oder 3. zur subjectiven Verwirklichung des Glaubens selbst a. von Seiten Gottes und b. von Seiten des Menschen.

III. Der Glaube im Verhältnisse zu seinem Motiv und Formalobject, sowie sein Charakter als (objectiv) göttlicher Glaube. Von Motiven des theologischen Glaubens kann in einem vielfachen Sinne die Rede sein. Zunächst denkt man dabei an die Motive, welche uns bewegen, auf Grund des Wortes Gottes, nachdem dasselbe als solches uns bekannt geworden, den Inhalt desselben für wahr zu halten. Diese Motive sind wieder mehrfacher Art, oder lassen sich doch unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. 1. Man kann von Motiven des Glaubensactes wie von den Motiven jedes andern, aus freiem Willensentschluß hervorgehenden Actes reden — subjective oder reflexe Motive — und diese subsumiren sich unter die allgemeinen Kategorien der Ziemlichkeit und der Nützlichkeit der betreffenden Handlung (decens et utile oder justum et commodum). In concreto erscheinen als solche Motive beim Glauben a. die Nützlichkeit, welche der Glaube als Grundbedingung und Einleitung resp. als Verdienst für das ewige Heil besitzt; b. der sittliche Adel und die sittliche Nothwendigkeit der Unterwerfung unter Gott und des Anschlusses an ihn, sowie die dadurch bedingte Gottwohlgefälligkeit; c. die materielle Bereicherung und die formelle Erhebung, Verklärung und Verstärkung unserer Erkenntniß durch den Glauben; d. die Auszeichnung, welche uns dadurch erwächst, daß wir aus Gott selbst unsere Gewißheit schöpfen und an seiner Erkenntniß theilnehmen (vgl. Thom. Ver. q. 14, a. 1 sq.). — 2. Gewöhnlich versteht man aber unter dem Motiv des Glaubens dasjenige objective und directe Motiv, wodurch der Glaube in seinem specifischen Wesen bestimmt wird, oder den Gegenstand, unter dessen Einwirkung der Glaubensact als solcher zu Stande kommt. Als dieser Gegenstand erscheint beim theologischen Glauben zunächst das Wort Gottes, von dem er seinen Namen hat. Die bewegende Kraft dieses Motivs liegt offenbar in der Eigenschaft dieses Wortes als Wort Gottes, und das Motiv selbst wird daher schärfer ausgedrückt durch den Ausdruck „der sprechende Gott" (Deus loquens s. revelans). Die bewegende Kraft dieses Motivs, welche nichts Anderes ist als die Auctorität Gottes, ist eben deßhalb, weil es die Auctorität Gottes ist, sowohl eine ihrem Inhaber wesentlich zukommende als auch eine wesentlich und schlechthin vollkommene Auctorität, welche von dem Geschöpfe volle Huldigung des Willens und des Verstandes, d. h. die Bethätigung absoluter Hochachtung und Verehrung fordert (Vat. l. c.). Die wesenhafte und vollkommenste Auctorität Gottes aber wirkt als solche im Glauben in doppelter Weise, insofern das Wort Gottes zugleich als Berufung zum Glauben und als Zeugniß für den Glauben in Betracht kommt. In der Berufung zum Glauben wirkt sie formell als

die höchste und heiligste gebietende Macht des göttlichen Willens, welche durch die ihr gebührende unbedingte Ehrfurcht uns zum Glauben verpflichtet. In der Begründung des Glaubens durch Zeugniß aber wirkt sie als die höchste Wahrhaftigkeit, welche die Wahrhaftigkeit ihres Zeugnisses in der vollkommensten Weise verbürgt und so die Grundlage des festesten Vertrauens auf dieselbe bildet. Nach beiden Seiten beruht die göttliche Auctorität darauf, daß Gott als Gott das primum ens, d. h. das ungeschaffene, vollkommenste Princip aller Wesen und demgemäß sowohl der souveräne verehrungswürdigste Herr der Creatur wie der vollkommenste Inhaber der Wahrheit ist und zugleich als die Güte selbst in der Regierung seiner Creatur ebenso heilig als gütig verfährt, also nur wahrhaft Gutes von ihr fordern und ihr anbieten kann. Während der geschaffene Vater als solcher bloß eine relative Hoheit und Oberhoheit über sein Kind hat, und die zur würdigen und sichern Leitung des Kindes nothwendigen Eigenschaften bei ihm bloß präsumirt werden, ist bei dem pater spirituum die Hoheit und Oberhoheit eine absolute, welche unbedingte tiefste Hochachtung und Unterwerfung fordert, und der wesenhafte Grund derselben involvirt auch wesentlich die Eigenschaften, welche den unmittelbaren und formellen Grund und Gegenstand des unbedingten und untrüglichen Vertrauens bilden, nämlich die vollkommenste Wahrheitserkenntniß und Wahrheitsliebe, welche im Zeugniß die Möglichkeit einer Irreführung durch dasselbe ausschließen. Diese erhabene Eigenthümlichkeit der göttlichen Auctorität wird sehr treffend durch den classischen Ausdruck charakterisirt, daß Gott Beweggrund des Glaubens sei als die „prima veritas" oder als die Urwahrheit; denn in seiner vollen Bedeutung bezeichnet dieser Ausdruck Gott als die prima veritas in dreifachem Sinne: in essendo, als das erste und wahrste, d. h. wesenhafteste und vollkommenste und durch sich selbst aller Anerkennung würdige Wesen; in cognoscendo, als Inhaber der vollkommensten Erkenntniß aller Wahrheit; in dicendo, als Träger des heiligsten Willens, der keinen Trug beabsichtigen kann. — Die bewegende Kraft nun, welche die prima veritas vermittels ihres äußern Wortes als ihres Werkzeugs ausübt und womit sie dasselbe gleichsam beseelt, wirkt direct auf den Willen, indem sie ihn zur tiefsten Ehrfurcht und zum höchsten Vertrauen gegen sich selbst bewegt und dadurch ihn in Stand setzt und antreibt, um ihretwillen den Verstand zum festen Fürwahrhalten der von ihr bezeugten Wahrheit zu bewegen und dieses Fürwahrhalten als ein durch die prima veritas gefordertes und durch sie verbürgtes zu erzeugen. Und zwar wird auf diesem Wege das Fürwahrhalten des Inhaltes des Wortes Gottes in der Weise erzeugt, daß der Verstand bewogen wird, die objective Wahrheit dieses Inhaltes anzunehmen und festzuhalten vermittels der Annahme der formellen Wahrheit des Wortes Gottes als der äußern Vorstellung der objectiven Wahrheit, oder vermittels der Anerkennung des Wortes Gottes als einer wirklichen Kundmachung und Offenbarung der objectiven Wahrheit. Noch lebendiger und vollkommener aber erscheint der Verlauf dieser Bewegung, wenn man in Betracht zieht, daß bei jedem auf Zeugniß gegründeten Fürwahrhalten eigentlich der nächste Inhalt des Zeugnisses, welcher durch die Eigenschaften des Zeugen garantirt wird, die in letzterem vorhandene actuelle, untrügliche Einsicht in die betreffende objective Wahrheit oder auch die im Zeugen vorhandene formelle Wahrheit seiner inneren Vorstellung von der objectiven Wahrheit ist, und daß hinwiederum auch das intellectuelle Festhalten dieser Wahrheit von Seiten des Glaubenden sich zunächst und unmittelbar, statt auf die eigene Einsicht in dieselbe, auf die Einsicht des Zeugen stützt. Letzteres muß um so mehr geschehen, wo, wie hier, der Glaube seinem ganzen Wesen nach ein Anschluß und eine Anhänglichkeit an die Person der Zeugen sein soll. Hiernach bewegt der von der Auctorität Gottes bewegte und getragene Wille den Verstand dazu, in seinem Fürwahrhalten sich auf die unfehlbare Einsicht zu stützen, welche Gott als die prima veritas von dem Gegenstand derselben hat, und deren Dasein und Unfehlbarkeit ihm durch das eigene Zeugniß der prima veritas verbürgt ist, auf ähnliche Weise wie die Hoffnung sich auf die durch die göttliche Treue und Macht garantirte siegreiche Energie des göttlichen Heilswillens stützt (S. Thom. Ver. q. 14, a. 8: Fides, quae virtus ponitur, facit intellectum inhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem . . . et ita hominem divinae cognitioni conjungit per assensum). Der also gefaßte Beweggrund des Fürwahrhaltens wird mithin dem Verstande vom Willen vorgehalten oder vielmehr eingeprägt als ein Licht, welches dadurch, daß der Verstand bewegt wird, es als sein Licht zu ergreifen und festzuhalten, den materiellen Gegenstand des Fürwahrhaltens für ihn beleuchtet und gewiß macht. Er bewegt mithin nicht etwa bloß vermittels des Willens den Verstand; er ist vielmehr zugleich mit dem Inhalte der Offenbarung der Zielpunkt, zu welchem hin, und der Gegenstand, zu dessen Erfassung der Wille den Verstand bewegt. In dieser Eigenschaft läßt er sich dann recht eigentlich als Formalobject der gläubigen Erkenntniß bezeichnen und als solches von dem Beweggrunde des Glaubens schlechthin unterscheiden. Denn obgleich im weitern Sinne jeder Beweggrund auch Formalobject ist und umgekehrt, so lassen sich doch namentlich bei einem zusammengesetzten Acte, wie der Glaube ist, beide naturgemäß so unterscheiden, daß der Beweggrund specifisch auf den Willensact, das Formalobject specifisch auf den Verstand bezogen wird.

Dieß vorausgesetzt, fragt es sich nur noch, in welcher Weise der Beweggrund

des Glaubens, um dessen willen der materielle Gegenstand desselben für wahr gehalten wird, in sich selbst für wahr gehalten werden muß, damit der Glaube sich auf ihn stützen könne. Ueber diese Frage, welche eingehender erst seit dem 16. Jahrhundert behandelt wird, herrschen bis zur Stunde große Controversen unter den Theologen, welche dadurch veranlaßt werden, daß verschiedene Interessen, welche im göttlichen Glauben zu wahren sind, nicht so leicht mit einander ausgeglichen werden können. (Eine eingehende Darstellung und Kritik der betreffenden Meinungen bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, Abh. 4, Hauptst. 4 nebst Abh. 3, H. 2, und noch vollständiger bei Aloys Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879.) Auf der einen Seite nämlich fordert die Vernünftigkeit des Glaubens, daß die Erkenntniß oder das Fürwahrhalten des Beweggrundes zum Glauben in letzter Instanz nicht selbst wieder auf Glauben beruhe, sondern durch eine Einsicht zu Stande komme; diese Einsicht aber kann hinwiederum naturgemäß nur eine mittelbare sein, nicht bloß weil sie überhaupt durch Schlußfolgerungen bedingt ist, sondern auch weil sie von außergöttlichen Mitteln abhängt. Andererseits fordert die Göttlichkeit des Glaubens naturgemäß, daß wie sein Inhalt, so auch sein Motiv nicht außergöttlicher Gründe wegen, sondern unmittelbar um Gottes willen und mit höchster Entschiedenheit ergriffen und festgehalten werde. Alle Theologen sind nun darin einverstanden, daß das der Einsicht entsprechende Fürwahrhalten des Motivs, besonders wenn es mit bloß natürlichem Lichte zu Stande kommt, nur als eine Vorbedingung und Empfänglichkeit, nicht als zeugendes und tragendes oder constitutives Princip für das gläubige Fürwahrhalten gelten könne, weil in letzterem Falle die Göttlichkeit des Glaubens nicht gewahrt werden würde. Die Ansicht Lugo's hält gleichwohl diese Wahrung der Göttlichkeit für möglich, wofern die Einsicht aus übernatürlichem Lichte hervorgehe und durch den gläubigen Willen zu und in dem Glaubensassens wirksam gemacht oder mit Einem Wort durch übernatürliches Licht und Antrieb des Willens gehoben und getragen werde, weil die Gründe, die uns zur Einsicht und dadurch zur Anerkennung der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes verhelfen, eben in Gott selbst gefunden werden. (Diese Ansicht ist in neuerer Zeit besonders vertreten von A. Schmid; vgl. a. a. O. S. 258 ff.) Kleutgen, der in der ersten Auflage der Theologie der Vorzeit diese Erklärung für ausreichend hielt, hat später in der 2. Auflage S. 525 anerkannt, daß dieselbe zur Erklärung der Göttlichkeit des Glaubens, d. h. für das Fürwahrhalten des Glaubensinhaltes rein um Gottes willen, nicht ausreiche, weil eben das hier in Rede stehende Schlußverfahren zuletzt auf den geschaffenen Mitteln ruhe, welche die Erkenntniß Gottes vermitteln. Die Ansicht von Suarez hingegen behauptet im Gegentheil, das ganze Glaubensmotiv könne und müsse in sich selbst, als in der Bezeugung des Offenbarungsinhaltes mitbezeugt, durch einen förmlichen Glaubensact für wahr gehalten werden. (So in neuerer Zeit v. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 533 ff. und der jetzige Cardinal Mazzella in der ersten Ausgabe des Tractats De virtutibus infusis, der jedoch in der 3. Auflage sich der nächstfolgenden Ansicht zuwandte.) Der Text des hl. Thomas aus Ver. q. 14, a. 8 ad 2, auf welchen man sich zu Gunsten dieser Ansicht beruft: divinum testimonium est principaliter de se ipso, hat im Contexte gar nicht den Sinn, daß das göttliche Zeugniß, sondern den, daß Gott selbst, im Gegensatz zu den Creaturen, der erste Gegenstand seines Zeugnisses wie seiner Erkenntniß sei. Der entscheidende Einwurf, den man dieser Ansicht macht, ist der, daß sie in einen unlöslichen Cirkel verwickele. Eine dritte Ansicht (nach älteren Vorgängern neuerdings von Denzinger, Rel. Erk. II, 495 ff., sowie von den Jesuiten Chr. Pesch, Innsbr. Zeitschr. 1886, S. 36, und Frins, Katholik 1886, I, 603 entwickelt) geht davon aus, daß im Glaubensact selbst gar nicht, wie die beiden erwähnten Ansichten voraussetzen, ein eigentliches Fürwahrhalten des Motivs eingeschlossen sei; vielmehr komme das Fürwahrhalten des Materialobjectes um des Formalobjectes willen, oder die Zustimmung zu jenem durch Beistimmung zu diesem einfach dadurch zu Stande, daß der Verstand in seiner Zustimmung dem Anschlusse und der Anhänglichkeit des Willens an das Motiv gehorche, wonach dann das Motiv in sich selbst direct und formell nur vom Willen ergriffen und festgehalten werde. Da nun für den Willen es gar nicht darauf ankomme, in welcher Weise sein Beweggrund ihm gegenwärtig geworden sei, und sein Act einfach durch die Güte des erkannten Gegenstandes resp. durch die Hochachtung und Liebe desselben bewegt und bestimmt werde: so ergebe sich ganz leicht, wie seitens des Willens das Motiv des Glaubens rein um Gottes willen, d. h. aus Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott wegen seiner höchsten Würde und Vollkommenheit, und darum mit höchster Entschiedenheit festgehalten werden könne. Diejenige Ansicht, welche Verf. Dogm. I, § 40 entwickelt hat, ist zunächst der letztgenannten verwandt in Bezug auf die dominirende Stellung des Willens im Glauben, wonach der Wille als der bewegende Factor das ihm selbst vermöge seiner Eigenart als affectives Vermögen zustehende Moment der Anhänglichkeit und des Festhaltens an Gott um seinetwillen und über Alles in den Glauben hineinbringt. Indeß geht meine Ansicht in doppelter Hinsicht, nach vorwärts und rückwärts, über die dritte Ansicht hinaus, indem sie die den beiden anderen Ansichten eigenen Wahrheitsmomente mitaufzunehmen sucht. Auf der einen Seite läßt sie bestehen, daß im Glaubensacte der nächste und eigentlichste Grund der Gewißheit des Materialobjectes ebenso sehr wie dieses um Gottes willen

und über Alles für wahr gehalten werden muß. Mit der zweiten Ansicht lehrt sie dann, daß dieß nicht geschehen kann, ohne daß jener Gewißheitsgrund selbst durch Glauben erkannt wird; dagegen beschränkt sie diese gläubige Erkenntniß auf dasjenige Moment in Gott, welches oben als Formalobject des Glaubens im engern Sinne bezeichnet wurde, nämlich auf die von der göttlichen Auctorität durch ihr Zeugniß garantirte Existenz der unfehlbaren Erkenntniß des betreffenden Gegenstandes in Gott, so daß, wie oben schon angedeutet, der fromme Wille im Verstande das gläubige Fürwahrhalten des Materialobjectes vermittels des gläubigen Fürwahrhaltens der unfehlbaren göttlichen Erkenntniß erzeugt. Auf der andern Seite aber läßt meine Ansicht die Wirksamkeit des unter dem Einfluß der göttlichen Auctorität stehenden frommen Willens nicht bloß auf die gläubige Annahme des Inhaltes der Offenbarung, sondern auch auf die naturgemäß vollkommene Erkenntniß der göttlichen Auctorität in sich selbst sich erstrecken, insofern nämlich, als es, wenn nicht wesentlich, so doch durchaus naturgemäß ist und der vollkommenen Göttlichkeit des Glaubens entspricht, daß nicht bloß das, was nächster und unmittelbarer Grund der Gewißheit ist, sondern alles, wodurch Gott diese Gewißheit näher oder entfernter begründet, um Gottes willen und über Alles für wahr gehalten werde. Dieses Fürwahrhalten ist selbstverständlich als Act des Erkenntnißvermögens im Gegensatz zum Willen auch ein Erkennen, aber darum nicht schlechthin als Erkennen zu bezeichnen oder als reiner Erkenntnißact hinzustellen; denn von einem Erkennen um Gottes willen und über Alles kann man nicht reden; es ist vielmehr näher als Anerkennung zu bestimmen, d. h. als ein Urtheil über Dasein und Werth der Auctorität, welches eine Billigung und Behauptung derselben darstellt und wesentlich aus dem Willen entspringt. Weiterhin ist dieses Fürwahrhalten weder als eigentliches Wissen zu betrachten, weil sein treibender und bestimmender Factor nicht die Einsicht des Verstandes ist, noch als ein eigentlicher Glaube, d. h. Zeugnißglaube, weil er sich nicht formell auf ein Zeugniß Gottes stützt; es ist vielmehr ein zwischen dem Wissen und dem Zeugnißglauben stehender, dem letztern analoger Act, welcher aus der Hochachtung und Ehrfurcht, die Gott an sich oder Gott in seiner Berufung zum Glauben beansprucht, hervorgeht. Es kommt nämlich in der Weise zu Stande, daß der Mensch, nachdem ihm Gott als sein Schöpfer und als primum ens bekannt geworden, vermöge der tiefsten Hochachtung und Ehrfurcht, die er seinem Schöpfer und dem höchsten Wesen schuldet, den Verstand bewegt, um Gottes willen mit höchster Entschiedenheit alle mit der Würde und Vollkommenheit dieses Wesens unvereinbaren Mängel ihm abzusprechen und alle dadurch geforderten Rechte und Eigenschaften ihm zuzusprechen. Sobald alsdann die Berufung zum Glauben an uns herantritt, muß nicht bloß jene Hochachtung uns zur Anerkennung der Pflicht, dem göttlichen Gebote zu gehorchen, bewegen, sondern auch dieses Gebot selbst, und Gott durch das Gebot, nöthigt uns, ihm aus gehorsamer Ehrfurcht diejenigen Rechte und Vollkommenheiten zuzuschreiben, ohne welche er nicht in würdiger und berechtigter Weise den Glauben fordern könnte. Wie daher der Wille durch einen doppelten Affect, näher durch eine doppelte Form der Hochachtung gegen Gott, im Glauben wirkt, nämlich durch Ehrfurcht und Anhänglichkeit oder durch Treue und Vertrauen gegen Gott: so entspricht jedem dieser Affecte eine durch ihn erzeugte Anerkennung des Beweggrundes im Verstande, vermittels deren der Glaube erzeugt wird. Der Ehrfurcht gegen Gott als primum ens entspricht als Wirkung die Anerkennung der göttlichen Wahrhaftigkeit, und dem Vertrauen auf die göttliche Wahrhaftigkeit die Anerkennung der unfehlbaren Einsicht Gottes in den Gegenstand der Offenbarung. In der ihr hier gegebenen etwas modificirten Fassung dürfte sich meine Ansicht auch gegenüber der ausführlichen Bekämpfung durch Kleutgen (II. Beilage zur Theologie der Vorzeit) halten lassen.

IV. Verhältniß des Glaubens zu seinem Materialobject; Charakter desselben als transcendenten Glaubens. 1. Damit eine Wahrheit zum Materialobject des göttlichen Glaubens werde, ist es nothwendig und hinreichend, daß Gott durch seine Offenbarung uns dieselbe als in seiner absoluten Erkenntniß enthalten vorführe und durch seine Auctorität zur Annahme derselben nöthige; denn nur in diesem Falle findet die Erkenntniß dieser Wahrheit in Gott selbst ihre substantia und ihr argumentum. Zunächst und unbedingt gehören daher zum Materialobject des Glaubens alle Wahrheiten, deren Mittheilung unmittelbar und direct von Gott ausgeht, und zu deren Annahme er uns unmittelbar und direct durch seine eigene Auctorität verpflichtet. Fraglich oder doch bedingt und modificirt ist die Möglichkeit, eine Wahrheit fide divina zu glauben, in folgenden Fällen. a. Handelt es sich um solche Wahrheiten, die bloß mittelbar und virtuell geoffenbart sind, welche also erst aus einer evidenten Application oder Explication der unmittelbar und formell geoffenbarten Wahrheit resultiren: so sind diese zunächst und an sich nur Gegenstand theologischer Einsicht und der daraus resultirenden einfach theologischen Gewißheit. Wenn aber einerseits die Kundmachung derselben in der ursprünglichen Intention Gottes lag, dieselben also zwar nur mittelbar, aber doch direct geoffenbart sind, und andererseits ihr Inhalt schon den ersten Verkündigern der Offenbarung gegenwärtig sein konnte, so können dieselben nach der Ansicht einiger Theologen (z. B. Reding) schon fide divina geglaubt werden, falls sie überhaupt in dieser Eigenschaft erkannt werden. Nach der Ansicht der meisten Theologen aber (z. B. Suarez, Lugo, Kleutgen) können sie dieß erst, nachdem sie positiv und auctoritativ von der Kirche kraft

der ihr von Gott verliehenen Auctorität in seinem Namen und unter seiner Garantie vorgelegt worden sind, indem alsdann eine solche Vorstellung der Kirche moralisch die unmittelbare Vorstellung von Seiten Gottes vertrete und zu einer authentischen und auctoritativen Interpretation (allerdings keiner puren, sondern einer applicativen oder extensiven) des unmittelbaren Wortes Gottes sich gestalte. (Vgl. hierzu Kilber, De fide p. I, c. 1, aa. 2 sqq.; Schmid, Wissenschaft und Auctorität S. 130 ff.) b. Handelt es sich um die indirect zum Gebiete der Offenbarung gehörigen Wahrheiten, so sind diese zunächst bloß Gegenstand vernünftiger, menschlicher Einsicht; sie können daher unter keinen Umständen eher Gegenstand des Glaubens werden, als sie wenigstens von der Kirche kraft ihrer göttlichen Auctorität und Authentie im Namen Gottes und unter seiner Garantie bezeugt oder vorgeschrieben werden. Wo dieses aber geschieht, da kann man in gewissem Sinne, d. h. moralisch, immerhin sagen, Gott selbst bezeuge jene Wahrheiten durch die Kirche als seine in seiner Vollmacht handelnde und unter seiner Garantie stehende Gesandtin. Demgemäß hat die Annahme solcher Lehren der Kirche mit dem theologischen Glauben das gemein, daß sie aus Achtung vor der durch die Kirche repräsentirten Auctorität und Wahrhaftigkeit Gottes selbst, also aus dem affectus oder der pietas fidei hervorgeht und auch wesentlich wahr oder unfehlbar ist. Da indeß diese Annahme sich formell und unmittelbar nicht auf die eigene Einsicht Gottes stützt, sondern auf die Einsicht der Kirche, welche hier nicht als einfaches Organ Gottes, sondern als selbständige, wenn schon abhängige Person handelt: so ist und bleibt sie gleichwohl vom theologischen Glauben innerlich und wesentlich verschieden. Sie ist mit ihm verwandt, aber nicht identisch; sie ist eben kirchlicher Glaube, unvollkommener, als der theologische Glaube, zugleich aber wegen ihres immerhin religiösen und unfehlbaren Charakters wesentlich erhabener, als jeder rein menschliche Glaube. Uebrigens nehmen viele Theologen (so namentlich mit Nachdruck Muzzarelli, Opusc. 24) gar keinen Anstand, diese Wahrheiten auf Grund der göttlichen Verheißung schlechthin als Gegenstand des göttlichen Glaubens zu erklären. Namentlich geschieht das bei allen sittlichen Lehren, indem man die Wahrheit derselben nicht bloß auf die göttliche Verheißung der Unfehlbarkeit der Kirche, sondern speciell auch auf die geoffenbarte wesentliche Heiligkeit der Kirche, die durch einen Irrthum in jenen Lehren aufgehoben würde, gründet, obgleich man streng genommen auch dadurch nicht über ein indirectes Verhältniß zum Glauben hinauskommt. Bei der Canonisation der Heiligen nehmen Einige noch hinzu, daß die Kirche bei der Erklärung der Heiligkeit der betreffenden Personen auf die Wunder als auf directe und unmittelbare Zeugnisse Gottes für dieselbe sich stütze. Aber der kirchliche Richter verwendet diese Zeugnisse bloß als Mittel zu seiner Information und stellt sie nicht, wie bei Glaubensdefinitionen, als den formalen Grund der geforderten Gewißheit auf. Zudem sind die Wunder auch keine formellen Zeugnisse, d. h. keine formellen Aussprüche Gottes über die Heiligkeit der betreffenden Personen, sondern bloß Winke Gottes, welche die Kirche allerdings mit Recht als eine Kundgebung des göttlichen Willens, daß jene Personen für heilig gehalten werden sollen, interpretirt; folglich bleibt auch hier ein nicht unwesentlicher Unterschied zwischen dem Gegenstande des kirchlichen Glaubens und des göttlichen Glaubens.

2. Was die vom Glauben vorausgesetzte Beschaffenheit seines Materialobjectes angeht, so gehört dazu vor Allem, wenigstens in der Idee, die objective Wahrheit desselben, weil sowohl der Glaube selbst eben nach der Erfassung der Wahrheit strebt, als auch durch sein Formalobject nichts Falsches dargeboten werden kann; zudem bringt, wie später (s. unten XI.) sich ergeben wird, das übernatürliche Wesen des Glaubens es mit sich, daß sein Streben nach der Wahrheit auch dann nicht vereitelt werden kann, wenn etwa der Gläubige bei Vollziehung des Glaubensactes irriger Weise einen Gegenstand unter das Formalobject subsumirt, der wegen seiner objectiven Unwahrheit nicht darunter gehört. Dagegen setzt der Glaube nicht voraus, daß die objective Wahrheit seines Inhaltes dem Gläubigen durch directe Einsicht einleuchte oder durch die Offenbarung selbst (wie in der revelatio gloriae) einleuchtend gemacht werde. Vielmehr setzt der Glaube als „argumentum non apparentium“ für sich selbst seinen Gegenstand als einen solchen voraus, der weder für das natürliche leibliche oder geistige Auge sichtbar ist, noch durch die Offenbarung auf übernatürliche Weise sichtbar gemacht wird; und gerade darin zeigt er seine eigenthümliche Kraft, daß er das Unsichtbare ebenso gewiß macht, als wäre es sichtbar (Hebr. 11, 27). Ja, je mehr ein Gegenstand über den natürlichen Gesichtskreis des Menschen erhaben, und je tiefer er für das natürliche Auge verborgen ist, um so mehr gibt er dem Glauben Gelegenheit, seine eigenthümliche Kraft zu bethätigen, und desto mehr sagt er der Natur und der Tendenz des Glaubens zu. Weil nämlich der Glaube auf die allumfassende Einsicht Gottes sich stützt, und weil durch die Offenbarung vieles dem Auge Gottes allein Zugängliche aufgeschlossen wird, so strebt er auch naturgemäß dahin, durch das Auge Gottes das zu erkennen, was für den Gläubigen selbst unsichtbar ist. Er ist folglich eine transcendente Erkenntniß, insofern er wesentlich über das Gebiet alles menschlichen Schauens und Wissens und darum auch über das Gebiet alles menschlichen Glaubens hinausstrebt und hinausgreift, und zwar so weit hinausgreift, daß die Vernunft ihm nicht einmal mit ihren Begriffen und Vorstellungen folgen kann — das Geheimniß ist sein eigenstes Element, und gerade in ihm feiert er seine Triumphe. Wenn aber die Unsichtbarkeit des Objectes dem

Glauben Gelegenheit gibt, seine eigenthümliche Kraft zu offenbaren, so ist damit nicht gesagt, daß diese Unsichtbarkeit, namentlich im absoluten Sinne verstanden, unbedingt nothwendig sei, damit ein Gegenstand überhaupt fähig sei, geglaubt zu werden, und dem Glauben gestatte, sich ihm gegenüber irgendwie in der ihm eigenthümlichen Weise zu bethätigen; vielmehr kann wenigstens das bloß relativ Sichtbare immer noch mehr oder weniger, unbeschadet der Transcendenz des Glaubens, Gegenstand desselben bleiben. Ueber den letztern Punkt siehe die Theologen in 3. sent., d. 24 (bes. Bonaventura) und Thom. 2, 2, q. 1, a. 3: utrum objectum fidei possit esse aliquid visum, und a. 4: utrum possit esse scitum. Letzterer scheint schlechthin zu läugnen, daß ein Object zugleich scitum und creditum sein könne; vgl. indeß Bañez zu dieser Stelle.

3. Der göttliche Glaube strebt ferner seiner Natur und der Intention seines Urhebers gemäß nicht einfach danach, in irgend welcher Weise uns die Kenntniß von beliebigen verborgenen Gegenständen zu verschaffen. Als substantia sperandarum rerum ist er eine solche Erkenntniß, welche zur vollen übernatürlichen Seligkeit des Geistes führen, dieselbe einleiten und begründen soll. Daher gehören zu seinem Materialobjecte direct und in erster Linie nur diejenigen Gegenstände, welche in unmittelbarer Beziehung zur übernatürlichen Vollendung und Seligkeit des Geistes stehen; und so bildet auch diejenige Seite oder Rücksicht, nach welcher diese Gegenstände in solcher Beziehung stehen, den objectiven Ziel- und Gesichtspunkt (ratio formalis, quae consideratur et apprehenditur in objecto), unter welchem sie sich dem Glauben zur Erfassung darbieten und ihn an sich ziehen. Zunächst gehört in dieser Hinsicht zum Materialobject — resp. constituirt dasselbe — Gott selbst in seiner unsichtbaren Wesenheit, wie sie in sich selbst ist und in der visio beatifica in übernatürlicher Weise sichtbar werden soll; sie bildet daher, als objectives Ziel und Abschluß der übernatürlichen Vollendung des Geistes und als objectiver Inhalt seiner übernatürlichen Seligkeit, auch recht eigentlich die objective Substanz der res sperandae. Da aber Gott nur durch eine übernatürliche Entfaltung der seiner Natur eigenen Macht und Liebe den geschaffenen Geist zur Anschauung seines Wesens führen kann, so muß nothwendig auch seine Natur als ursächliches Princip der übernatürlichen Vollendung und Seligkeit direct zum Materialobject des Glaubens gehören. Beides ist angedeutet in den Worten des Apostels (Hebr. 11, 6): Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et inquirentibus se remunerator sit (γίνεται), deren Sinn deutlicher wird durch die dem Apostel vorschwebenden Worte Gottes an Abraham (Gen. 15, 2): Ego protector tuus et merces tua magna nimis. Dasselbe liegt in der Formation des Symbolums, das mit Credo in Deum Patrem (Patrem Christi und dadurch auch nostrum) beginnt und mit der vita aeterna schließt. Daher sagen die Theologen, Gott in der eminenten einzigen Erhabenheit seiner göttlichen Wesenheit und Natur, wie sie der Creatur als Princip und Ziel ihrer übernatürlichen Vollkommenheit nahe trete und dieselbe an sich ziehe, sei der Ziel- und Ruhepunkt des Glaubens (das objectum, in quod credimus oder credendo tendimus,) und darum auch das eigentlichste und eigenste, der eigenthümlichen Vollkommenheit des Glaubens entsprechende und dieselbe bestimmende Object (objectum formale quod), während alle übrigen Objecte nur secundär, materiell oder indirect, insofern sie mit der von Gott aufgerichteten übernatürlichen Heilsordnung in engerer oder loserer Verbindung stehen, unter den Glauben fallen. Weil nun der Glaube in dieser Tendenz zu Gott durch seine eigene göttliche Erhabenheit und sein übernatürliches Verhältniß zur Creatur abermals über den Bereich jedes natürlichen Wissens und menschlichen Glaubens hinausgeht, so liegt hierin von Neuem und in ganz vorzüglicher Weise sein transcendenter Charakter ausgesprochen.

4. Wie der Glaube dem Gesagten zufolge, auf die eigene Einsicht Gottes sich stützend, unmittelbar Gott selbst in seinem unsichtbaren Wesen erfaßt und direct auf die Erfassung dieses Wesens als seines eigensten Objectes und Ruhepunktes abzielt, so bringt es seine Natur auch mit sich, daß er gegenüber allem natürlichen Wissen und menschlichen Glauben einen wesentlich höheren oder vielmehr den absolut höchsten Standpunkt gewinnt, von wo aus er alle seine übrigen Objecte zusammenfassen und ordnen kann, und daß er mithin auch in dieser Beziehung einen transcendenten Charakter hat. Auf die Erkenntniß Gottes sich stützend und darum gleichsam durch das Auge Gottes schauend, muß er nämlich sich auch auf den Standpunkt der göttlichen Erkenntniß stellen. Wie diese nun zunächst das göttliche Wesen als die prima veritas objectiva, als die Urwahrheit, erfaßt, wie sie von ihm aus alle geschaffenen Wesenheiten und Wahrheiten als von ihm ausgehend und zu ihm zurückstrebend umfaßt und darum eine wurzelhafte, centrale, absolut maßgebende und unwandelbare Erkenntniß ist, so muß dieß auch in seiner Weise beim Glauben der Fall sein. Im Gegensatz zum natürlichen Wissen und nach Analogie der visio beatifica, die Alles in Gott und durch Gott schaut, führt daher auch der Glaube nicht bloß die vielen Objecte seines Fürwahrhaltens auf eine gewisse Einheit in Gott zurück, sondern kraft der Gewißheit, mit der er Gott als den allmächtigen ewigen Grund aller geschaffenen Wahrheit erfaßt, ergreift er in Gott und durch Gott alle von Gott abhängige geschaffene Wahrheit und beurtheilt alle geschaffenen Dinge nach Gott als ihrem höchsten Ziele und ihrer unwandelbaren Richtschnur. Er ist also in seiner Weise das, was die neueren Philosophen eine „transcendentale Erkenntniß“ nennen, und lei-

stet durch den demüthigen Anschluß an Gott das wirklich, was jene durch stolze Ueberspannung der natürlichen Kräfte der Vernunft leisten wollen. Die Theologen nennen in dieser Beziehung Gott in seiner Eigenschaft als prima veritas objectiva das objectum principalitatis oder attributionis, resp. objectum radicale des Glaubens.

Da wir Gott nicht unmittelbar sprechen sehen und auch nicht einmal unmittelbar sprechen hören, und da folglich sowohl das Motiv des Glaubens wie sein Materialobject uns bloß durch eine von der unmittelbaren Offenbarung selbst verschiedene, in einem äußern für uns wahrnehmbaren Medium enthaltene Vorlegung der Offenbarung (propositio verbi Dei) zugänglich werden kann, so muß das Verhältniß des Glaubens zu dieser Vorlegung festgestellt werden. Diese propositio ist aber eine doppelte: eine mehr für das Auge, welche uns die Einsicht gewährt, daß ein angebliches Wort Gottes, resp. eine als richtig, officiell authentische und auctoritativ ausgegebene Vorlage desselben, auch wirkliches Wort Gottes ist; und eine andere mehr für das Ohr, durch welche wir das Wort Gottes seinem Inhalte nach richtig vernehmen und dasselbe als ein im Namen Gottes lebendig verkündigtes aus der Hand Gottes selbst und folglich unter dem lebendigen Einflusse der Auctorität Gottes empfangen. Die erstere besteht in der göttlichen Legitimation oder Beglaubigung einer Vorlage oder der Organe derselben; diese in der Vorlage selbst, soweit sie auf Grund einer Uebertragung der Auctorität und Glaubwürdigkeit Gottes an seine Organe vollzogen wird. Jene vermittelt demnach als objectives Kriterium zunächst die Vernünftigkeit des Glaubens von Seite des Subjectes, diese die Richtigkeit desselben bezüglich seines Objectes, sowie die Lebendigkeit der objectiven Verbindung zwischen dem Subjecte und dem Urheber des Glaubens, und damit die auctoritative Regelung des letztern als eines öffentlichen und allgemeinen Glaubens.

V. Das Verhältniß des Glaubens zu den M o t i v e n d e r G l a u b b a r k e i t (motiva credibilitatis), und sein Charakter als eines v e r n ü n f t i g e n G l a u b e n s. Damit wir aus dem Beweggrunde des Glaubens eine Wahrheit gläubig annehmen können, ist es nicht bloß nothwendig, daß dieselbe thatsächlich von Gott durch sein äußeres Wort geoffenbart sei, resp. daß das als von Gott herrührend uns vorgelegte Wort auch wirklich von Gott herrühre, sondern auch, daß dieses Offenbartsein einer Wahrheit, resp. dieser göttliche Ursprung eines Wortes, uns vollkommen gewiß sei. Denn nur unter dieser doppelten Voraussetzung ist es möglich, daß die Auctorität Gottes uns zur Annahme jener Wahrheit bewege, und daß wir uns von ihr vernünftiger Weise zur entschiedenen und vollkommenen Annahme bewegen lassen. Daher ist von Innocenz XI. der Satz (inter damn. 21) verworfen worden: Assensus fidei supernaturalis et necessarius ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, ne non sit locutus Deus. Damit aber diese Gewißheit, daß Gott gesprochen habe, eine wahre und eigentliche Gewißheit sei, muß sie eine vernünftige sein, und damit sie eine vernünftige sei, muß sie sich an vernünftige Beweggründe (motiva credibilitatis genannt), resp. unterscheidende Kennzeichen (Kriterien) anlehnen, durch welche ein gegebenes Wort sich vor der Vernunft als wirkliches Wort Gottes erweist und den diesem gebührenden Glauben beansprucht. So aber gestaltet sie sich zu dem vernünftigen Bewußtsein von der innern Glaubwürdigkeit der äußern menschlichen Vorlage des Wortes Gottes und der äußern Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes selbst. Von Irrthümern bezüglich der Natur oder Beschaffenheit der nothwendigen Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung sind aus der neuern Zeit besonders zu erwähnen: 1. der Irrthum vieler gläubigen Protestanten, welche die innere Erfahrung der Heilswirkung oder des Trostes oder des Zeugnisses des heiligen Geistes, im Gegensatz zu äußeren Kriterien, als entscheidendes oder ausschließliches Kriterium der Offenbarung annehmen; 2. der Irrthum mehrerer katholischen Theologen, wie Hirscher, welche die innere Lebenserfahrung als entscheidendes Motiv der Gewißheit von der Offenbarung, die objective Bewährung aus den die Offenbarung und ihre Vorlage begleitenden Thatsachen nur als subsidiarischen Wahrscheinlichkeitsbeweis ansahen; 3. der Irrthum der Rationalisten, welche die Möglichkeit jeder vernünftigen Gewißheit von der Offenbarungsthatsache bestreiten. Gegenüber diesen Irrthümern hat das Vaticanische Concil Const. de fide cath. c. 3 Absatz 2 mit den entsprechenden Canones 3 und 4 die katholische Lehre über die Natur und Beschaffenheit der Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung, resp. von dem göttlichen Ursprung des als solches vorgelegten Wortes Gottes nicht bloß im Allgemeinen klar dargelegt, sondern auch Abs. 5 im Besondern erklärt, wie die Vorstellung der Offenbarung von Seiten der kirchlichen Auctorität für uns als Ausdruck des wirklichen Wortes Gottes legitimirt werde. Hiernach ist es katholische Lehre: a. daß die Gewißheit der Thatsache der Offenbarung, damit der Glaube selbst ein vernünftiger sei, keine blinde sein darf, sondern vermittels vernünftiger Erwägung gebildet sein muß; b. daß diese Erwägung sich wenigstens nicht ausschließlich auf innere Erfahrung, sondern vor Allem auf äußere objective Thatsachen stützen kann und nach der Intention Gottes und der Natur der Sache stützen soll; c. daß die äußeren objectiven Thatsachen, welche die Vorlage der Offenbarung begleiten, geeignet sind, in gültiger und allgemein verständlicher Weise eine volle Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung herbeizuführen, resp. diese Thatsache selbst glaubwürdig zu machen; und endlich d. daß solche Thatsachen nicht bloß die ursprüng-

liche Vorlage der Offenbarung begleiten und daher von uns nur auf historischem Wege erkannt werden können, sondern daß sie ebenfalls mit der fortlaufenden lebendigen Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche innigst verbunden sind und daher in lebendiger Wirklichkeit jedem vor Augen stehen.

Zur nähern Erklärung und Begründung, sowie zur weitern Entwicklung dieser katholischen Lehre sollen die folgenden stufenweise fortschreitenden Sätze dienen. 1. Vor Allem ist offenbar, daß wir Gott nicht im eigentlichen Sinne sprechen sehen und überhaupt den Ursprung eines Wortes aus Gott nicht unmittelbar wahrnehmen können, wie dieß bei menschlicher Rede der Fall ist, wo wir entweder den Redenden selbst mit Augen sehen oder doch aus Stimme und Schriftzügen sein Wort als von ihm herrührend erkennen. Selbst bei Christus sahen seine Zuhörer nur den Menschen sprechen und konnten mithin sein Wort nicht direct als von einer göttlichen Person ausgehend wahrnehmen. Um so viel weniger ist es möglich, das Wort Gottes als aus seinem Munde kommend dort direct wahrzunehmen, wo es durch nicht-göttliche Organe oder Mittelspersonen vorgelegt wird. Folglich muß, wenn der Glaube ein rationabile obsequium sein und bleiben soll, die Thatsache der Offenbarung und der göttliche Ursprung des in der Vorlage der Offenbarung enthaltenen Wortes durch vernünftige Erwägung und Benutzung anderweitiger, die directe Wahrnehmung ersetzender Wahrnehmungen ermittelt und so eine vernünftige Gewißheit von derselben gewonnen werden; womit allerdings nicht gesagt ist, daß diese Gewißheit auch eine bloße Vernunftgewißheit oder bloß ein vernünftiges Wissen sein und bleiben müsse.

2. Damit die vernünftige Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung irgendwie zu Stande komme, ist es allerdings nach der nicht gerade unwahrscheinlichen Ansicht vieler Theologen, die auch durch die Ausdrücke des Vaticanum nicht ausgeschlossen wird, nicht nothwendig, daß dieselbe immer und unter allen Umständen eine objectiv vollständige und richtig begründete sei und also auf solche objective Beweise gestützt werde, durch welche unter allen Umständen jeder Zweifel zurückgewiesen werden kann. Es reicht vielmehr nach jener Ansicht eine subjective und relative, d. h. nach Maßgabe der geistigen Lage und Fähigkeit des Glaubenden als vernünftig geltende und thatsächlich zweifellose Gewißheit hin, namentlich bei Unmündigen und geistig unselbständigen Menschen, die sich ganz unbefangen, aber doch von ihrem Standpunkte aus ganz vernünftig ihren Eltern oder Vorgesetzten anschließen. Aber eine solche subjective und relative Gewißheit kann gemäß dem Vaticanum und der Natur der Sache nicht die normale, von Gott intendirte und der vollen und absoluten Vernünftigkeit und Festigkeit des Glaubens entsprechende sein. Sie kann nur per accidens ausreichen, und sie muß auch dann, wenigstens stillschweigend, voraussetzen, daß es einen wahren und objectiven Beweis gebe, und daß das menschliche Zeugniß, worauf man sich stützt, auf diesem wahren objectiven Beweise beruhe. Daher ist auch jeder verpflichtet, sich nach Möglichkeit eine solche objective und vollständig begründete Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung zu verschaffen. Uebrigens läßt sich, wie bald gezeigt werden soll, bezüglich des katholischen Glaubens eine solche Ueberzeugung so leicht und einfach bilden, daß sie jedem einigermaßen geistig entwickelten Gläubigen zugänglich ist, und daß daher für die erwähnte Ansicht praktisch kaum ein Anlaß bleibt. (Vgl. bezüglich der namentlich im 17. Jahrhundert eingehend und sehr scharfsinnig geführten Controverse über das sog. discerniculum puerorum et rudium bes. Haunold, Theol. specul. l. 3, tr. 9, c. 2, contr. 3. S. auch die interessante Controverse des Bischofs Lefranc de Pompignan mit einem Calviner sur la foi des enfants et des adultes ignorants bei Migne, Théol. VI, 1070 ss.)

3. Zu den Wahrnehmungen, durch welche der göttliche Ursprung einer uns als Wort Gottes vorgelegten Rede ermittelt wird, können und müssen zwar auch die inneren Lebenserfahrungen des gläubigen Subjectes gerechnet werden, und es sind derartige innere Erfahrungen, besonders die aus der übernatürlichen Einwirkung der Gnade entstehenden, von großer Bedeutung, um die Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung und den Glauben selbst recht innig, lebendig und wirksam zu machen, resp. um die anderen Kriterien zu ergänzen und zu verstärken. Dagegen können dieselben, weil sie durchaus subjectiv sind, den mannigfachsten Täuschungen Raum geben und in der Regel erst eintreten, nachdem die Thatsache der Offenbarung bereits anderweitig erkannt und ergriffen worden, nicht das primäre oder gar ausschließliche Kriterium für die vernünftige Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung sein. Vielmehr muß die äußere Vorlage des Offenbarungsinhaltes, wie sie objectiv an den Menschen herantritt und den Glauben von ihm fordert, namentlich aber, wie sie mit öffentlicher Auctorität allgemeinen und gehorsamen Glauben fordert, auch äußere und objective und dazu allgemein erkennbare Kriterien und Zeichen mit sich bringen, vermittels welcher der göttliche Ursprung ihres Inhaltes erkennbar wird. (Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, IV, Abh. 4, Hauptst. 2, § 4.) Was von der subjectiven innern Erfahrung gilt, trifft auch die Betrachtung des objectiven Inhaltes der Offenbarung oder die sogen. innerlichen Kriterien der Offenbarung selbst, welche ebenfalls bloß subsidiarischen Werth haben. (Vgl. Kleutgen a. a. O. §§ 1—3, eine ganz erschöpfende Darstellung.)

4. Unter die äußeren Kriterien der Thatsache

der Offenbarung kann zwar in gewisser Beziehung auch das reinmenschliche Zeugniß der Verkünder der Offenbarung und anderer Menschen gezählt werden, jedoch nur insofern, als in Ermangelung unmittelbarer Wahrnehmung der göttlichen Zeichen von Seiten des gläubigen Subjectes durch dieses rein menschliche Zeugniß diejenigen Kennzeichen constatirt werden, mit welchen Gott selbst die Vorlage der Offenbarung begleitet und legitimirt. Das eigentliche und unmittelbare Kriterium des göttlichen Ursprunges eines Wortes liegt nämlich nach der Natur der Sache und der ausdrücklichen Lehre der heiligen Schrift und der Kirche in den objectiven, äußerlich wahrnehmbaren, übernatürlichen, göttlichen Thaten und Wirkungen, welche Gott selbst in engster Verbindung mit dieser äußern Vorlage einer angeblichen Offenbarung hervorbringt, in welchen mithin Gott, wie durch ein der Vorlage beigedrucktes göttliches Siegel, seinen gebieterischen Willen ausspricht, daß wir die angebliche Offenbarung für eine wirkliche halten, und folglich den wirklichen göttlichen Ursprung derselben thatsächlich seinerseits bezeugt und verbürgt. (Die Lehre der heiligen Schrift und der Väter über die Nothwendigkeit und die Bedeutung dieses Nachweises der Offenbarung aus den göttlichen Zeichen besonders ausführlich bei Kleutgen a. a. O. Hauptst. 1, §§ 3 u. 4.)

5. Weil ferner der Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht bloß irgendwie durch menschliches Zeugniß verbreitet und weiter erzählt, sondern durch authentische, von Gott selbst auctorisirte und gesandte Zeugen und durch auctoritative öffentliche Verkündigung der Menschheit zu glauben vorgelegt und vorgeschrieben werden soll, so müssen die göttlichen Zeichen und Bürgschaften für die Thatsache der Offenbarung auch die göttliche Mission der authentischen Zeugen und auctoritativen Verkündiger der Offenbarung beglaubigen, indem sie den gebieterischen Willen Gottes kund thun, daß wir diesen Zeugen und Verkündigern, welche in seinem Namen sein Wort vorlegen, unbedingt, wie ihm selbst vertrauen und das als wirkliches Wort Gottes annehmen, was sie als solches vorlegen. In dieser Weise haben auch Christus selbst und die Apostel die Annahme des göttlichen Ursprunges ihrer Lehre gefordert und begründet. (Vgl. Kleutgen a. a. O.)

6. Obgleich es an sich denkbar wäre, daß die göttlichen Zeichen und Bürgschaften unmittelbar bloß mit der ursprünglichen Vorlage und Verkündigung der Offenbarung durch Christus und die Apostel verbunden worden wären, so ist es durchaus naturgemäß und ist thatsächlich so von Gott geordnet, daß auch die fortlaufende Bezeugung und Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche in ihrer Eigenschaft als authentische und auctoritative Vorlage nicht bloß mittelbar aus der durch historisches Zeugniß erkennbaren Mission Christi und der von Christus ausgegangenen Einsetzung der Kirche zu erkennen sei, sondern zugleich durch eigene, unmittelbar mit der Kirche und ihrer Thätigkeit verbundene, sichtbare und offenkundige göttliche Zeichen und Bürgschaften gekennzeichnet und beglaubigt oder legitimirt werde. Diese sichtbare und offenkundige göttliche Beglaubigung des kirchlichen Lehrvortrages dient dann aber nach der Natur der Sache und der Intention Gottes nicht bloß dazu, zu versichern, daß wir die göttliche Lehre Christi in der kirchlichen Lehre wiederfinden, sondern auch dazu, überhaupt das Dasein und den göttlichen Ursprung der Lehre Christi selbst lebendiger, nachdrücklicher und wirksamer, als es auf dem Wege des historischen Zeugnisses für die ursprüngliche göttliche Besiegelung geschehen könnte, der Welt zum Bewußtsein zu bringen. Die hier ausgesprochene und auch vom Vaticanum ausdrücklich definirte Lehre ist von sehr tiefgreifender Bedeutung, namentlich heutzutage, wo die göttliche Mission Christi selbst so vielfach angegriffen wird. Auf protestantischer Seite ist gerade daraus, daß man mit der göttlichen Mission der Kirche auch die fortdauernde, lebendige, übernatürliche Manifestation Gottes in der Kirche und durch die Kirche läugnete, auch die Vernichtung des Glaubens an die göttliche Mission Christi hervorgegangen, indem damit einerseits der wunderbaren Erscheinung Christi das offenkundige, unwidersprechliche Zeugniß Gottes in der Gegenwart entzogen, also die Gewißheit der wunderbaren Erscheinung Christi der Willkür historischer Kritik überantwortet wurde, und andererseits die wunderbare Erscheinung Christi als ein gänzlich isolirtes und darum unverständliches und unberechtigtes übernatürliches Factum hingestellt wurde. Auf katholischer Seite hat man dagegen in manchen Apologien dadurch, daß man Christenthum und Kirche historisch-genetisch rechtfertigen wollte, theilweise den festen Standpunkt der gegenwärtigen, offenkundigen, übernatürlichen Thatsachen zu wenig hervorgekehrt, und die göttliche Mission der Kirche nur aus den der Intention Christi entsprechenden Merkmalen derselben unter historischer Voraussetzung der Einsetzung durch Christus und der die göttliche Mission Christi selbst documentirenden Wunder desselben bewiesen. Daher hat das Vaticanum einem tiefen Zeitbedürfnisse entsprochen, indem es erklärte, daß die Kirche durch sich selbst, d. h. in ihrem offenkundigen Dasein, Erscheinen und Wirken, „ein großes und stetiges Motiv der Credibilität des christlichen Glaubens überhaupt und insbesondere ein unwidersprechliches Zeugniß ihrer eigenen göttlichen Mission“ sei, ohne jedoch darum dem historisch-genetischen Beweis für die göttliche Mission Christi und die auf diese gegründete Mission der Kirche seinen Werth abzusprechen. Die ganze Lehre des Vaticanums über diesen Punkt ist, genau bestimmt und weiter entwickelt, folgende. Erstens lehrt das Concil, daß alles, was zur evidenten Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens überhaupt von Gott angeordnet ist, also alle göttlichen Zei-

chen, welche den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung kund thun, zugleich der katholischen Kirche, und ihr allein — theils mittelbar, theils unmittelbar — angehören und ihre göttliche Mission beglaubigen, also a. die Wunder und Prophezeiungen Christi selbst und die auf Christus hinweisenden Wunder und Prophezeiungen des A. T.; sie gehören der Kirche mit an, insoweit sich historisch nachweisen läßt, daß die auf Petrus gegründete Kirche von Christus als seine Stellvertreterin und sein Leib eingesetzt worden, wodurch die Beweise der göttlichen Mission Christi auf die Kirche als dessen Stellvertreterin und mystischen Leib übergehen; — b. die Wunder der Apostel; sie gehören der Kirche mit an, als der historisch nachweisbaren Erbin der Apostel, welcher die Apostel ihre eigene, durch jene Wunder beglaubigte Mission zurückgelassen haben; — c. die in und an der Kirche selbst, besonders in ihrer ersten Zeit gewirkten Wunder, z. B. das eine Menge moralischer und physischer Wunder umfassende Zeugniß der Martyrer, die Bekehrung und Heiligung der heidnischen Welt u. s. w.; sie gehören der Kirche unmittelbar an, indem sie die Wahrheit der christlichen Offenbarung, so wie sie von der Kirche und durch die Kirche geltend gemacht wurde, mithin auch die göttliche Mission dieser selbst, beglaubigen. Zweitens lehrt das Concil, daß die Kirche selbst, auch in ihrem fortwährenden Bestande, durch ihre übernatürliche Erscheinung sowohl ihre eigene göttliche Mission kundthut, als auch die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung überhaupt darthut. Allerdings zählt es unter den von ihm angeführten Erscheinungen an der Kirche auch einige derjenigen Eigenschaften auf, welche gewöhnlich als die der Einsetzung Christi entsprechenden Merkmale aufgeführt werden; aber es leitet hier deren Beweiskraft nicht aus der Anordnung Christi her, sondern daraus, daß sie uns unmittelbar eine übernatürliche, wunderbare Einwirkung Gottes darstellen. Als Momente dieser wunderbaren Erscheinung der Kirche zählt das Concil fünf auf: a. die wunderbare Verbreitung der Kirche über die verschiedensten Länder und Völker, trotz der größten moralischen und physischen Hindernisse, wie sie sich zuerst und besonders großartig bei der ersten Gründung erwiesen hat, aber noch immer in der Bekehrung der Heiden und Ungläubigen zeigt; — b. die erhabene, übermenschliche Heiligkeit der Kirche, die uns in den heroischen Tugenden der Heiligen und den sie begleitenden Wundern entgegentritt; — c. ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit an allen Gütern, besonders in der Civilisation der rohen, barbarischen Völker, der allgemeinen Verbreitung reinerer und höherer Sittlichkeit und der außer der Kirche unbekannten großartigen Entfaltung der sich selbst aufopfernden christlichen Barmherzigkeit gegen alle Arten menschlichen Elends; — d. die katholische Einheit im Glauben, Disciplin und Gottesdienst, welche die verschiedensten Völker, allen Hindernissen zum Trotz, kraft einer höhern Macht zusammenführt und zusammenhält; — endlich e. ihre unbesiegte Beständigkeit, die sich unter tausend Stürmen und Kämpfen gegenüber zahllosen inneren und äußeren Feinden seit 1800 Jahren bewährt hat und mit jedem Tage noch mehr bewährt. Im Strahlenkranze dieser übernatürlichen Erscheinungen, die durchaus offenkundig und unbestreitbar, Allen zugänglich und zwar unmittelbar zugänglich sind, weil sie theils in der Gegenwart fortleben, theils als große welthistorische Thatsachen am Himmel der Geschichte stehen und deßhalb, obgleich mehr oder minder durch menschliches Zeugniß vermittelt, ebenso lebendig vor uns treten, wie die Gegenstände, die wir mit eigenen Augen sehen, erscheint die Kirche mit offenkundigen und unbestreitbaren, unmittelbar göttlichen Zeugnissen für die Wahrheit der göttlichen Mission ausgerüstet, die sie sich selbst zuschreibt. Mit andern Worten: diese göttlichen Siegel und Zeichen enthalten eine göttliche Beglaubigung und Bestätigung des menschlichen Bewußtseins und Zeugnisses, welches die Glieder der Kirche von der göttlichen Mission derselben besitzen und aussprechen. Diese verschiedenen Formen, in welchen die Kirche ihre unsichtbare göttliche Mission und den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre sichtbar bekundet, sind, wenn schon nicht genau unterschieden und scharf präcisirt, auch dem schwächsten Auge, wofern es nur rein und empfänglich ist, zugänglich; und die eine oder die andere oder alle zusammen sind gemeint, wenn die einfachen Gläubigen, wie sie die Lehre der Kirche als die Regel ihres Glaubens betrachten, so auch schlechthin das Zeugniß der Kirche als Motiv der Glaubwürdigkeit angeben, obgleich diese beiden Punkte im Geiste der Gläubigen mehr nur instinctiv als reflex unterschieden werden.

7. Was nun näherhin die Bedeutung und Wirksamkeit der göttlichen Kennzeichen des göttlichen Ursprunges einer Glaubensvorlage resp. der göttlichen Mission des Glaubenslehrers, oder ihr Verhältniß zur Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung betrifft, so sind dieselben natürlich im Allgemeinen darauf berechnet, daß durch jene sichtbaren Werke Gottes die Unsichtbarkeit des redenden und sendenden Gottes ausgeglichen werde. Diese Ausgleichung, resp. die ihr entsprechende Verbindung zwischen der von Gott ausgegangenen Rede und Sendung und den sichtbaren Zeichen, läßt sich nun aber in zweifacher Weise auffassen. Man kann sie so verstehen, daß die sichtbaren Zeichen mit der äußern Vorlage des Wortes Gottes sich zu einem physischen Ganzen verschmelzen, oder als Einkleidung des in der Vorlage enthaltenen Wortes Gottes mit der Vorlage zusammen eine gegenwärtige Rede Gottes herstellen, und daß folglich das Wort Gottes, obgleich durch Mittelspersonen vorgelegt, durch die Zeichen ebenso als directer Gegenstand unserer Wahrnehmung uns vor Augen tritt, wie wir eine Person, die wir nicht sprechen sehen, aus dem Klange ihrer Stimme oder der Form

ihrer Schriftzüge als redend erkennen; in diesem Falle ist dann die Gewißheit von dem göttlichen Ursprunge der Vorlage direct das Resultat unserer eigenen Wahrnehmung und Einsicht. Man kann sie aber auch so auffassen, daß die sichtbaren Zeichen, wie sie physisch die Vorlage des Wortes nicht constituiren, sondern bloß begleiten, so auch nur in moralischer Einheit mit derselben verbunden gedacht werden, indem man sie nämlich betrachtet als Zeichen des göttlichen Willens, der die Anerkennung der Vorlage seines Wortes, wie durch einen sichtbaren Wink, von uns fordert, damit aber zugleich, wie durch ein sichtbares Unterpfand, die Berechtigung jener Anerkennung uns verbürgt, kurz, in der Weise, wie ein König den Bericht seines Boten durch ein Begleitschreiben, oder ein Schreiben durch seinen Siegelring beglaubigt. In diesem Falle wird dann nicht die Rede Gottes in sich selbst, als von ihm ausgehend, Gegenstand der Wahrnehmung; sondern der göttliche Ursprung des vorgelegten Wortes Gottes wird auf Grund des wahrgenommenen Zeugnisses Gottes in Folge eines hierauf gestützten Credibilitätsurtheils aus Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott selbst angenommen. Folglich kann und muß selbst die materielle Thatsache des göttlichen Ursprunges eines Wortes ebenso, wie die formelle Wahrhaftigkeit und Wahrheit dieses Wortes, auf Grund der göttlichen Auctorität Gegenstand des Glaubens und der ihm eigenen souveränen Gewißheit sein und folglich mit dem eigentlichen Formalobject in Einem Acte zugleich ergriffen oder zusammengefaßt werden. Die erstere Auffassung ist namentlich von Lugo und Kleutgen im Zusammenhange mit ihrer oben Sp. 621 erwähnten Theorie von der Erkenntniß des Glaubensmotivs betont und entwickelt worden, obgleich letzterer bei der Begründung und Entwicklung seiner Ansicht (a. a. O. Hptst. 4, § 4 u. 6) gerade auf diejenigen Schriftstellen und Analogien sich bezieht, welche für die zweite sprechen, und so unwillkürlich in diese zurückfällt. In der That tritt die Redeweise der heiligen Schrift entschieden zu Gunsten der zweiten Auffassung ein, indem sie constant die wunderbaren Zeichen als Zeugnisse Gottes darstellt, durch welche er die Vorlage seines Wortes, resp. den Anspruch auf göttliche Mission von Seiten seiner Gesandten beglaubigt. So Joh. 8, 18 coll. 14, 10—12: Testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater .... Pater in me manens, ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Alioquin propter opera ipsa credite. Marc. 16, 20: Praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. Hebr. 2, 3—4: Quae (salus) ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis. Auch spricht dafür der Ausdruck des Vaticanums in can. 3: revelationem divinam externis signis credibilem fieri, sowie die Ausdrucksweise der Theologen, die äußeren Zeichen begründeten nicht eine Evidenz der Thatsache der Offenbarung selbst, sondern bloß eine evidentia credibilitatis, eine Antithese, die nur dann vollberechtigt sei, wenn nicht bloß der Inhalt der Offenbarung, sondern auch diese selbst als eigentliches credibile, als Gegenstand des Glaubens betrachtet werde.

8. Damit die Ueberzeugung von der Thatsache der Offenbarung, resp. von der göttlichen Mission der Offenbarungsboten, eine der Idee des Glaubens überhaupt und namentlich der vom christlichen Glauben geforderten Entschiedenheit entspreche, ist es a. nach einstimmiger Lehre der Theologen nothwendig, daß einerseits die sichtbaren Zeichen objectiv geeignet seien, die unbedingte Pflicht und Berechtigung einer ganz zweifellosen, jede Furcht vor Irrthum ausschließenden Ueberzeugung, also nicht bloß einer einfachen sog. moralischen oder praktischen Gewißheit von der Thatsache der Offenbarung den Menschen augenscheinlich oder evident zu machen, und daß andererseits der Mensch bei der Annahme der Thatsache der Offenbarung eine solche Evidenz wirklich besitze und von ihr sich leiten lasse. Es ist jedoch b. nach ebenso allgemeiner Lehre der Theologen nicht nothwendig, daß die Zeichen auch subjectiv, namentlich ohne Weiteres und unter beliebigen Umständen und unabhängig von jeder geistigen und sittlichen Disposition des Subjectes, jedem Einzelnen den höchsten Grad der Evidenz für die Berechtigung und Pflichtmäßigkeit des Glaubens gewähren, daß sie folglich ohne alle Nachforschung und Denkoperation die fragliche Gewißheit aufdrängen und dieselbe trotz alles Sträubens und aller entgegengesetzten krankhaften Disposition des Subjectes aufrechterhalten. Denn wie in der Wirklichkeit schon das einfache nackte Dasein derselben, besonders in ihrer Gesammtheit, nicht einem jeden und immer und ohne alle Nachforschung gegenwärtig wird oder von selbst in die Augen springt: so bringen sie auch nicht auf jeden einzelnen, wie immer geistig oder sittlich disponirten Menschen ihren vollen Eindruck hervor, und machen ihre Natur und ihre Bedeutung nicht mit einer solchen Klarheit dem Menschen einleuchtend, daß dieser nicht selbst da, wo sie ihm handgreiflich vor Augen stehen, sich ihrem Eindruck vernünftigerweise zu entwinden und der Thatsache der Offenbarung seine Zustimmung zu versagen vermöchte. Es läßt sich daher kurz sagen, man könne zwar durch die Argumente die Thatsache der Offenbarung jedem vordemonstriren, aber nicht ohne und gegen seinen Willen andemonstriren.

9. Die vorstehende Erklärung des Verhältnisses der äußeren Zeichen zur Erkenntniß der Thatsache der Offenbarung ergibt zugleich ihr Verhältniß zum Glauben selbst. Sie sind so wenig an sich das innerlich bestimmende Motiv und der innerlich tragende Grund der Glaubensgewißheit von dem Inhalt der Offenbarung, daß sie streng genommen nicht einmal Motiv und Grund der Gewißheit von der Thatsache der Offen=

barung sind — wenigstens nicht derjenigen Gewißheit, welche thatsächlich zur Bildung der fides super omnia erforderlich oder doch angemessen erscheint, und welche schon in sich selbst ein Glaubensact ist und sein soll. Bezüglich der Glaubensgewißheit sind sie vielmehr nur inductiva fidei, oder disponentia, impellentia oder conducentia ad fidem. Motiv der Gewißheit sind sie bloß für das Credibilitätsurtheil, und auch hier nicht das adäquate. Motiv des Glaubensactes selbst sind sie bloß quoad exercitium, nicht quoad essentiam; höchstens sind sie in letzter Beziehung Motive des Glaubenwollens, inwiefern sie nämlich als Zeichen des auctoritativen Willens Gottes, daß wir ein bestimmtes uns vorgelegtes Wort als Wort Gottes annehmen sollen, unsern Willen zum Gehorsam und Vertrauen anregen. Aber eben darum wirken sie auch hier nicht als adäquates, nicht einmal als selbständiges Motiv, sondern nur werkzeuglich (instrumentaliter). Sie bestimmen daher zum Glauben, ohne ihn selbst innerlich in seinem Wesen zu bestimmen; sie stützen den Glauben, ohne ihn innerlich zu tragen; sie bahnen ihn an, ohne ihn aus sich zu erzeugen. Denn das Vertrauen, daß bei Vorhandensein einer so engen Verkettung so vieler göttlicher Zeichen mit der Vorlage einer Offenbarung diese selbst vorhanden sein müsse, stützt sich nicht auf die Zeichen, sondern auf die Wahrhaftigkeit Gottes allein. Ebenso ist auch die Erkenntniß der Zeichen und ihrer Verbindung mit der Vorlage nicht Ursache, sondern nur Voraussetzung oder bedingende Vorbereitung und begleitender Anhaltspunkt des gläubigen Vertrauens, womit die Thatsache der Offenbarung und der Inhalt derselben ergriffen wird. Aus dem Gesagten erklärt sich a. die Verdammung der Prop. 19 inter damn. ab Innoc. XI.: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad fidem impellentium: unter den rationes sind nämlich die motiva credibilitatis verstanden, deren rationelle Gewißheit weder das Maß des Vertrauens bestimmt, mit welchem der Wille wie dem Inhalte der Offenbarung so auch der Thatsache der Offenbarung anhängt, noch das Maß der Entschiedenheit, mit welchem der Verstand aus Antrieb des Willens sie festhält. b. A fortiori erklärt sich die Verdammung von Prop. 20: Hinc potest quis prudenter mutare assensum, quem habebat (nämlich paulo prius stantibus iisdem rationibus, sonst müßte dastehen: quem aliquando habuit) supernaturalem. Schon die Folgerung ist nicht ganz richtig; denn wenn die Gründe wirklich eine auch nur praktisch gewisse Zustimmung verdienen, kann diese kluger Weise auch nicht zurückgenommen werden; und in der That wird nach Prop. 21 vorausgesetzt, daß die Gründe nur eine Wahrscheinlichkeit der Offenbarungsthatsache bewirken. An sich ist der Satz falsch, weil der assensus fidei supernaturalis aus dem als berechtigt bewußten Vertrauen hervorgeht, daß man in seiner Ertheilung nicht irren könne; bei einem solchen Bewußtsein aber ist die Zurücknahme im höchsten Grade unklug und gottlos. Daß aber auch wenigstens der katholische Glaube, einmal angenommen, später niemals kluger Weise wegen etwaiger Verdunkelung der motiva credibilitatis ganz aufgegeben werden könne, wird später gezeigt werden.

VI. Das Verhältniß des Glaubens zur kirchlichen Vorlegung (propositio) des Wortes Gottes, resp. zur Auctorität der kirchlichen Lehre, und sein Charakter als katholischer Glaube. Außer der Kennzeichnung von dem göttlichen Ursprunge des Wortes Gottes ist zum Glauben in concreto oder zur fides explicita auch die Vorlegung seines Inhaltes nothwendig; oder vielmehr jene Kennzeichnung ist naturgemäß stets an eine mehr oder minder ausdrückliche Vorlegung des Glaubensinhaltes geknüpft. Was nun den eigenen innern Charakter dieser Vorlegung und ihr Verhältniß zum Glauben betrifft, so ist es vor Allem nicht absolut, d. h. allgemein und unumgänglich, zum Zustandekommen des göttlichen Glaubens nothwendig, daß dieselbe durch lebendiges menschliches Wort und insbesondere durch das authentische Zeugniß und die auctoritative Glaubensvorschrift einer öffentlichen, Gottes Stelle vertretenden Auctorität, wie sie die Kirche besitzt, erfolge, und daß folglich die Kennzeichen des göttlichen Ursprunges des betreffenden Wortes diesen erst vermittels oder zugleich mit der göttlichen Mission der Kirche documentiren. Absolut gesprochen, reicht es vielmehr für das Zustandekommen des göttlichen Glaubens als solchen hin, daß es auf irgendwelche Weise feststeht, eine wie immer beschaffene Vorlegung enthalte thatsächlich das reine, ungefälschte Wort Gottes, was freilich ohne die Vermittlung der Kirche in der Regel nur bei den unmittelbaren Empfängern der Offenbarung der Fall sein wird (wie bei der seligsten Jungfrau und Zacharias und den Hebr. 11 wegen ihres Glaubens gepriesenen Männern). Die unfehlbare Lehre und das Zeugniß der Kirche ist zunächst bloß der ordentliche, von Gott angeordnete Weg, damit allen Menschen leicht, allseitig und mit voller Gewißheit der Inhalt des Wortes Gottes bekannt werde. Daher ist der theologische Glaube nicht immer auch formell katholischer Glaube. Die Bedeutung der kirchlichen Vorlage für den Glauben beschränkt sich jedoch nicht darauf, daß sie demselben irgendwie als detaillirte und unfehlbar richtige Vergegenwärtigung seines Materialobjectes dient oder ihm dasselbe wie in einem Kanale oder Spiegel vorhält, wie das auch mehr oder weniger durch ein todtes Buch geschehen könnte. In diesem Falle bestände zwischen dem katholischen und dem göttlichen Glauben nur ein rein materieller Unterschied. Vielmehr hat im Sinne des apostolischen Wortes „fides ex auditu“ die kirchliche

Vorlegung auch dadurch Einfluß und Bedeutung für den Glauben, daß sie als lebendige, im Namen, mit der Auctorität und in der Kraft Gottes vollzogene Verkündigung seines Wortes Gott selbst zu uns reden läßt, und daß folglich das göttliche Motiv des Glaubens eben durch sie und in ihr an uns herantritt und auf uns einwirkt. Mit anderen Worten: die Kirche tritt dem Glauben gegenüber nicht bloß irgendwie als ministra materiae verbi Dei (= subministrans oder exhibens materiam verbi) auf, sondern als ministra Dei loquentis oder als Organ und bevollmächtigte Gesandte des redenden Gottes selbst, der eben durch sie sein Wort in lebendiger, der Würde und Kraft desselben entsprechender Weise uns vorführt. Dadurch aber tritt die kirchliche Vorlage des Wortes Gottes in ein so inniges und lebendiges Verhältniß zum Glauben, daß der katholische Glaube als solcher sich auch formell einigermaßen von dem einfach göttlichen Glauben unterscheidet — allerdings nicht in dem Sinne, als ob er eine neue Art des Glaubens wäre, sondern so, daß er eben eine besondere Form der concreten Verwirklichung des göttlichen Glaubens, und zwar gerade die naturgemäße und seine normale Vollendung bedingende concrete Gestaltung desselben ist. Umgekehrt tritt auch der göttliche Glaube als solcher in ein so inniges Verhältniß zur Kirche, daß eben die Unterwerfung und der Anschluß an sie in naturgemäßer Weise die vollkommene Unterwerfung und den lebendigen Anschluß an Gott vermittelt, und daß beide Verhältnisse so innig verwachsen sind, wie die Verhältnisse des Kindes zu seiner Mutter und seinem Vater. Dieses Verhältniß des Glaubens zur Kirche bringt zwar einerseits eine besondere Schwierigkeit in den Glauben hinein, insofern es für den menschlichen Stolz schwieriger ist, sich um Gottes willen Menschen zu unterwerfen und anzuschließen, als sich Gott selbst zu unterwerfen und anzuschließen. Aber eben in der Ueberwindung dieser Schwierigkeit kann und soll sich der Glaube als vollkommene Hingabe an Gott bethätigen, und in der geistigen Demuth, dem Bewußtsein geistiger Abhängigkeit und Schwäche, wie es durch das Verhältniß des Glaubens zur Kirche verschärft und bethätigt wird, gedeiht und bethätigt sich auch erst recht der kindliche Sinn gegen Gott und der kindliche Verkehr mit Gott, welcher die Seele des göttlichen Glaubens bildet.

Obgleich aber die öffentliche Lehre der Kirche kraft ihrer übernatürlichen Auctorität nicht bloß auf die materielle, sondern auch auf die formelle Seite des Glaubens einwirkt, so geht doch aus der erklärten Natur dieses Einflusses hervor, daß sie weder als durchaus selbständiges, geschweige denn als letztes und höchstes Motiv des Glaubens, noch als Theil des eigentlichen Motivs oder gar des Formalgrundes der Glaubensgewißheit zu betrachten ist. Sie wirkt vielmehr bloß als Werkzeug des eigentlichen Motivs auf den Glauben ein und verhält sich zum Formalgrunde der Glaubensgewißheit nur wie ein zur Erfassung desselben von Gott verordnetes Vehikel. Sie verhält sich daher, soweit ihr eine eigene Stelle im Prozesse des Glaubens angewiesen, und ihre Auctorität als ein Ausfluß der göttlichen von dieser selbst unterschieden wird, zur gläubigen Annahme ihres Inhaltes ähnlich, wie die äußere Rede Gottes, resp. die dieselbe documentirenden motiva credibilitatis; sie fordert zum Glauben auf und bietet demselben seinen Inhalt als glaubbar, als ein credibile, dar, ohne in letzter Instanz den Glauben selbst zu bestimmen; sie führt das äußere Wort Gottes uns in lebendiger Wirklichkeit vor und ergänzt die motiva credibilitatis dahin, daß sie nicht bloß in confuso eine beliebige Vorstellung des Wortes Gottes beglaubigen, sondern einen detaillirten lebendigen Ausdruck desselben uns vorlegen. — Damit jedoch die sichtbare Thätigkeit der Kirche in ihrer öffentlichen Lehre in entsprechender Weise auf den Glauben einwirke, muß die ihr beiwohnende unsichtbare Auctorität in ihrem übernatürlichen göttlichen Charakter in ähnlicher Weise, wie der göttliche Ursprung des äußern Wortes Gottes überhaupt, auf dem Wege des göttlichen Glaubens erkannt und folglich mit dem Formalobjecte als conditio desselben unter dem Materialobject des Glaubens mit einbegriffen werden. Sie muß auf dem Wege des Glaubens erkannt werden, einmal, weil sie als eine durchaus unsichtbare Wirkung Gottes nicht Gegenstand directer Wahrnehmung oder Einsicht sein kann, und wiederum, weil sie in jedem Acte des katholischen Glaubens als Regel desselben direct und formell mit affirmirt wird. Sie kann aber auch ohne allen logischen Cirkel durch den göttlichen Glauben mitgeglaubt werden in doppelter Weise: einmal auf Grund des virtuellen göttlichen Zeugnisses, welches dem menschlichen Bewußtsein und Zeugniß der Kirche von ihrer übernatürlichen Auctorität durch die sie begleitenden motiva credibilitatis gegeben wird, und abermal auf Grund des in der ursprünglichen göttlichen Einsetzung jener Auctorität enthaltenen formellen göttlichen Zeugnisses, dessen Dasein und Göttlichkeit zum Theil schon historisch durch das menschliche Zeugniß der Kirche allein, vollends aber durch die dieses menschliche Zeugniß begleitenden und göttlich beglaubigenden motiva credibilitatis sicher gestellt wird (vgl. oben Sp. 630). Indem so der göttliche Glaube die katholische Glaubensregel unter seinem Materialobject mit einbegreift, gestaltet er sich aus sich selbst heraus zum katholischen Glauben; und wenn er schon bezüglich seiner einzelnen Objecte die Auctorität der Kirche zur Richtschnur nimmt und zu Grunde legt, dann ist dieselbe doch auch selbst wieder wahrhaft eines seiner Objecte und kann daher in dem von der Kirche kraft ihrer Auctorität vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisse unter den Artikeln desselben mit aufgeführt werden, wie es im apostolischen und

constantinopolitanischen Symbolum wirklich geschieht. Andererseits entsteht aber auch der göttliche Glaube ordentlicher Weise schon von vornherein in der Form des katholischen Glaubens, weil nicht nur der specielle Inhalt der christlichen Offenbarung, sondern auch der göttliche Ursprung derselben ordentlicher Weise eben dadurch erkannt wird, daß man die Kirche als eine von Gott legitimirte Botin Gottes erkennt und aus ihrem durch Gott beglaubigten Zeugnisse zugleich die Wirklichkeit der Offenbarung und den speciellen Inhalt derselben entnimmt.

Die bisher besprochenen Principien des Glaubens beeinflussen ihn sämmtlich ex parte objecti, indem sie objectiv vor den Gläubigen hintreten und, um ihren Einfluß zu üben, auch von ihm erkannt sein müssen. Die beiden folgenden hingegen beeinflussen den Glauben ex parte subjecti, indem sie unter Voraussetzung der objectiven Principien ihn selbst herbeiführen und hervorbringen und folglich die causa efficiens desselben constituiren. Als übernatürlicher Act verlangt der Glaube nämlich einen übernatürlichen, innern Einfluß Gottes, als wahrhaft menschlicher und verdienstlicher Act aber auch eine freie Mitwirkung des Menschen.

VII. Verhältniß des Glaubens zur Glaubensgnade als seiner übernatürlichen Ursache und seine eigene Uebernatürlichkeit. An und für sich ist es nicht absolut unmöglich, daß der Mensch aus natürlicher Kraft die von Gott geoffenbarte Wahrheit gläubig annehme. Wie er mit seiner natürlichen Vernunft die Vorlage des Wortes Gottes vernehmen und verstehen, die sie begleitenden Zeichen würdigen und die Auctorität Gottes erkennen kann und andererseits kraft seiner natürlichen sittlich-religiösen Anlage befähigt und geneigt ist, Gott zu achten und sich ihm zu unterwerfen, so muß er auch von Natur aus im Stande sein, einen Glaubensact zu vollziehen. Gleichwohl übersteigt der Glaubensact im christlichen Sinne, so wie er thatsächlich von Gott intendirt und gefordert wird, die Kräfte der Natur und ist demnach übernatürlich in doppelter Hinsicht: 1. in seiner Eigenschaft als actus salutaris, insoweit er als Mittel zur Erreichung des übernatürlichen Zieles uns Anfang, Wurzel und Fundament des übernatürlichen Heiles sein soll — absolute oder wesentliche, in der innern Würde und Erhabenheit des Actes liegende Uebernatürlichkeit (supernaturale secundum substantiam oder essentiam); 2. in Hinsicht auf die große Schwierigkeit, welche namentlich wegen seines Inhaltes und der subjectiven geistig-sittlichen Indisposition des Menschen mit der entschiedenen und unwandelbaren Festhaltung aller Theile seines Inhaltes verbunden ist und diese für den natürlichen Menschen moralisch unmöglich macht — relative und accidentelle Uebernatürlichkeit (supernaturale secundum modum oder secundum quid). Nach der ersten Richtung hin bedarf es einer erhebenden (gratia elevans), nach der zweiten einer nachhelfenden Gnade (gratia medicinalis). Daß der christliche Glaubensact nach beiden Seiten hin übernatürlich ist, und daß folglich Gott nicht bloß als Zeuge und Auctorität, sondern auch als Erzeuger desselben auctor unseres Glaubens ist, gilt als de fide. Nach der ersten Seite hin ist es ausdrücklich definirt vom Arausicanum II. gegen die Semipelagianer, und neuerdings (besonders gegenüber dem Hermesianismus, der hier noch weiter ging als die Semipelagianer) vom Vaticanum (De fide cath. c. 3, Abs. 1 u. 3 und can. 4), indem es erklärt, der Glaube sei eine virtus supernaturalis, qua Dei aspirante et adjuvante gratia credimus, und (mit den Worten des Arausicanum in can. 7) sagt: nemo evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati.

1. Die wesentliche Uebernatürlichkeit des Glaubensactes ist genauer in folgender Weise zu bestimmen. Unmittelbar lehrt das formulirte Dogma bloß, daß der Glaube übernatürlich ist von Seiten der Ursache, die er voraussetzt, und von Seiten des Zieles, auf das er berechnet ist. Weil aber das übernatürliche Princip dem Glauben eben den Werth und die Bedeutung geben soll, die durch sein übernatürliches Ziel gefordert wird, so folgt als einzig rationelle Erklärung des Dogmas, daß der christliche Glaubensact auch in sich selbst eine eigenthümliche übernatürliche Wesensbeschaffenheit haben muß, durch welche er sich innerlich von jedem natürlichen Acte unterscheidet, und welche, wie sie einerseits ihm seinen Werth und seine Bedeutung für das übernatürliche Ziel verleiht, so auch andererseits zu ihrem Zustandekommen ein übernatürliches Princip fordert und die Art und Weise, wie dasselbe auf den Glauben einwirken muß, bestimmt. Diese übernatürliche Wesensbeschaffenheit besteht im Allgemeinen darin, daß wir im christlichen Glauben die geoffenbarte Wahrheit in derjenigen Weise annehmen, welche einerseits unserer Erhebung zur Würde der Adoptivkinder Gottes und unserer Bestimmung zu unmittelbarer Anschauung Gottes, andererseits der väterlichen Herablassung Gottes entspricht, der zu uns als seinen Kindern redet und durch sein Wort uns zur innigsten Lebensgemeinschaft mit sich selbst berufen und erheben will. Specieller besteht sie darin, daß a. die Glaubensgesinnung (der pius credulitatis affectus) zu einer kindlichen Pietät gegen Gott und zu einem der Erhabenheit des übernatürlichen Zieles proportionirten Streben nach demselben verklärt wird, und daß b. durch sie die Glaubenszustimmung selbst eine so innige und vollkommene Vereinigung und Verähnlichung unserer Erkenntniß mit der göttlichen enthält, daß sie als eine Theilnahme an dem eigenen Leben und der Erkenntniß Gottes und als Vorausnahme der uns in der seligen Anschauung verheißenen übernatürlichen Erkenntniß und darum

als eine der Würde des Wortes Gottes entsprechende wahrhaft göttliche Gewißheit erscheint. Beide Momente der Uebernatürlichkeit des Glaubens, seine ethische und seine intellectuelle Uebernatürlichkeit, correspondiren innig mit einander, wie die beiden Bestandtheile des Glaubensactes selbst, indem der enge Anschluß des Verstandes an die göttliche Erkenntniß sich als Wirkung des vollendeten Aufschwunges zu Gott darstellt, zu dem die kindliche Pietät des Willens antreibt, und umgekehrt die auf Vollendung des Erkenntnißactes als solchen abzielende Erleuchtung auch die entsprechende Entschiedenheit des Willens bedingt. Beide müssen aber gleichwohl auseinander gehalten werden, damit das eine nicht in dem andern aufgehe, und der übernatürliche Charakter des Glaubens nicht einseitig auf seine ethische oder auf seine intellectuelle Seite beschränkt werde, wie dieß manchmal geschehen ist. Die intellectuelle Uebernatürlichkeit läßt sich nach dem hl. Thomas näher so bestimmen: Die Glaubenszustimmung ist übernatürlich, nicht insofern der Geist in irgend welcher Weise das göttliche Motiv der Glaubensgewißheit zu ergreifen sucht und es auf sich wirken läßt, resp. dasselbe in der ihm eigenen Erhabenheit unterwürfig anerkennt, sondern insofern die Vernunft, von der Kraft Gottes getragen und über sich selbst hinausgehoben, zur Höhe des göttlichen Motives hinaufgezogen wird und sich aufschwingt und durch die Einwirkung der Kraft Gottes eine der Erhabenheit des Motives entsprechende Gewißheit eingeprägt erhält. Fidelis tenet ea, quae sunt fidei, simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; haereticus autem tenet ea propria voluntate et judicio (Thom. 2, 2, q. 5, a. 3 ad 1), d. h. der wahrhaft Gläubige hängt sich, von der Gnade getragen, an die prima veritas schlechthin, wie sie in sich selbst ist, so daß diese rein und voll, unabhängig von dem eigenen Willen und Urtheil des Menschen, oder vielmehr bei völliger Unterwerfung des eigenen Willens und Urtheils des Menschen, sowohl unbehindert durch dasselbe, wie über die Kraft desselben hinaus ihre Kraft und Wirksamkeit entfalten kann, und folglich der Gläubige selbst in dem Anschluß an die prima veritas die veritas proprii intellectus übersteigt. Demgemäß haben die Theologen allgemein das habituelle Princip des Glaubensassenses als eine virtus intellectualis per se infusa oder ein lumen divinitus menti impressum bezeichnet. Der hl. Thomas (Sup. Boeth. q. 3, a. 1 ad 4) nennt es sigillatio quaedam primae veritatis in mente und verlangt es so wesentlich zur Glaubenserkenntniß, wie das natürliche lumen intellectuale zur geistigen Auffassung und Beurtheilung der sinnlichen Erfahrung. Er gibt zwar zu, daß schon „ratio naturalis habet, quod assentiendum est his, quae a Deo dicuntur“, bemerkt aber ausdrücklich, daß gleichwohl im theologischen Glauben „homo adducitur ad id, quod est supra naturam et bonum supra hominem“. Anderswo (Q. disp. de ver. q. 14, a. 9 ad 2) erklärt er das lumen fidei als eine dem status viae entsprechende imperfecta participatio luminis divinitus infusi, die sich von der perfecta participatio im lumen gloriae nur dadurch unterscheide, daß sie nicht, wie diese, ducit in visionem horum, ad quorum cognitionem datur, die aber auch so immer efficacior bleibe, als das lumen naturale.

Der dem übernatürlichen Wesen des Glaubens entsprechende Ursprung desselben aus der übernatürlichen Einwirkung Gottes läßt sich näher durch folgende Sätze bestimmen. a. Der christliche Glaube ist wahrhaft göttlicher Glaube nicht bloß insofern, als er auf der äußerlich an uns herantretenden, von seiner Auctorität und Glaubwürdigkeit getragenen Bezeugung Gottes ruht und diese in irgendwelcher Weise zum objectiven Grunde seiner Gewißheit nimmt, sondern auch insofern, als Gott selbst innerlich als wirkende Ursache in übernatürlicher Weise die Gewißheit des Glaubens erzeugt und hervorbringt, also in einer Weise auctor des Glaubens ist, wie keine andere Auctorität den Glauben zu erzeugen vermag. Damit hängt zusammen, daß nach der Ausdrucksweise der heiligen Schrift der christliche Glaube neben der äußern Offenbarung zugleich in einem gewissen Sinne, nämlich im Sinne innerlicher Erleuchtung, eine innere Offenbarung (Matth. 16, 17) und neben dem Hören des äußern Wortes das Hören eines innern Wortes und das Lernen von einem innern Lehrer erfordert (Joh. 6, 44) — und zwar in der Weise, daß die äußere Offenbarung und das äußere Wort unmittelbar auf den sichtbar erschienenen Sohn Gottes, die innere Offenbarung und das innere Wort auf den unsichtbaren Vater zurückgeführt wird. b. Der christliche Glaube kann folglich nicht durch bloß äußere Einwirkung dem Menschen beigebracht, auch nicht durch eigene natürliche Thätigkeit von ihm selbst erschwungen, nicht einmal durch übernatürlich angeregtes Streben seines Willens von ihm selbst hervorgebracht werden; er muß vielmehr durch göttliches Licht der Seele eingegossen und aus der Hand Gottes empfangen werden. Die eigene Thätigkeit des Gläubigen, welche dem Empfange des Glaubenslichtes vorhergeht, hat bloß den Charakter eines die Aufnahme desselben vorbereitenden Entgegenkommens oder einer zur Bethätigung desselben dienenden Mitwirkung, die jedoch ihrerseits wieder von der zuvorkommenden, bewegenden Gnade Gottes getragen oder beseelt sein muß. Mit dieser Mitwirkung verhält es sich ähnlich, wie das Tridentinum von den subjectiven Dispositionen für die Rechtfertigung lehrt. So wenig man in letzterer Beziehung sagen kann, der Mensch mache sich selbst gerecht, so wenig kann man sagen, der Mensch mache sich selbst gläubig. Analog, wie bei der Rechtfertigung die habituelle Gerechtigkeit, erscheint daher auch in der Anschauung der Kirche

bei der Taufe, dem Sacramente der Erleuchtung (φωτισμός, illuminatio), das eigentliche Glaubenslicht (der habitus fidei) als Gegenstand der Verleihung durch das Sacrament, welches von dem Täufling durch seine gläubige Gesinnung (den pius credulitatis affectus) begehrt wird, obgleich bei vollkommener gläubiger Gesinnung hier ebenso das Glaubenslicht vor der Taufe vorhanden sein kann und ist, wie die ganze Rechtfertigungsgnade bei vollkommener reumüthiger Gesinnung. c. Weil nun die gläubige Gesinnung selbst schon bis hinab in ihre ersten Anfänge übernatürlich ist und deßhalb nach der Kirchenlehre ihrerseits schon eine illuminatio und inspiratio Spiritus S. voraussetzt, so kann diejenige Erleuchtung, welche der Seele unmittelbar die Neigung und Kraft zur Vollziehung der Glaubenszustimmung oder zur übernatürlichen Ergreifung des Glaubensgrundes und des Glaubensinhaltes verleiht, nicht die einzige sein, welche beim Glauben in Betracht kommt. Vielmehr muß auch schon das dem pius affectus vorleuchtende praktische Urtheil, daß wir glauben können und müssen, nach dem ausdrücklichen Dogma die Frucht einer übernatürlichen Erleuchtung oder doch von einer solchen durchdrungen und beseelt sein, da es sonst nicht einen übernatürlichen Act des Willens anregen und leiten könnte. Auch diese Erleuchtung hat mindestens insoferne den Charakter einer innern Ansprache Gottes, als sie die Aufforderung zum Glauben, die in der äußern Offenbarung an uns herantritt, innerlich wiederholt und belebt. So lange es sich beim pius affectus bloß um die gläubige Gesinnung im Allgemeinen und deren Bethätigung in der aufmerksamen Anhörung und Erwägung des Wortes Gottes handelt, genügt es auch vollkommen, die innere Ansprache Gottes als bloße Aufforderung zum Glauben zu betrachten, der eine bloße Hörigkeit entspricht. Sobald es sich aber um die concrete Entschiedenheit und Bestimmtheit der gläubigen Gesinnung handelt, woraus unmittelbar die Annahme einer bestimmten Offenbarung hervorgeht, hat die betreffende innere Ansprache Gottes mehr den Charakter der innern Offenbarung, d. h. der lebendigen Vorstellung eines Gutes, welches den Willen erfüllen und einnehmen und so dasjenige erzeugen soll, was die heilige Schrift als πληροφορία bezeichnet. d. Obgleich das praktische Urtheil über das credibile und credendum, soweit es eine positive Disposition zum Glauben sein, d. h. denselben anregen und herbeiführen soll, nothwendig aus übernatürlicher Erleuchtung hervorgehen muß, so folgt daraus doch nicht, daß es in keiner Weise auf natürlicher Einsicht beruhen dürfe oder müsse. Vielmehr ist die natürliche Einsicht in das credibile und credendum die ordentlicher Weise nothwendige Voraussetzung, damit die übernatürliche Erleuchtung Platz greife. Dieß aber wird am besten dadurch erklärt, daß das natürliche Urtheil als ein speculatives vorausgeht und, durch die Erleuchtung des heiligen Geistes verklärt, belebt und vertieft, zu einem effectiv praktischen, d. h. wirksam zum übernatürlichen Glauben anregenden Urtheil fortgebildet wird. Ein Analogon hierfür bildet das Wechselverhältniß des sinnlichen und des geistigen Erkenntnißvermögens. Damit nämlich das geistige Begehrungsvermögen durch die sinnliche Erkenntniß eines Gutes angeregt werde, muß die letztere durch die intellectuelle Auffassung desselben Gutes ergänzt und belebt werden, während andererseits die geistige Auffassung wiederum auf der sinnlichen fußen muß und nur durch sie mit dem Objecte in Verbindung treten kann (vgl. hierüber Suarez, Disp. 6, sect. 6; Lugo l. c. disp. 11, sect. 1 sqq.; Salmantic. in 2, 2, disp. 1, n. 199 sqq.). Wie jedoch das geistige Licht den Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung nicht bloß in höherer Weise erfaßt, sondern zugleich tiefer in denselben eindringt und bis zu seinem Wesen vordringt: so läßt sich auch in unserm Falle von der übernatürlichen Erleuchtung sagen, daß sie die motiva credibilitatis und credentitatis tiefer und von einer höhern Seite und darum lebendiger erfasse und vorstelle. Einerseits nämlich führt sie uns direct die äußeren Zeichen nicht bloß in ihrer äußern Erscheinung, sondern in ihrer innern Bedeutung als Unterpfänder und Werkzeuge der Auctorität und Wahrhaftigkeit Gottes vor und lehrt sie als solche in wirksamer Weise auffassen, obgleich dieß allerdings einigermaßen schon durch die Vernunft selbst geschehen kann. Andererseits führt sie uns die Auctorität und Wahrhaftigkeit Gottes in homogener und lebensvoller Weise von derjenigen Seite vor, nach welcher sie auf den übernatürlichen Glauben einwirken und von demselben angestrebt werden soll, d. h. wie sie Gott als dem auctor ordinis supernaturalis in seinem väterlichen Verhältniß zur Creatur zukommt und von ihm geltend gemacht wird; sie leistet folglich für den Glaubensact selbst das, was dieser für alle übrigen Acte leistet, die auf ein übernatürliches Ziel bezogen werden sollen.

2. Die secundäre und relative Uebernatürlichkeit des Glaubens besteht darin, daß der Glaube für den Menschen, wie er in concreto ist, in Hinsicht auf die geistig-ethische, theils angeborene, theils später entstandene Beschaffenheit desselben einerseits, und andererseits in Hinsicht auf die geistig-ethischen Anforderungen, welche der Glaube an die eigene Thätigkeit und Leistungsfähigkeit des Menschen stellt, als ein negativ (wegen mangelnder Kraft) und positiv (wegen entgegenstehender Hindernisse) höchst schwieriges Werk erscheint, dessen Setzung und Erhaltung ohne nachhelfende übernatürliche Einwirkung Gottes moralisch unmöglich ist. Weil diese Schwierigkeit psychologisch wahrnehmbar ist, und die Bekämpfung derselben durch Anstrengung und Gebet nachdrücklich empfohlen werden muß, so tritt praktisch diese Seite der Uebernatürlichkeit des Glaubens sogar in den Vordergrund; man

darf sich jedoch dadurch nicht verleiten lassen, in dieser Schwierigkeit die wesentliche und absolute Uebernatürlichkeit des Glaubens zu finden. Die Schwierigkeit selbst beruht darauf, daß zum entschiedenen Glauben beim Menschen, wie er thatsächlich ist, eine energische und beharrliche Selbstverläugnung und Selbstüberwindung erfordert wird. Eine solche ist nöthig, weil a. objectiv der Inhalt durch die Erhabenheit seiner Geheimnisse ein Kreuz des Verstandes, durch die Reinheit der sittlichen Anforderungen, namentlich durch das Geheimniß des Kreuzes Christi, ein Kreuz für den Willen, und der Act selbst durch die Unbedingtheit und Unwiderruflichkeit der Hingabe ein Joch für die selbstsüchtige Vernunft ist. Sie ist nöthig b. subjectiv, weil der Mensch in statu naturae lapsae durch das Gewicht seiner niedern Neigungen in seinem Denken und Wollen so sehr dem Sinnlichen zugewandt ist, daß ihm die reine und volle Hingabe an das Göttliche überhaupt moralisch unmöglich wird. Selbstgenügsame Indolenz, stolze Ueberhebung und sinnliche Leidenschaften ringen in ihm nach der Herrschaft und haben bei den meisten Menschen durch Erziehung, Einfluß des Teufels und persönliche Schuld eine wirkliche Herrschaft schon erlangt, wenn der Glaube an sie herantritt. Daß diese Schwierigkeiten nicht bei Allen gleich, sondern verschieden sind, und daß darum auch die entsprechende Nothwendigkeit der Gnade keine absolute, sondern nur eine relative ist, ist einleuchtend.

VIII. Die Mitwirkung des Menschen beim Glauben und dessen Charakter als Act der menschlichen Freiheit. Die Mitwirkung des Menschen beim Glauben kann unter einem doppelten Gesichtspunkte in Betracht kommen: 1. insofern sie darauf abzielt, den Glauben nach Form und Inhalt zu einem vernünftig bewußten zu machen, und 2. insofern sie in der Erzeugung des Glaubensactes selbst eine Rolle spielt. In ersterer Beziehung besteht die Mitwirkung des Menschen in dem richtigen Gebrauche seiner Vernunft bezüglich der Offenbarung, der allerdings auch einigermaßen von der Mitwirkung des freien Willens abhängt, jedoch nicht viel mehr als bei jeder andern Erkenntniß, und daher keiner besondern Erörterung bedarf. In der andern Beziehung aber ist der Glaube wesentlich und unmittelbar von einer freien Mitwirkung des Menschen als Product derselben abhängig, was einer besondern Betrachtung würdig ist. Obgleich der Glaube in so vielfacher Weise von außen beeinflußt wird und namentlich von Gott als seiner causa principalis abhängt, so ist er doch zugleich immer eine selbsteigene, von innen herausgesetzte That und zwar eine freie That des Menschen. Specieller ist er ein wahrhaft menschlicher, menschenwürdiger und zugleich übermenschlich edler Act, d. h. er ist 1. wie kaum ein anderer Act eine That des ganzen Menschen und des Menschen als solchen, weil er dazu seine eigensten Kräfte aufbietet; er ist 2. ferner eine edle That der wahren, d. h. der vernünftigen und sittlichen Freiheit, weil er nach Maßgabe der Vernunft und aus wahrhaft sittlichen Motiven gesetzt wird und darum auch die Vernunft selbst befreit und adelt; er ist endlich 3. eben wegen seiner Abhängigkeit von der Gnade und der Auctorität Gottes ein Act der höchsten übermenschlichen und göttlichen Freiheit, weil er nicht von den natürlichen Kräften, sondern von dem durch die Gnade gehobenen liberum arbitrium ausgeht und eben durch die Unterwerfung unter Gott zur innigsten Einheit und Gemeinschaft mit der höchsten Erhabenheit Gottes gelangt und so einen Zustand der höchsten Freiheit erstrebt und erzielt. Er ist also nichts weniger als ein bloß receptiver oder leidender Act, der als bloßer Vernunftact durch vernünftige Einsicht dem Geiste aufgenöthigt würde. Er ist ebenso wenig instinctiver, unwillkürlicher Act, der durch einen blinden Drang des Gemüthes oder auch durch bloße Willkür hervorgebracht würde und darum sittlich werthlos und erniedrigend wäre. Beide Auffassungen sind rationalistisch, indem sie zu Gunsten der alleinigen Herrschaft der Vernunft das Wesen und die Würde des Glaubens alteriren. Die erstere (von Hermes) thut dieß thatsächlich, obgleich sie zur vermeintlichen Erklärung und Empfehlung der Vernünftigkeit des Glaubens ersonnen war; die letztere ist von den Ungläubigen eigens zur Erniedrigung des Glaubens erdacht. Beide Ansichten läugnen mit der wahren Freiheit zugleich, und zwar aus denselben Gründen, die Uebernatürlichkeit des Glaubens, da diese, ebenso wie die Freiheit, dem Glauben nur zukommen kann und soll, insofern er eine Bewegung zu Gott hin ist und aus dem Streben nach Vereinigung mit Gott hervorgeht. Dagegen haben die alten Protestanten und die Jansenisten die Freiheit des Glaubens eben auf Grund seiner Uebernatürlichkeit geläugnet, indem sie ihn als einen durch die Gnade dem Menschen angethanen oder aufgenöthigten Act betrachteten. Letzteren gegenüber hatte schon das Tridentinum Sess. VI, cap. 4 u. 5 und can. 4 den Glauben als ein libere moveri in Deum erklärt, so jedoch, daß diese freie Bewegung zu Gott hin durch eine doppelte receptive Thätigkeit bedingt werde, indem der Glaube einerseits durch Aufnahme des äußern Wortes (fidem ex auditu concipientes), andererseits durch Aufnahme der innern Inspiration (inspirationem illam recipiens) empfangen werde. Im Anschluß an diese tridentinische Definition hat das Vaticanum im cap. 3, Abs. 2 zunächst die Freiheit gegenüber dem Einflusse der Gnade betont. Indem es aber das libere moveri in Deum durch liberam praestare ipsi Deo obedientiam näher erklärte, hat es auch in can. 4 die Spitze seiner Definition gegen diejenigen gekehrt, welche die Freiheit des Glaubens rationalistisch dadurch vernichteten, daß sie lehrten, assensum fidei christianae argumentis humanae rationis necessario produci. In der positiven Bestimmung des Tridentinums und

des Vaticanums ist ferner angedeutet, daß die Freiheit des Glaubens nicht so sehr im negativen Sinne verstanden werden solle, nämlich als eine aus dem Mangel zwingender Argumente hervorgehende und dem Einflusse des physisch freien Willens Spielraum lassende Unvollkommenheit, welche dem Glauben im Gegensatze zum evidenten Wissen zukomme und ihm mit der bloßen Meinung (opinio) gemein sei; sie ist vielmehr positiv aufzufassen als eine der Natur des Glaubens entsprechende, aus dem wesentlichen Antheil, den der Wille auch nach seiner affectiven Seite an ihm hat, hervorgehende specifische Vollkommenheit des Glaubens, so daß der Mangel der zwingenden Kraft der Argumente eben nur die Gelegenheit zur vollern Offenbarung der in seiner Natur liegenden Freiheit bieten kann und soll. Die Grundlage für diese Auffassung hat das Vaticanum in Abs. 1 gelegt, indem es sagt, daß wir durch den Glauben plenum revelanti Deo voluntatis et intellectus obsequium praestare tenemur. Von hier muß also auch ausgegangen werden, um die Bedeutung und den Charakter der freien Mitwirkung des Menschen zu würdigen. Hiernach ist der Glaube nicht bloß deßhalb ein freier Act, weil die Argumente thatsächlich die Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit nicht von selbst der Vernunft aufnöthigen, also die Vernunft noch unentschieden lassen, und weil demgemäß die Zustimmung derselben durch eine Nachhilfe des freien Willens bedingt, also bloß an einen Act der Freiheit geknüpft wäre. Er ist dieß vielmehr schon deßhalb, weil eben die eigenthümliche Natur und Vollkommenheit der gläubigen Annahme als „obedientia", „obsequium" fordert, daß sie vom freien Willen hervorgerufen und getragen werde, und daß sie folglich eine wahre That der Freiheit oder eine Bethätigung ihrer Energie sei. Diese Energie der Freiheit, resp. des pietätsvollen Affectes des Willens, bethätigt sich namentlich in dem „plenum obsequium", d. h. darin, daß die durch sie hervorgerufene und getragene Zustimmung des Verstandes wesentlich ein der unendlichen Würde der göttlichen Natur sich conformirender assensus super omnia ist, während das durch Argumente aufgenöthigte Fürwahrhalten das gerade Gegentheil von einem assensus super omnia wäre, indem man hier bloß deßhalb zustimmen würde, weil man seine eigene Vernunft nicht verläugnen will.

Obgleich demnach die wesentliche Freiheit des Glaubens auch neben der zwingenden Kraft der Argumente bestehen kann und folglich nicht dadurch bedingt ist, daß den Argumenten die zwingende Kraft abgeht: so ist doch thatsächlich der Glaube der Menschen, wenigstens in der Regel, wegen der dem göttlichen Zeugnisse anhaftenden relativen Dunkelheit (der inevidentia attestantis) in der Weise frei, daß der Mensch sich auch der demonstrativen Kraft der Argumente selbst erwehren oder entziehen kann, und daß die Argumente ohne eine freie Disposition und willige Stimmung des Willens überhaupt keine entschiedene Zustimmung herbeiführen können; daß mithin nicht bloß die formell gläubige Zustimmung oder der assensus super omnia, sondern jede Zustimmung von der Mitwirkung des freien Willens abhängt, und folglich auch für den Zweifel und die Läugnung Raum bleibt. Mit anderen Worten: der Glaube ist thatsächlich frei nicht bloß libertate contradictionis, resp. specificationis, sondern libertate contrarietatis. Wie jedoch sonst auf dem rein sittlichen Gebiete die Möglichkeit zu sündigen, obgleich sie an sich eine Unvollkommenheit des handelnden Subjectes in der Erkenntniß des höchsten Gutes involvirt, zugleich der Energie der sittlichen Freiheit eine vollere Entfaltung gestattet und dadurch den guten Gebrauch derselben desto ehrenvoller und verdienstlicher macht, so wird auch beim Glauben durch die Möglichkeit, die geoffenbarte Wahrheit ganz zu läugnen, obgleich sie eine Unvollkommenheit in der Erfassung und Vorstellung des Objectes involvirt, der Energie der Freiheit ein weiterer Spielraum geboten und die Bethätigung der ehrfurchts- und vertrauensvollen Hingabe an Gott im Gehorsam des Glaubens ehrenvoller und verdienstlicher gemacht. Dieser Spielraum der Freiheit wird vor Allem, wie schon bemerkt, herbeigeführt durch die relative Dunkelheit des göttlichen Zeugnisses (die inevidentia attestantis), d. h. den Mangel der vollen und directen Evidenz desselben. Dazu kommt aber noch die Dunkelheit des Inhaltes der Offenbarung, d. h. die absolute Inevidenz seiner Wirklichkeit und die große Schwierigkeit seiner begrifflichen Auffassung. Mit diesem Kreuze des Verstandes verbindet sich der Widerspruch jenes Inhaltes gegen unsere natürlichen Leidenschaften. In Folge dessen liegt nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch eine starke Neigung zur Läugnung und Bezweiflung der Offenbarungswahrheit vor, welche der höchsten Energie des freien Willens, der Selbstüberwindung und Aufopferung seiner selbst, Spielraum gewährt, dieselbe herausfordert und zu einer glänzendern Bethätigung der ehrfurchts- und vertrauensvollen Hingabe an Gott im Gehorsam des Glaubens Gelegenheit bietet (vgl. Kleutgen IV, n. 135 ff.).

IX. Aus dem, was über die verschiedenen beim theologischen Glauben mitwirkenden Factoren gesagt worden, ergibt sich von selbst das, was die Theologen seit dem Tridentinum analysis oder resolutio fidei, d. h. die Auflösung oder die Zurückführung des Glaubens auf seine Principien, genannt haben (vgl. Valentia, Divinae fidei analysis; Tanner, Theol. schol. de fide disp. 1, q. 5, dub. 5; Kilber, De fide, P. I, cap. 3, a. 4). Aus der Verschiedenartigkeit der einzelnen Factoren oder Principien ergibt sich insbesondere, daß man auf die Frage, warum man eine bestimmte Wahrheit glaube, resp. wie man zu diesem Glauben komme, die verschiedensten Antworten geben kann, weil die Frage selbst den verschiedensten Sinn zuläßt.

Die Frage kann nämlich ebenso gut auf die objectiven Motive, wie auf die effectiven Principien, und bei jenen wieder auf die eigentlich treibenden und begründenden Motive, oder auf die anregenden und anleitenden Motive u. s. w. bezogen werden. Trotz aller Verschiedenheit der Factoren kann man sagen, daß alle Fragen nach dem Warum des Glaubens zuletzt auf Gott zurückweisen, indem eben Gott selbst es ist, der in verschiedener Weise durch die einzelnen Factoren auf den Glauben einwirkt, und daß folglich auch die analysis fidei nach allen Seiten hin in letzter Instanz bei Gott stehen bleiben muß. Denn Gott ist 1. selbst, resp. der Besitz Gottes, das höchste Gut, welches wir durch den Glauben zu erreichen hoffen, und mithin das Ziel und der Lohn des Glaubens, wie er auch 2. der erste und vorzüglichste Gegenstand und Inhalt desselben ist. Gott ist 3. in seiner höchsten Auctorität der eigentliche Beweggrund des Glaubens und 4. in seiner ewigen Wahrheit der eigentliche Grund seiner Gewißheit. Gott selbst ist es, der 5. durch die motiva credibilitatis als durch Zeichen seines Willens uns zum Glauben anregt, der 6. durch die von ihm der Kirche verliehene und gewährleistete Auctorität denselben leitet, und 7. durch seine innere Gnade den Glauben in uns herbeiführt und hervorbringt. Der letzte Factor aber, die menschliche Mitwirkung, ist eben durch die mannigfaltige Einwirkung Gottes allseitig bestimmt und von derselben abhängig; diese Mitwirkung dient nur zur Ausführung und Vollziehung des Glaubens und ist überdieß, wenn schon physisch frei und selbständig, doch moralisch durch das Gebot Gottes gebunden. Wie so der Glaube trotz der Mannigfaltigkeit seiner Principien stets göttlicher Glaube bleibt und gerade in dieser Mannigfaltigkeit sich als allseitig göttlich erweist: so beeinträchtigt diese Mannigfaltigkeit auch nicht die Einheit und Einfachheit des Glaubens. Denn alle diese Principien wirken von verschiedenen Seiten her zu Einem untrennbaren Acte harmonisch zusammen. Wenn schon der Glaubensact in seiner Totalität aus den beiden correspondirenden Acten des Willens und des Intellects zusammengesetzt ist, so bleibt doch der Erkenntnißact im Glauben als solcher nicht nur einfach, sondern höchst einfach. Als übernatürliches Abbild der absolut einfachen Erkenntniß Gottes ist er namentlich einiger und einfacher oder kernhafter, als alle natürliche Erkenntniß, sowohl die durch discursives Denken als die durch Intuition erworbene. Jene übertrifft er, weil er nicht durch logischen Schluß zu Stande kommt; diese übersteigt er, weil er in seinem Formalobject nicht bloß eine einzelne Wahrheit, sondern virtuell alle Wahrheit umfaßt und auch actuell ohne logischen Schluß unmittelbar jeden einzelnen Gegenstand der Offenbarung ergreifen kann. So entspricht der Kindeseinfalt des gläubigen Sinnes die erhabenste und gediegenste Einfalt der Erkenntniß, die den Gläubigen zum vollkommenen Manne im Reiche des Geistes macht.

X. Die Eigenschaften des Glaubens, welche seine specifische Vollkommenheit bedingen oder vollenden. Schon in dem Vorhergehenden wurde der Reihe nach eine Anzahl von Eigenschaften des Glaubens erklärt, welche, ihrerseits durch die einzelnen bei ihm zusammenwirkenden Factoren bedingt, sein specifisches Wesen und seine Vollkommenheit bedingen und kennzeichnen: seine Göttlichkeit, Transscendenz, Vernünftigkeit — bei diesen beiden zugleich seine Dunkelheit —, seine Katholicität, Uebernatürlichkeit und Freiheit. Es erübrigen noch diejenigen Eigenschaften, welche das Fürwahrhalten, worin der Glaube besteht, formell als solches in seiner specifischen Vollkommenheit bedingen und kennzeichnen. Diese Eigenschaften, welche, wie das Fürwahrhalten selbst, aus dem Zusammenwirken der genannten Factoren und der durch sie bedingten Eigenschaften resultiren, lassen sich zusammenfassen in der Festigkeit des Glaubens, in Hinsicht auf welche der Apostel (Hebr. 11, 6) ihn substantia sperandarum rerum nennt. Die Festigkeit des Glaubens besteht zunächst vor Allem und wesentlich in der Gewißheit und zwar der höchst vollkommenen Gewißheit desselben, in Hinsicht auf welche der Apostel den Glauben als argumentum non apparentium bezeichnet. Die Gewißheit des Glaubens aber läßt sich betrachten entweder subjectiv (certitudo subjectiva) als volle und ruhige Entschiedenheit des denkenden Subjectes bei der gläubigen Festhaltung eines Gegenstandes, die jeden Zweifel an dessen Wahrheit, und jede Furcht, daß er möglicher Weise nicht wahr sei, in der Seele ausschließt (certitudo adhaesionis s. indubitabilitatis, determinatio intellectus ad unum); oder aber objectiv als lautere und unverfälschbare Gediegenheit der Erkenntniß selbst (certitudo objectiva), oder als vollkommene und untrügliche Sicherheit in der Ergreifung der objectiven Wahrheit, welche die innere Möglichkeit der Täuschung und des Irrthums ausschließt (certitudo inhaesionis oder infallibilitatis genannt = veritas formalis judicii, determinatio intellectus ad verum). Nach beiden Seiten hin ist die Gewißheit des Glaubens höchst vollkommen. Wie aber der göttliche Glaube seiner Idee nach gemäß Hebr. 10, 23 auch das Fundament einer spes indeclinabilis sein und daher mit unwandelbarer Treue festgehalten und bekannt werden soll: so muß er auch, wenigstens als katholischer Glaube, die Festigkeit unbedingter Unwiderruflichkeit, resp. unumstößlicher Gewißheit besitzen. Ueber diese Punkte genüge das Folgende.

1. Subjectiv betrachtet kann und muß der Glaube zunächst wesentlich ein durchaus entschiedenes Fürwahrhalten sein, welches nicht bloß praktisch jeden Zweifel an der Wahrheit und jede Furcht vor Unwahrheit des Geglaubten ausschließt, sondern die vollste Ueberzeugung einschließt, daß das Geglaubte nicht

unwahr sein könne; denn nur ein solches Fürwahrhalten entspricht der Würde und Kraft des Beweggrundes — der untrüglichen Wahrheit Gottes —, durch welchen sich der Geist im Glauben bestimmen läßt und welchem er nicht anders als mit unbedingtem Vertrauen sich hingeben kann. Der Glaube ist folglich wesentlich verschieden nicht nur von der bloßen Meinung (opinio), der die Entschiedenheit der Gewißheit vollständig fehlt, sondern auch von der einfachen sog. praktischen oder moralischen Ueberzeugung, bei welcher man sich eben praktisch beruhigt, weil man einerseits augenblicklich keine positiven Gründe des Zweifels hat und andererseits volle Gewißheit nicht erreichen kann. Er verlangt und besitzt unbedingte Entschiedenheit und unbedingte Furchtlosigkeit, also schlechthin vollkommene Gewißheit. — In Folge ihrer eigenthümlichen Natur als certitudo affectiva und auf Grund der objectiven Erhabenheit ihres Motives ist die Gewißheit des Glaubens bezüglich der Entschiedenheit des Fürwahrhaltens sogar eine wesentlich höhere und vollkommenere als die des Wissens. Weil nämlich das Motiv des Glaubens, die göttliche Auctorität und Wahrheit, eine wesentlich höhere Achtung und ein wesentlich höheres Vertrauen fordert und verdient, als die eigene Vernunft und Einsicht des Menschen, so kann und muß auch der Gläubige mit höherer Entschiedenheit an dem Inhalte des Wortes Gottes, als an den Gegenständen seiner eigenen Einsicht, festhalten. Namentlich kann und muß er kraft der unbedingten tiefsten Ehrfurcht vor der Auctorität Gottes unbedingt jedem etwa auf Grund eigener Einsicht zu erhebenden Widerspruch gegen das Urtheil Gottes entsagen und kraft des unbedingten höchsten Vertrauens auf die Wahrheit Gottes mit unbedingter Furchtlosigkeit jeden auf Grund eigener Einsicht zu erhebenden Zweifel als unbegründet zurückweisen. In dieser Beziehung nennen die Theologen die Gewißheit des Glaubens eine certitudo super omnia (= höchste Gewißheit), d. h. erhaben über jede andere Gewißheit und über jeden von irgendwelcher Seite herkommenden Widerspruch oder Zweifel (de fide nach Vatic. De fide c. 3, Abs. 1, wo der Glaube als ein der vollkommenen Unterwerfung der ratio creata unter die veritas increata entsprechendes plenum obsequium des Geistes erklärt wird, und nach c. 4 Abs. 3, wo die Pflicht ausgesprochen wird, jedes dem Glauben zuwiderlaufende angebliche Resultat menschlichen Wissens unbedingt als Irrthum zu verwerfen). Um diese Lehre richtig zu verstehen, muß man eine dreifache Unterscheidung machen: a. der souveräne Charakter der Gewißheit des Glaubens kommt ihr wesentlich nur zu, insofern sie eine appretiative ist, d. h. insofern sie eine Hochschätzung ihres Motivs über Alles einschließt und daraus resultirt; er schließt aber nicht nothwendig auch eine größere Lebhaftigkeit und Empfindbarkeit der Gewißheit ein (gerade so, wie auch beim amor Dei super omnia der amor appretiative summus von dem affective summus unterschieden wird). Letztere wohnt in der Regel mehr der evidenten Gewißheit bei, tritt aber auch durch besondere Gnade bei den Heiligen im Glauben hervor. b. Ebenso ist die höhere Entschiedenheit des Glaubensactes selbst und der gläubigen Gesinnung, die sich durch nichts vom Glauben abbringen lassen will, wohl zu unterscheiden von der habituellen Beschaffenheit des Subjectes, kraft welcher dieses so disponirt wäre, daß es durch nichts in seiner Gewißheit sich erschüttern lassen könnte: letztere Entschiedenheit oder Unerschütterlichkeit ist nach dem Gesagten ebenfalls bei der evidenten Gewißheit größer. c. Endlich verlangt die höhere Entschiedenheit der Glaubensgewißheit gegenüber jeder andern Erkenntniß nicht, daß man jede andere Gewißheit für unsicher halte, resp. dieselbe in Zweifel ziehen könne oder müsse, oder daß man bereit sei, auch die evidenteste Vernunftgewißheit dem Glauben gegenüber aufzugeben. Sie verlangt nicht das Erstere, weil es auch in der vollkommenen Gewißheit Grade gibt, nicht zwar nach ihrer negativen Seite, was den Ausschluß des Zweifels angeht, wohl aber nach ihrer positiven Seite, was die Energie der Entschiedenheit und die Hochschätzung des Grundes der Gewißheit angeht. Sie verlangt auch nicht das Zweite, weil es unmöglich ist, daß der Glaube mit einer reinen und vollen objectiven Evidenz der Vernunft in Conflict komme. Sie verlangt bloß, daß wir bereit seien, solche Vernunfturtheile, welche an sich nur bedingt gewiß sind, wie die auf sinnlicher Erfahrung beruhenden, oder bei welchen die wirkliche objective Evidenz mit dem Scheine derselben verwechselt werden kann, wie bei den Vernunftschlüssen, als scheinbar begründete dem Glauben zu unterwerfen.

2. Die höhere Entschiedenheit der Ueberzeugung, welche der gläubige Wille erstrebt und herbeiführt, wird innerlich vollendet und besiegelt durch das übernatürliche Glaubenslicht, durch welches sowohl das bereits im judicium credibilitatis enthaltene Bewußtsein von der Wahrheit des Geglaubten erklärt und verstärkt wird, als auch die überzeugende Kraft des göttlichen Motivs dem Geiste sich mittheilt. Weil nun aber als wirklicher theologischer Glaube nur derjenige Act betrachtet werden kann, welcher nicht bloß nach dem subjectiven Credibilitätsurtheil und kraft des frommen Antriebes des Willens, sondern unter der Einwirkung des übernatürlichen Glaubenslichtes zu Stande kommt, dieses aber als Ausfluß göttlichen Lichtes an der Unfehlbarkeit Gottes participirt und wesentlich auf die Erfassung der wirklichen Offenbarung Gottes gerichtet ist: so ist die Gewißheit des Glaubens, auch objectiv betrachtet, d. h. als gediegene, sichere und untrügliche Erfassung der Wahrheit (oder als determinatio intellectus ad verum), höchst vollkommen und vollkommener als alle natürliche Gewißheit. Mit anderen Worten: weil der Glaube seine Sicherheit in der Er-

fassung der Wahrheit nicht bloß objectiv, sondern auch subjectiv unmittelbar aus dem Lichte der höchsten Wahrheit Gottes, nicht aus dem Lichte der geschaffenen Vernunft schöpft, so ist seine Gewißheit eine allseitig göttliche, und seine Sicherheit muß in der Weise eine absolute oder unfehlbare sein, daß der subjectiv vollkommene Glaubensact niemals auf ein falsches Object fallen kann. Dieses ist de fide gemäß der vom Vaticanum (c. 4, Abs. 3) wiederholten Definition des Lateranense V.: Omnem igitur assertionem illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; daß hier eben der Glaube, wie er im Gläubigen besteht, nicht bloß die objective Vorlage des Glaubensinhaltes gemeint ist, geht daraus hervor, daß nur der erstere fides illuminata genannt werden kann und thatsächlich so bezeichnet wird, um den wirklich theologischen Glauben von dem bloß durch menschliches Ermessen geleiteten und durch natürliche Kraft hervorgebrachten zu unterscheiden. Aehnlich erklärt das Tridentinum Sess. VI. die certitudo fidei als eine solche, cui non potest subesse falsum, nicht bloß dubium.

3. Die volle und höchste Entschiedenheit des Fürwahrhaltens im theologischen Glauben schließt endlich naturgemäß sowohl den Willen ein, in Zukunft niemals durch Zweifel oder Verläugnung denselben aufzugeben, als auch das feste Bewußtsein, daß derselbe niemals wegen innerer Unwahrheit aufgegeben werden dürfe. Mithin ist jeder Glaubensact seiner innern Tendenz nach ein unwiderruflicher Act und seine Gewißheit eine unumstößliche. Daraus aber folgt noch nicht, daß nun jede wie immer beschaffene Glaubensgewißheit auch effectiv unumstößlich sei und niemals, in keiner Weise und unter keinen Umständen, retractirt werden könne. Vor Allem ist a. die Retractation des Glaubens immer physisch möglich durch Mißbrauch der Freiheit. Ferner ist b. moralisch möglich oder sittlich erlaubt, resp. sogar moralisch nothwendig oder sittlich geboten die Retractation desjenigen Glaubens, welcher zwar als göttlicher intendirt wird, aber nicht die wirkliche, sondern bloß eine scheinbare Vorlage der Offenbarung zum Gegenstande hatte und daher auch kein übernatürlicher und innerlich unfehlbarer Glaube war; denn hier können und müssen die scheinbaren motiva credibilitatis durch die wahren verdrängt werden, was namentlich bei Akatholiken um so leichter geschehen kann, als ihre motiva credibilitatis gewöhnlich auch formell rein menschliche sind, d. h. auf menschliches Zeugniß, nicht auf ein göttliches, die Vorlage der Offenbarung beglaubigendes Zeugniß sich zurückführen. c. Ebenso moralisch möglich, wenn schon kaum jemals moralisch nothwendig, ist unter Umständen auch die Retractation des wahrhaft göttlichen und übernatürlichen Glaubens, soweit derselbe nicht zugleich formell und wirklich katholischer Glaube ist, weil es an sich immer geschehen kann, daß die Evidenz der Credibilität später bezüglich einzelner Wahrheiten, wenn auch nicht bezüglich derjenigen, welche man necessitate medii glauben muß, dem Geiste entschwinde oder durch entgegengesetzte Gründe verdunkelt werde, ohne daß darum die gläubige Gesinnung alterirt zu werden und die Gnade und Tugend des Glaubens verloren zu gehen brauchen. Dagegen ist d. unbedingt moralisch unmöglich und daher immer unberechtigt und frevelhaft die Retractation des katholischen Glaubens, nachdem man denselben formell als solchen angenommen und besessen hat, und zwar aus dem Grunde, weil das gegenüber der katholischen Kirche gewonnene Credibilitätsurtheil sowohl wegen seiner auf offenkundigen Thatsachen beruhenden objectiven Evidenz, als wegen des dieselbe subjectiv constant aufrechterhaltenden Gnadenlichtes nicht anders als durch schuldbares Aufgeben der gläubigen Gesinnung erschüttert werden kann. Folglich ist der katholische Glaube als solcher zwar nicht physisch unzerstörbar, wohl aber in der Weise schlechthin unwiderruflich und unumstößlich, daß er nur durch ein unvernünftiges und unsittliches Verhalten zurückgenommen werden kann, und daß bei ihm nicht bloß objectiv, sondern auch subjectiv stets, wie die gebieterische Pflicht, so auch die vernünftige Möglichkeit besteht, demselben unwandelbar treu zu bleiben. Der Punkt c. ist nur eine leicht zu vertheidigende Ansicht mancher Theologen; die übrigen Punkte dagegen sind ausdrückliche Glaubenslehren, b. und d. zusammen neuerdings definirt vom Vaticanum (De fide cath. c. 3, Abs. 5 und 6). Nachdem nämlich das Concil erklärt hat, daß Gott, um die Annahme des wahren Glaubens und das standhafte Beharren in demselben zu ermöglichen, objectiv durch die der Kirche anhaftenden offenkundigen motiva credibilitatis und subjectiv durch die Mittheilung und Erhaltung seines Gnadenlichtes sorge, schließt es unter Anwendung des in der kirchlichen Gnadenlehre feststehenden Princips Deus non deserit, nisi deseratur, wie folgt: Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; illi enim qui fidem sub ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi. Noch specieller erklärt das Concil sich can. 6 gegenüber der hermesianischen Lehre: Si q. d., parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub ecclesiae magisterio jam susceperunt, in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, a. s. In der That ist es immer katholische Anschauung gewesen, daß jeder katholische Christ, indem er den katholischen Glauben annimmt, auf's Strengste verpflichtet werde und

sich selbst verpflichte, demselben bis an sein Lebensende constantissime treu zu bleiben (vgl. den Schluß des Symb. Trid.). Daran knüpft sich die weitere constante Anschauung, daß es zwar eine entschuldbare Verletzung dieser Treue geben könne, aber doch nur dann, wenn man eben nicht wisse, daß ein Punkt kirchliche Lehre sei, während jede wissentliche Verläugnung der Lehre der Kirche auch unbedingt als formelle Verletzung der geschworenen Treue angesehen wurde. Ebenso ist stets die unbedingte Pflicht geltend gemacht worden, an dem einmal angenommenen katholischen Glauben auch keinen Augenblick zu zweifeln und jedes Bedenken dagegen unbedingt als sündhaft zurückzuweisen. Das alles könnte aber nicht Platz greifen, wenn einem Katholiken ohne seine Schuld die Evidenz der Credibilität abhanden kommen und so die Retractation des Glaubens als erlaubt erscheinen könnte. Hierin unterscheidet sich die katholische Glaubenspflicht von vielen anderen Pflichten wesentlich; dieß kommt daher, daß der Besitz des göttlichen Glaubens überhaupt die fundamentale Bedingung für die Erfüllung aller übrigen Gebote und für die Erlangung der ewigen Seligkeit ist, und daß der katholische Glaube als solcher eben die ordentliche und naturgemäße Form des göttlichen Glaubens ist. Wie nämlich aus dem angeführten Grunde Gott nicht zugeben kann, daß der einmal von ihm verliehene göttliche Glaube ohne Schuld des Menschen wieder verloren gehe, indem hier die Sätze sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei (Röm. 11, 20), und Deus non deserit, nisi deseratur Anwendung finden: so muß dieß auch speciell vom katholischen Glauben gelten. Denn obgleich es einen göttlichen Glauben geben kann, der nicht explicite katholisch ist, so kann dieser doch nur dann die Wirkung des katholischen haben, wenn er wenigstens in voto katholisch ist, und folglich muß der einmal explicite katholisch gewordene Glaube fortan ebenso als medium salutis von Gott aufrechterhalten werden, wie der göttliche Glaube überhaupt. So entwickelt das Vaticanum mit Recht aus der (Abs. 5, erster Satz) behaupteten Heilsnothwendigkeit der vera fides die von Gott zu bewirkende unbedingte subjective Möglichkeit, so lange man guten Willens ist, im einmal angenommenen katholischen Glauben zu verharren, und eben mit dieser Möglichkeit auch die unbedingte moralische Pflicht, dem katholischen Glauben treu zu bleiben. Mit dieser Lehre über die Unwiderruflichkeit der einmal förmlich übernommenen Glaubenspflicht hängt die andere, vom Tridentinum Sess. VII De bapt. can. 13 u. 14 entschiedene Lehre zusammen, daß solche, welche, als Kinder getauft, die objective Glaubenspflicht ohne eigenes Bewußtsein übernommen hätten, später, wenn sie herangewachsen sind, unbedingt zum katholischen Glauben angehalten werden können. (Si quis dixerit, parvulos eo, quod actum credendi non habent, suscepto baptismate inter fideles computandos non esse ... oder hujusmodi parvulos, cum adoleverint interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur polliciti sunt; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos, nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, a. s.) Diese Lehre setzt nämlich voraus, daß ein solches Kind, wenigstens sofern es katholisch erzogen, also nicht mit Vorurtheilen gegen die katholische Kirche vollgepfropft werde, die Credibilität der Kirche unbedingt einsehen könne und müsse, daß es also nicht bona fide ohne schwere Schuld den Glauben zurückweisen könne. Dagegen bleibt es immer möglich, daß solche Getaufte, welche in der Häresie erzogen worden sind, nachher in bona fide sich befinden und nicht unbedingt auch subjectiv für die Nichtanerkennung des katholischen Glaubens verantwortlich seien.

XI. Der letzte noch zu besprechende Gegenstand ist die Nothwendigkeit des Glaubens. Diese ist eine doppelte: eine Nothwendigkeit des Bedürfnisses oder des Mittels zum Heile (necessitas medii), und eine Nothwendigkeit der Pflicht oder des Gebotes (necessitas praecepti). Beide Arten der Nothwendigkeit verhalten sich so zu einander, daß die erstere stets auch die zweite einschließt, nicht aber umgekehrt. — 1. Was nun zunächst die Nothwendigkeit des Mittels zum Heile, d. h. die Unentbehrlichkeit des Glaubens für die Erlangung der Rechtfertigung und der ewigen Seligkeit betrifft, so steht es im Allgemeinen dogmatisch fest, daß ein wahrer und in seiner Art vollkommener theologischer Glaube durchaus zum Heile nothwendig ist, so zwar, daß bei den infantes der Habitus des Glaubens hinreicht, bei den Erwachsenen aber auch der Act vorhanden sein und wenigstens irgendwie die von Gott geoffenbarte Heilsordnung zum Inhalt haben muß. Es reicht darum nicht hin eine sogen. fides late dicta, welche sich auf das Zeugniß der Geschöpfe für das Dasein und die Vorsehung Gottes stützt (Prop. 23 inter damn. ab Innoc. XI. 2. Mart. 1679: Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit). Ebenso wenig genügt eine fides inchoata oder ein keimartiger Glaube, inwiefern man darunter bloß ausschließlich die gläubige Gesinnung des Willens versteht oder eine bloße Bereitwilligkeit zum Glauben, welche nicht zugleich bis zur Leistung des Glaubens selbst auf Grund einer übernatürlichen Offenbarung Gottes durchdränge. Der innere Grund dieser Nothwendigkeit liegt darin, daß nur im Glauben diejenige Erkenntniß der übernatürlichen Heilsordnung gewonnen wird, ohne welche der Mensch sein Leben nicht heilsgemäß einrichten kann. Diesen Grund führt schon der Apostel Hebr. 11, 6 an zum Beweise, daß auch Abel und Henoch, obgleich die heilige Schrift bei ihnen nicht, wie bei Abraham, von

einem auf positiver göttlicher Offenbarung beruhenden Glauben spricht, doch durch den Glauben die Gerechtigkeit und das Heil erlangt hätten: Sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum [sc. ut serviendo ei placeat], quia est et inquirentibus se remunerator sit (griech. γίνεται, also fit). Die in dieser Stelle namhaft gemachten beiden Glaubenssätze sind deßwegen unumgänglich, weil sie die beiden Pole der ganzen Heilsordnung enthalten, indem sie Gott als Begründer und Vollender derselben oder als Spender der Gnade und der Glorie durch seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bezeichnen. Weil nämlich die Stelle höchst wahrscheinlich auf die Worte Gottes an Abraham Gen. 15, 2: Ego protector tuus sum et merces tua magna nimis, Bezug nimmt, so ist in den Worten quia est nicht abstract das Dasein Gottes überhaupt, sondern speciell das Dasein Gottes als „unseres Gottes", d. h. in der Eigenschaft des väterlichen und machtvollen Fürsorgers für das Heil der Menschen zu verstehen; und gerade in dieser Gestalt ist das Festhalten am Dasein Gottes die Grundbedingung des Verkehrs mit ihm und zugleich — im Hinblick auf V. 1 des Kapitels — ebenso eine über das natürliche Wissen von Gott hinausgehende Erfassung eines „nicht erscheinenden Gegenstandes", wie der Glaube an Gott den Belohner eine derartige Erfassung „zu hoffender Dinge" ist. Insofern nach der Erklärung des hl. Petrus Chrysologus im Anfange des apostolischen Symbolums das credere in Deum Patrem omnipotentem auch die Bedeutung hat, daß wir den allwaltenden Gott als unsern Vater anerkennen, entspricht quia Deus est ebenso dem ersten Artikel des Symbolums, wie et inquirentibus se remunerator fit dem letzten Artikel: in vitam aeternam. Mit Recht schließen die Theologen aus obigen Worten des Apostels weiterhin, daß wenigstens für die ganze vorchristliche Zeit auch nur die hier angeführten beiden Punkte ausdrücklich hätten geglaubt werden müssen, wie ja auch nur die Erkenntniß dieser beiden Punkte als unbedingt erforderlich erscheint, damit der Mensch durch Hoffnung und Liebe nach seinem Heile streben und zu Gott als der Quelle des Heiles sich hinwenden könne. Schwieriger und controvers ist die Frage, ob nicht in der christlichen Zeit nach der Promulgation des Evangeliums kraft göttlicher Anordnung die ausdrückliche Kenntniß der von Gott eingerichteten objectiven Heilsvermittlung durch Christus oder des in Christus dargebotenen Heilsweges, wie sie im apostolischen Symbolum entwickelt ist, und in Zusammenhang damit die Kenntniß der Trinität in Gott, zum Heile unumgänglich nothwendig sei. Die Schwierigkeit entsteht dadurch, daß einerseits viele Stellen der heiligen Schrift den Glauben an Christus, seinen Tod und seine Auferstehung und die dadurch bedingte Hoffnung auf das Erlöserverdienst Christi als Bedingung der Theilnahme an dem Verdienste Christi darstellen, und daß andererseits doch sehr schwer anzunehmen ist, nach Christus sei die Erlangung des Heiles für solche, welche nicht in der Lage waren, eine ausdrückliche Kenntniß der christlichen Offenbarung zu erlangen, unmöglich geworden, nachdem sie vorher möglich gewesen. Die befriedigendste Lösung der Frage dürfte diejenige sein, welche Suarez (De fide, disp. 12, sect. 4) gegeben hat. Er geht davon aus, daß die von der Heilsnothwendigkeit des Glaubens an Christus und die Trinität handelnden Schriftstellen nicht strenger verstanden werden müßten, als diejenigen, welche von der Heilsnothwendigkeit der Taufe handeln, zumal jener Glaube und die Taufe in engster Beziehung zu einander stehen. Wie die Taufe, so sei auch jener Glaube nur das normale Mittel zur Erlangung des Heiles, dieß aber in der Weise, daß, wo der wirkliche Gebrauch dieses Mittels nicht möglich sei, das Heil nur erlangt werde, inwiefern man nach dem Mittel verlange und strebe oder das votum desselben habe. Da nun auch bezüglich der Taufe anerkanntermaßen nicht ein votum explicitum, welches die specielle Kenntniß dieses Heilsmittels voraussetzt, nothwendig ist, sondern ein votum implicitum, d. h. das Verlangen, alles zum Heile Erforderliche zu empfangen und zu thun, hinreicht, so muß auch bezüglich der gläubigen Anerkennung Christi und seines Verdienstes das hier bei der Unmöglichkeit der fides explicita allein mögliche votum implicitum genügen können. Hierbei ist jedoch ein Doppeltes zu beachten. Zunächst darf das votum implicitum, an Christus zu glauben, nicht einfach in die Bereitwilligkeit, alles von Gott Geoffenbarte zu glauben, gesetzt und in diesem Sinne als fides implicita Christi bezeichnet werden. Es muß vielmehr beseelt und getragen sein von einer gläubigen Erkenntniß, welche geeignet ist, auch die Hoffnung einschließlich auf Christus zu richten. Dieß aber geschieht dadurch, daß das Votum verbunden ist mit dem ausdrücklichen Glauben an die göttliche Vorsehung für unser ewiges Heil, welcher den Glauben an die von Gott thatsächlich verordnete Heilsvermittlung in sich begreift und so auch die Hoffnung einschließlich auf diese Heilsvermittlung richtet (vgl. Thom. 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3: Si qui tamen fuerunt salvati, quibus revelatio [exterior magis explicita] non est facta, non fuerunt salvati sine fide mediatoris, quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset). Andererseits ist die Heilsnothwendigkeit des votum und der fides implicita bezw. Christi und seines Erlöserverdienstes auch so zu fassen, daß sie nicht auf diejenige Heilsnothwendigkeit beider Acte reducirt wird, welche bezüglich des ganzen Inhaltes der Offenbarung behauptet werden kann. Nicht

ohne Grund oder vielmehr mit vollem Rechte kann man von der Gesammtheit aller geoffenbarten Wahrheiten sagen, daß bezüglich derselben ein votum credendi und eine fides implicita zum Heile nothwendig sei. Aber diese Nothwendigkeit hat einen ganz andern Sinn und Grund, als die in Rede stehende. Sie beruht nämlich darauf, daß ohne jene beiden Acte der Mensch überhaupt keine wahre gläubige Gesinnung besäße und nicht den Willen hätte, das ganze Gesetz Gottes zu beobachten. Dagegen ist der Glaube an Christus und sein Erlöserverdienst deßhalb wenigstens in voto und implicite nothwendig, weil der ausdrückliche Glaube in dieser Beziehung das normale Mittel ist, mit Christus in Verbindung zu treten und seiner Verdienste theilhaft zu werden, resp. das wesentliche Mittel ist, um die normale Form der Rechtfertigung durch vertrauens- und liebevollen Anschluß an den Heilsvermittler zu verwirklichen. — Obgleich die hier entwickelte Lehre theoretisch zum mindesten schon nach der Natur der Sache sehr wahrscheinlich ist, so darf man doch wegen der entgegengesetzten Ansicht vieler Theologen sich derselben in der Praxis nicht so bedienen, daß man auch dort, wo Zeit und Gelegenheit ist, vor dem Empfange der Sacramente einen ausdrücklichen Glauben an die wichtigsten Geheimnisse zu erlangen, die Sacramente empfangen oder spenden dürfte. Mit Recht wurde daher von Innocenz XI. n. 64 der unbedingte Satz verurtheilt: Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum SS. Trinitatis et Incarnationis Domini nostri Jesu Christi.

2. Die Nothwendigkeit der Pflicht oder der Vorschrift, die geoffenbarten Wahrheiten ausdrücklich zu glauben, erstreckt sich selbstverständlich hypothetisch auf die gesammte Offenbarung, d. h. wenn es jemand bekannt wird, daß eine Wahrheit geoffenbart ist, tritt auch sofort die Pflicht ein, sie ausdrücklich zu glauben. Absolut verstanden aber, d. h. als Pflicht, auch die specielle Kenntniß der betreffenden Wahrheiten zu erwerben, gilt diese Nothwendigkeit naturgemäß nur für einen mehr oder weniger beschränkten, d. h. dem Berufe und der Fassungskraft der Einzelnen angemessenen Kreis von Wahrheiten. Da keine genaueren Gesetze existiren, muß man als Maßstab des Umfanges und der Schwere der Verpflichtung das Verhältniß nehmen, in welchem die nähere Kenntniß der Glaubenslehren zur pflichtmäßigen Uebung des christlichen Lebens steht. Demgemäß gehören nach allgemeiner Ansicht der Theologen zu den sub gravi ausdrücklich zu glaubenden Wahrheiten der Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Dekalogs und des Gebetes des Herrn, sowie alles das, was zum gültigen und würdigen Empfange der von dem Betreffenden zu empfangenden Sacramente und zur Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste zu wissen nothwendig ist.

Zur Lehre von der Nothwendigkeit des Glaubens vgl. Thom. 2, 2, q. 2, a. 3—8 mit den Comm., ferner Lugo, De fide disp. 12. Eine gute Uebersicht über die Controverse der Theologen gibt Perrone, De virt. theol. cap. 5. — Literatur zur Lehre vom Glauben überhaupt: St. August. De utilitate credendi und De fide rerum, quae non videntur; Lomb. l. 3, dist. 23 sq., dazu Bonaventura; Alex. Hal. p. 3, q. 68 sq.; Thom., Verit. qu. 14, und 2, 2, q. 1 sq., dazu die Comm.; ferner Suarez, De virt. theol.; Joan. Lugo, De fide; Sylv. Maurus, Opus theol., Romae 1687, II; in neuerer Zeit sehr eingehend Denzinger, Relig. Erkenntniß, Buch 3 u. 4; Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV, 215 ff.; Heinrich, Dogmatik I, 545 ff.; Scheeben, Dogmatik I, 269 ff. [Scheeben.]

Glaube Jesu, 1. ein Ritterorden, s. Jesus-Orden; 2. Frauen vom Glauben, s. Herz Jesu.

Glaubensartikel (articulus fidei) heißen im ursprünglichen und strengen Sinne des Wortes die einzelnen Sätze des apostolischen Symbolums (s. d. Art. Glaubensbekenntnisse), insofern dieselben gleichsam einzelne untheilbare Glieder des im Symbolum enthaltenen corpus doctrinae bilden. Dieser Begriff entspricht der natürlichen Bedeutung des Wortes articulus, Dimin. von artus, Gefüge, Gelenk = ἄρ-θρον (Wurzel ar, fügen), im Gegensatz zu membrum; so wird das Wort namentlich in der Summa Alexanders von Hales zur Bezeichnung der Unterabtheilungen der zunächst in membra zerlegten quaestiones gebraucht. Einige Theologen des Mittelalters hingegen — man nennt gewöhnlich als ersten Richard von St. Victor, doch findet sich in seinen Werken nichts der Art — glaubten dadurch, daß sie articulus von arctare (Wurzel ark) ableiteten, in den Ausdruck das Moment der Röthigung zum Glauben hineinlegen zu können, und definirten demgemäß: Articulus est indivisibilis veritas de Deo coarctans nos ad credendum. Wenn auch die Etymologie bei dem nahen Zusammenhang der betreffenden Wurzeln nicht ganz falsch sein mag, so kennt doch, wie der hl. Thomas (2, 2, q. 1, a. 6) bemerkt, der gewöhnliche Sprachgebrauch nur die dem griechischen ἄρθρον entsprechende Bedeutung einer coaptatio aliquarum rerum distinctarum. In einem weitern abgeleiteten Sinne wird der Ausdruck ebenso allgemein wie Glaubenssatz gebraucht; auch hier behält er jedoch die eigenthümliche Schärfe, daß er die betreffenden Glaubenssätze als solche bezeichnet, welche ebenso gut als ausgemachtes kirchliches Dogma zu gelten haben, wie die Sätze des Symbolums (s. d. Artt. Glaubensregel und Dogma). Im apostolischen Symbolum wurden schon seit der Zeit der heiligen Väter zwölf Artikel gezählt, und diese Zahl namentlich in der Hinsicht als bedeutungsvoll angesehen, daß die betreffenden zwölf Grundlehren ebenso die Grundsteine der gesammten kirchlichen Lehre und dadurch auch der Kirche selbst bildeten, wie die zwölf Apostel die lebendigen Grundsteine der Kirche und damit auch der kirchlichen Lehre sind. In der seit mehr als tausend

Jahren üblichen Gestalt des apostolischen Symbolums freilich kommen bei strenger Feststellung der Untheilbarkeit der Glieder mehr als zwölf Artikel heraus, und die Zwölfzahl ist nur dadurch herzustellen, daß man mehrere näher verwandte Artikel zu einem verbindet. (Der Catech. Rom. z. B. verbindet descendit ad inferos mit dem folgenden resurrexit a mortuis, sanctorum communionem mit dem vorhergehenden sanctam ecclesiam catholicam. Andererseits ist aber auch der zweitheilige Satz: qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, eine Auflösung des ursprünglichen natus de Spiritu Sancto et Maria Virgine.) In der That werden in Hinsicht auf den sachlichen Inhalt von vielen Theologen, besonders von den ältern Scholastikern, nicht zwölf, sondern vierzehn Artikel gezählt und diese so vertheilt, daß je sieben als articuli Divinitatis und als articuli Humanitatis (Christi) bezeichnet werden. Vgl. Thom. 2, 2, q. 1, a. 8; Bonav. in III, dist. 25, art. 1, q. 1, wo auch näher erörtert wird, wie gerade die thatsächlich im Symbolum enthaltenen Artikel nothwendig und hinreichend seien, um ein in den Grundzügen vollständiges corpus doctrinae fidei zu constituiren. Von den beiden erwähnten, erst nachträglich beigefügten Artikeln findet sich der erstere descendit ad inferos zuerst im 4. Jahrhundert in der Formel von Ravenna, allgemein erst um die Zeit Gregors des Großen. Seine Einschiebung mag äußerlich veranlaßt worden sein durch den Gegensatz zum Apollinarismus; der Hauptgrund aber war gewiß ein innerer, d. h. das Bedürfniß, die Hauptstadien im Leben Christi vollständig darzustellen und das in den articuli humanitatis durch je vier Momente charakterisirte Bild der beiden Stände Christi, nämlich des Standes der Erniedrigung und der Erhöhung, harmonisch zu vollenden (vgl. über die harmonische Gliederung und Gruppirung dieser Artikel Scheeben, Dogmatik Buch 5, n. 1133 ff.). Der im letzten Theil des Symbolums beigefügte Artikel sanctorum communionem ist gewiß noch später hinzugekommen. Er entspricht aber seiner Stellung und Bedeutung nach so ziemlich dem confiteor unum baptisma im constantinopolitanischen Symbolum, insofern die Taufe ihrem Wesen nach das Sacrament der Einweihung und Einführung in die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. in die Kirche als unitas fidelium sanctificatorum ist und dem Getauften die durch die Kirche als Organ des heiligen Geistes zu vermittelnde Vergebung der Sünden effectiv zutheilt; darum bezeichnet auch der Cat. Rom. i. h. a. cap. 2 die durch die Taufe begründete gemeinschaftliche Verbindung der Christen mit Christus als Haupt und die Theilnahme an seinen Gütern als den Grundbegriff der communio sanctorum. Auf diese Weise bietet der letzte Theil des Symbolums in organischer Reihenfolge ein Bild der Wirksamkeit des heiligen Geistes, indem er zuerst die Kirche als Sitz und Organ des heiligen Geistes und seiner Wirksamkeit, hierauf die Gemeinschaft der Heiligen als das vom heiligen Geiste geschaffene Gebiet seiner Wirksamkeit und dann der Reihe nach dessen Hauptwirkungen, die Befreiung von Sünde und Tod und die Verleihung des ewigen Lebens, vorführt. [Scheeben.]

Glaubensbekenntniß oder Glaubenssymbol nennt man jedes auctoritativ festgestellte Formular für das Bekenntniß des kirchlichen Glaubens. Es sind solcher Formularien schon aus alter Zeit viele auf uns gekommen, wie sich aus Denzingers Enchiridion symbolorum und aus der Schrift von A. Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau, 2. A. 1877, ersehen läßt. Hier soll nur von den allerwichtigsten die Rede sein.

I. Das apostolische Glaubensbekenntniß. Weil bei allen Erwachsenen der Glaube an die Grundwahrheiten des Christenthums wesentliche Voraussetzung für den Empfang der Taufe ist (Marc. 16, 16. Apg. 8, 37), und weil jederzeit der Taufende sich über das Vorhandensein dieses Glaubens vergewissern mußte, so ergab sich schon in der ersten Zeit des Christenthums wie von selbst das Bedürfniß nach einem Breviarium fidei, einem feststehenden kurzen Formulare, dessen sich die Täuflinge zum Bekenntniß ihres Glaubens vor der Taufe bedienen konnten. Dieses mußte selbstverständlich ihnen vorher auctoritativ übergeben und erklärt werden. Rufin (Symbol. apost. c. 2) berichtet im Hinweis auf eine alte Tradition, daß die Apostel gleich nach der Geistessendung vor ihrer Zerstreuung in alle Welt gemeinsam ein kurzes Glaubensbekenntniß aufgestellt („zusammengetragen") haben, das fortan als Erkennungszeichen der ächten apostolischen Predigt dienen und den Gläubigen (vor der Taufe) als Norm ihres Glaubens übergeben werden sollte (hanc credentibus dandam esse regulam). Schon vor Rufin hat der hl. Ambrosius (Explan. symbol. bei Mai, Collectio vett. script. VII, 156) erklärt, das in der Kirche zu Mailand gebräuchliche Taufsymbol rühre von den zwölf Aposteln her. Es ist gewiß belangreich, daß all' die zahlreichen Taufsymbole des Orients und Occidents, obschon sie im Einzelnen nicht gleichlautend sind, doch im Großen und Ganzen einen und denselben Typus haben; dieß erklärt sich genügend nur, wenn wirklich schon die Apostel ein kurzes Glaubensbekenntniß aufsetzten, dessen Grundlage die Taufformel (in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti) bildete, und das, als von den Aposteln herrührend, überall angenommen, in den einzelnen Kirchen aber mit Rücksicht auf die singularen Verhältnisse und Bedürfnisse im Laufe der Zeit erweitert wurde. Das für die Taufe bestimmte Glaubensbekenntniß nennt schon Cyprian (Ep. 69, n. 7, ed. Hartel) Symbolum, d. i. Erkennungszeichen (σύμβολον = ἐξ οὗ συμβάλλεταί τι). Diese Benennung ward seit dem 4. Jahrhundert im Abendlande zunächst für das bei der Taufe gebräuchliche Glaubensbekenntniß

allgemein; an der Bekanntschaft jemandes mit diesem unter die Arcandisciplin fallenden Glaubensbekenntniß erkannte man ja ganz sicher, daß er ein Streiter Christi sei, als dessen Parole eben dieses Glaubensbekenntniß erschien. Der nämlichen Anschauung zufolge wurde dasselbe auch tessera, im Mittelalter krîe (Kriegsgeschrei) genannt. Da die Glaubensbekenntnisse, welche nicht für die Taufe bestimmt waren, gleichwohl die Taufformel (Vater, Sohn, heiligen Geist und Wirken des heiligen Geistes in der Kirche) zur Grundlage haben, wurde der Name Symbolum nachmals auch auf sie übertragen. Auch im Sinne von συμβολή = collatio wurde die Bezeichnung des Tauf-Glaubensbekenntnisses als Symbolum schon frühe genommen; so von Ambrosius und von Rufin im Hinweis darauf, daß es eine von den Aposteln gemachte Zusammentragung (daher im Mittelalter „Gewerf") oder Zusammenstellung sei. Wie Kaufleute zu einem gemeinsamen Zweck Geld zusammenschießen, eine συμβολή machen, so haben nach Ambrosius auch die Apostel das Glaubensbekenntniß festgestellt, indem jeder von ihnen seinen Beitrag dazu lieferte (ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt), Worte, denen schon die Anschauung zu Grunde liegen dürfte, daß jeder Apostel einen Artikel des nach ihnen benannten apostolischen Glaubensbekenntnisses verfaßt habe. Wie Ambrosius und Rufin uns versichern, wäre das Symbolum genau in der Gestalt, welche es als Taufsymbol noch im 4. Jahrhundert in der römischen Kirche hatte, aus den Händen der Apostel hervorgegangen; im Laufe des 5. Jahrhunderts sodann erhielt das römische Taufsymbol nachweislich noch einige Zusätze und kleinere Modificationen und wurde endgültig in die Form gebracht, welche unser „apostolisches Glaubensbekenntniß" noch gegenwärtig hat (vgl. Hahn a. a. O. 13—60; Delitzsch, System der christl.-kirchl. Katechetik, 1. A. II, 87 ff.; besonders Caspari in seinem vierbändigen Werke: Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1866—1879). Die ursprüngliche Form des römischen Symbolums wird durch Rufin (l. c. 3), Marcellus von Ancyra (Epiph. Haer. 72, 3) und das Psalterium des Königs Aethelstan (Heurtley, Harmonia symbolica, Oxf. 1858, 79 sq.) überliefert. In den beiden letzten Documenten steht es griechisch, und ohne Zweifel wurde es in der römischen Kirche während der ersten Jahrhunderte im griechischen Wortlaute gebraucht. Es lautete nach Rufin: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum Filium ejus, dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Die Formulirung des gegenwärtig gebrauchten Textes und die namentliche Vertheilung der zwölf Artikel desselben (die Scholastik zerfällte es aus doctrinärem Interesse in vierzehn, s. oben Sp. 675) an die einzelnen Apostel begegnet uns zuerst in einem fälschlich dem heiligen Augustin beigelegten Sermo, der nicht über das 6. Jahrhundert hinaufreicht; in ihm heißt es: Petrus dixit: Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Andreas dixit: Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, dominum nostrum. Jacobus dixit: Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine. Johannes dixit: Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Thomas dixit: Descendit ad inferna (inferos), tertia die resurrexit a mortuis. Jacobus (minor) dixit: Ascendit in coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Philippus dixit: Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Bartholomaeus dixit: Credo in Spiritum Sanctum. Matthaeus dixit: Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem. Simon dixit: Remissionem peccatorum. Thaddaeus dixit: Carnis resurrectionem. Matthias dixit: Vitam aeternam. Bei mittelalterlichen Schriftstellern (Durand, Ration. 4, 25, n. 7) finden wir die einzelnen Artikel auch noch in anderer Weise an die einzelnen Apostel vertheilt. Hieraus schließt man mit Recht, daß hierüber keine verlässige Tradition vorhanden war, zumal da die einer solchen Vertheilung zu Grund gelegte Form späteren Ursprungs ist. — Seine dermalige Verwendung in der römischen Liturgie betreffend, ist das apostolische Symbolum wie schon in ältester Zeit so auch noch jetzt Taufsymbol; nur fallen jetzt die traditio und redditio desselben, welche in alter Zeit an verschiedenen Tagen stattfanden, zusammen, der Taufende als tradens und die Pathen (bei der Taufe von Erwachsenen die Täuflinge selber) als reddentes sprechen es conjunctim. — Während die Bischöfe als die eigentlichen Träger des orthodoxen Glaubens bei ihrer Consecration ein ganz eigenartiges, sehr ausführliches Glaubensbekenntniß ablegen, sprechen die Priester bei ihrer Weihe nach Empfang der Communion stehend vor dem Bischof das apostolische Symbolum, das hier offenbar als regula fidei für die Predigt erscheint (stantes profitentur fidem, quam praedicaturi sunt). Weil das Taufsymbol als Fahneneid und als Parole der Streiter Christi dem Satan schrecklich und ein magnum tutamentum (Ambros.) gegen dessen Angriffe ist, so empfehlen schon die Väter (Ambrosius, Athanasius, Augustin) den Gläubigen, es öfter während des Tages, besonders aber Morgens und Abends zu sprechen (zu beten), wie es noch jetzt in der Prim und im Completorium des kirchlichen Stundengebetes geschieht. Da im apostolischen Symbolum die Grundwahrheiten des Christenthums enthalten sind, schärften die Synoden des Mittel-

alters den Pathen dringend ein, dafür zu sorgen, daß ihre Pathenkinder es auswendig lernen, und so bildete es allezeit ein Hauptstück des Katechismus (vgl. Göbel, Geschichte der Katechese im Abendland während des Mittelalters, Kempten 1880, 124 ff.); von den Geistlichen forderten die Synoden auch Kenntniß und Verständniß von zwei anderen Symbolen, dem nicäno-constantinopolitanischen und dem athanasianischen.

II. Während das Taufsymbol der römischen Kirche, die niemals von Häresie befleckt wurde, im Laufe der Jahrhunderte von antihäretischen und polemischen Zusätzen frei blieb, haben die verschiedenen Taufsymbole des Morgenlandes (bei Hahn a. a. O. 61—78), wo schon frühe allerlei Häresien auftauchten, mannigfache dogmatische und polemische Erweiterungen erhalten. In jetziger Zeit und schon seit dem Concil von Chalcedon (451) ist im Orient durchweg das Nicäno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß Taufsymbol, das noch im frühern Mittelalter vereinzelt auch im Abendlande, wohl mit Rücksicht auf dort wohnende Griechen, neben dem apostolischen bei der Taufe im Gebrauch war (Sacrament. Gelasianum, ed. Muratori I, 539—541). Dieses Symbolum verdankt, wie schon der Name andeutet, seine Aufstellung den beiden ersten allgemeinen Concilien, dem von Nicäa (325) und dem von Constantinopel (381). Das Symbolum Nicaenum, welches Resultat langer synodaler Berathungen und schwerer Geisteskämpfe gegen die Arianer war, und in welchem daher besonders der Artikel über den Sohn erweitert und dogmatisch präcisirt ist, schließt mit καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, worauf ein längeres Anathema über die Arianer folgt (s. d. Wortlaut bei Hefele, Concilien-Gesch. I, § 34). In dem S. Nicaeno-Constantinopolitanum fehlt dieses Anathem, und es reihen sich an den Artikel vom heiligen Geist, der gegenüber den Pneumatomachen bedeutend erweitert ist (Dominum et vivificantem etc.), noch die Artikel an von der Kirche, von der Sündenvergebung, Auferstehung und vom ewigen Leben. Auch in dem Artikel vom Vater ist das constantinopolitanische vom nicänischen in etwas verschieden, und der Artikel vom Sohne ist wenigstens doppelt so groß. In neuester Zeit wurde unter den Gelehrten, ohne daß ein sicheres Resultat sich ergeben hätte, viel darüber erörtert, ob die 150 Väter zu Constantinopel selbständig das Symbolum Nicaenum erweitert und ihm so die Gestalt gegeben haben, in der es geschichtlich zuerst in den Acten des Concils von Chalcedon (2. u. 5. Sitzung) auftritt, oder ob sie es nur unter Anbringung kleiner redactioneller Aenderungen aus dem Ancoratus des hl. Epiphanius (n. 118) herübergenommen haben; jedenfalls wird man wissenschaftlich daran festhalten müssen, daß unser Symbol schon von den 150 Vätern in seiner jetzigen Form approbirt und nicht erst später dem Concil von Constantinopel unterschoben wurde, wie Vicenzi behauptet hat (vgl. Funk bei Kraus, Realencyklopädie II, 810 ff.). In die Meßliturgie wurde zuerst das Nicaenum aufgenommen und zwar im Orient zu Ende des 5. und im Anfang des 6. Jahrhunderts durch die Häretiker (Monophysiten), welchen das viel specifischere nicäno-constantinopolitanische verhaßt war; aus Opposition gegen diese Häretiker führten dann die orthodoxen Orientalen das von ihnen gleich dem apostolischen in zwölf Artikel gegliederte Nicaeno-Constantinopolitanum in die Meßliturgie (nach dem Friedenskuß, unmittelbar vor der Präfation) ein. Nach Vorschrift des dritten Concils von Toledo (589) wurde es dann bereits mit dem Zusatz filioque auch in die mozarabische Liturgie Spaniens aufgenommen, wo es secundum formam orientalium ecclesiarum gesungen werden sollte priusquam dominica dicatur oratio. In die römische Meßliturgie fand es (nach dem Evangelium) allgemeine und auctoritative Aufnahme erst im J. 1014 (vgl. Kössing, Liturg. Erklärung der heiligen Messe, 3. Aufl., 328 ff., und über die Bedeutung des Symbolums in der römischen Meßliturgie vgl. d. Art. Credo III, 1183). Luther empfahl, beim Hauptgottesdienst statt des nicäno-constantinopolitanischen Symbolums das Lied „Wir glauben all' an einen Gott“ zu singen, während die Protestanten in England und anfänglich vielfach auch die in Deutschland am althergebrachten Glaubensbekenntniß festhielten. Neuestens sind die orthodoxen Protestanten durchweg dafür, daß beim Hauptgottesdienst nach dem Evangelium entweder das apostolische oder das nicäno-constantinopolitanische Glaubensbekenntniß von Pastor und Gemeinde gemeinsam gebetet oder vom Pastor der Gemeinde vor- und von dieser nachgesprochen und mit Amen beantwortet werde (vgl. Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangelische Kirche, Karlsruhe 1856, 216 ff.; Harnack, Prakt. Theologie II, 460 f.; Agende für die luther.-evang. Kirche in Bayern 1879, 11—12). Die mittelalterlichen Liturgiker bezeichnen dieses Symbolum als Symbolum majus, das apostolische als Symbolum minus.

III. Einen noch specifischer dogmatischen Charakter als das besprochene hat das Symbolum Athanasianum, nach seinem Anfangswort auch Symbolum Quicunque genannt. Es galt durch's ganze Mittelalter und bis in die neuere Zeit herein (z. B. noch bei Baronius, Gavantus, Bona) als Werk des hl. Athanasius, der es nach den Einen (so Durand, Ration. 4, 25, n. 8; Gregor. IX., bei Harduin VII, 158) während seines Exils in Trier verfaßt, nach Anderen auf der Synode zu Rom 340 festgestellt und dem Papste Julius vorgelesen haben soll (Baron. ad ann. 340); nach Sicard von Cremona (Mitrale 4, 6) und Anderen hätte Athanasius (gest. 373) es gar auf Bitten des Kaisers Theodosius (erst seit 379 Mitregenten) verfaßt ad eradicandam invalescentem haereticorum

perfidiam et divulgandam fidem catholicam. Dermalen gilt es aus verschiedenen Gründen mit Recht als wissenschaftlich ausgemacht, daß nicht Athanasius der Verfasser dieses Symbolums, sondern daß es erst nach den nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten verfaßt ist. Es entstand in lateinischer Sprache (die griechischen Formularien bei Montfaucon und Caspari sind Uebersetzung), nicht im Orient, wo es erst später bekannt und nirgends in die Liturgie aufgenommen wurde, sondern im Abendland und wird, wenn die Acta concilii Augustodunensis vom Jahre 670 (Harduin, Concil. III, 1016) ächt sind, gegen Ende des 7. Jahrhunderts als fides S. Athanasii zum ersten Mal erwähnt. Nachweislich seit dem 9. Jahrhundert wurde es im Occident in der Prim gebetet und genoß wegen seines reichen, dogmatisch präcisen Inhaltes (Lehre von der Trinität, von der Person des Gottmenschen, vom Erlösungswerk und dessen Abschluß) überall großes Ansehen. Es galt als auctoritatives Glaubensformular, das schon frühe auch für die Zwecke des Volksunterrichtes gebraucht worden sein muß, da deutsche Uebersetzungen desselben aus dem 9. Jahrhundert auf uns gekommen sind (Maßmann, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, Quedlinburg und Leipzig 1839, 88—107; Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jahrhundert, 2. Aufl., Berlin 1871, 159. 516). Die Cleriker wurden unter Strafandrohung verpflichtet, es auswendig zu lernen (Harduin III, 1016), um es zur gründlichen Erläuterung des Apostolicums beiziehen zu können; in der ganzen abendländischen Kirche betrachtete man es als Grundlage und Regel des kirchlichen Glaubens, und durch den Gebrauch, welchen die Kirche von dieser compendiosa fidei regula (Harduin IX, 440) machte, hat sie ihm eine Auctorität verliehen, welche jede persönliche Auctorität auch des berühmtesten Verfassers weit überwiegt. Der Urheber war jedenfalls ein Abendländer, ob Hilarius von Arles (gest. 449), ob Vincenz von Lerins (gest. 450), ob Vigilius von Tapsus (gegen Ende des 5. Jahrhunderts), ob Venantius Fortunatus (gest. 603), auf die man gerathen hat, wird sich kaum jemals mit Sicherheit entscheiden lassen (vgl. Merati zu Gavantus, Thesaurus sacr. rit., sect. 5, cap. 19; am gründlichsten Montfaucon, Opp. S. Athanasii II, 719 sqq.; weitere Literatur bei Hahn 94—95). In der kirchlichen Liturgie (in der Sonntags-Prim und im Exorcismus obsessorum) hat es bis zur Stunde die Ueberschrift: Symbolum S. Athanasii, welche, abgesehen von der alten Ueberlieferung, auch insofern als motivirt erscheint, als dieses Symbolum sowohl in seinem trinitarischen wie in seinem christologischen Theile getreu die Lehre zum Ausdruck bringt, welche der hl. Athanasius in seinen Schriften vorträgt und vertheidigt. Im Mittelalter wurde (wie noch jetzt bei den Karthäusern) das Athanasianum in vielen Kirchen täglich in der Prim gebetet (Honor., Gemma animae 2, 59); betrachtete man das Apostolicum in der Prim als die Parole für den beginnenden Tag, so erschien das ausführlichere und entschieden polemische Athanasianum als der undurchdringliche Harnisch wider alle Angriffe des Satans während des Tages. Jetzt wird dasselbe nach römischem Brauch in der Prim und zwar im unmittelbaren Anschluß an die Psalmen (daher im Mittelalter Psalmus Athanasianus genannt) nur noch am Dreifaltigkeitsfest und an allen Sonntagen, an welchen das officium de dominica eintrifft, gebetet. Schon die ältesten Väter bezeichnen als erstes Object der Sonntagsfeier die Auferstehung des Herrn, weßhalb der Sonntag κατ' ἐξοχήν Tag des Herrn (dominica) heißt; Justin weist (Apolog. 67) auch darauf hin, daß am Sonntag Gott der Vater die Welt in's Dasein rief, und spätere Väter betonen weiter, daß am Sonntag der heilige Geist gesendet wurde, und so gestaltete sich der Tag des Herrn auch zur Feier des Dreieinigen (daher Praefatio de Trinitate). Da erscheint es nun gewiß als passend, daß an diesem Tage das Athanasianum gebetet wird; ist es doch ein feierliches, dankbares Bekenntniß des Glaubens an den Dreieinigen (I. Theil) und an den fleischgewordenen Gottessohn als unsern Erlöser und Herrn (II. Theil), nach welchem der Sonntag seit ältester Zeit (Offenb. 1, 10) κυριακὴ ἡμέρα heißt. Seine Stellung im Exorcismus obsessorum ist nach dem oben Gesagten von selbst klar. Auch die alten Protestanten hielten das Athanasianum sehr hoch; Luther wünscht in seinem Liber visitatorum, daß in der (damals noch üblichen) Vesper nach der Lection gesungen werde „das Magnificat oder Te Deum laudamus oder Quicunque vult salvus esse“ (Daniel, Codex liturg. II, 76). In der anglicanischen Kirche wird es bis zur Stunde an Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, sowie an mehreren Heiligentagen beim Morgen- und Abendgottesdienst statt des sonst üblichen Apostolicums recitirt oder gesungen (Alt, Der kirchliche Gottesdienst, 2. Aufl. I, 595).

IV. Das tridentinische Symbolum. Das Auftauchen neuer Häresien ward Veranlassung, daß im Laufe der Zeit außer den oben besprochenen Glaubenssymbolen noch neue oder vielmehr erweiterte Formularien (vgl. dieselben bei Denzinger) für das Bekenntniß des kirchlichen Glaubens aufgestellt wurden. Dieß geschah sowohl durch allgemeine (Lateran. IV) und Provinzial-Concilien (Toletan. IV), als auch durch Päpste, unter denen Pius IV. in der Bulle Injunctum nobis (13. Nov. 1563) das ausführlichste promulgirt hat. In diesem steht an erster Stelle das vollständige Nicaeno-Constantinopolitanum, und dann sind der Reihe nach alle specifischen Glaubenslehren zum Ausdruck

gebracht, welche das Concil von Trient gegenüber den Protestanten ausgesprochen und festgestellt hat (kirchliches Traditions- und Schriftauslegungsprincip, Siebenzahl der heiligen Sacramente, Erbsünde und Rechtfertigung, Transsubstantiation und Opfercharakter der Eucharistie, Fegfeuer, Verehrung der Heiligen und der Bilder, Ablässe, Suprematie des Papstes). Pius IV. wollte mit diesem Symbolum denjenigen Personen, welche zufolge des Tridentinums (Sess. XXIV, De reform. c. 1 u. 12) beim Antritt ihres Kirchenamtes das Bekenntniß des orthodoxen Glaubens ablegen und der römischen Kirche resp. dem Papst Gehorsam geloben und schwören müssen, hierfür ein auctoritativ feststehendes Formular angeben, zu dessen genauer Einhaltung er auf's Strengste verpflichtete, und das man passend als Professio fidei Tridentina bezeichnet. Im Auftrag Pius' IX. hat die Congregatio concilii neuestens (20. Januar 1877) verordnet, daß man fortan in der Pianischen Professio fidei gegen deren Schluß hin, nachdem man auf die tridentinischen Decrete sich verpflichtet hat, noch einen auf das Vaticanum bezüglichen Zusatz mache, so daß der betreffende Passus jetzt lautet: praecipue a sacrosancta synodo Tridentina et ab oecumenico concilio Vaticano tradita, definita et declarata, praesertim de Romani Pontificis primatu et infallibili magisterio, indubitanter recipio atque profiteor. Zur Professio fidei sind durch's Tridentinum verpflichtet die Bischöfe, welche sie gewöhnlich vor dem Nuntius ablegen und in scriptis an den Papst einsenden; ferner die Dignitare und Canoniker der Cathedralcapitel, welche wenigstens innerhalb zweier Monate vom Tage des erlangten Besitzes ihrer Pfründe das Glaubensbekenntniß sowohl vor ihrem Bischof (oder dessen Official) als vor versammeltem Capitel abzulegen haben (Sess. XXIV, De reform. c. 12); deßgleichen alle mit Curatbeneficien betrauten Cleriker (l. c.), welche vor dem Bischof oder dessen Generalvicar die Professio fidei ablegen müssen. Gemäß der oben erwähnten Bulle Pius' IV. sind auch diejenigen, denen Klöster, Convente, Häuser und was immer für andere Stellen bei allen Kloster- und Militärorden unter was immer für Namen oder Titeln verliehen werden, zur Ablegung der Professio fidei verpflichtet. Ferner haben zufolge der Bulle In sacrosancta des genannten Papstes vom Jahre 1564 die Professio fidei auch abzulegen: Doctores, Magistri, Regentes Universitatum vel Gymnasiorum, docentes quascunque scientias, etiam grammaticam et alii cujuscunque artis et facultatis professores, et qui ad aliquem gradum (licenciatum, magisterium, doctoratum) promoveri voluerint, sive clerici aut laici illi sint. Daß die vom Tridentinum und von Pius IV. erlassenen Bestimmungen bezüglich des Glaubensbekenntnisses überall in Rechtskraft und Uebung traten, vielfach auch noch weiter (z. B. auf die Cleriker, welche eine höhere Weihe empfangen wollten, auf die Schullehrer, Buchhändler u. s. w.) ausgedehnt wurden, läßt schon ein flüchtiger Blick in die Acten der nach dem Tridentinum gehaltenen Synoden ersehen (vgl. z. B. Hartzheim, Conc. Germ. VII, 98. 237. 461; X, 348. 431), welche gewöhnlich mit Ablegung der Professio fidei Tridentina seitens sämmtlicher Synodalen eröffnet wurden. Auch die Provinzialconcilien der neuesten Zeit (von Wien, Prag, Köln, Utrecht u. s. w.) halten die einschlägigen gemeinrechtlichen Bestimmungen so weit als möglich aufrecht und dehnen sie wie auf sämmtliche Seminarvorstände, so auf die Religionslehrer, Prediger und Katecheten, auf die Ordinanden (ad sacros ordines promovendi) oder auf die Neomysten post obtentam primam curam aus (Collect. Lacens. V, 16. 415. 452. 624. 784. 805). Während früherhin an den Universitäten, so lange sie ausschließlich katholisch waren, alle Professoren und Docenten jedes Jahr (Hartzh. VII, 461) und sämmtliche Bewerber um akademische Grade vor Ertheilung derselben öffentlich das tridentinische Glaubensbekenntniß ablegten, ist leider jetzt ein anderer Geist an den Universitäten herrschend geworden; in München, wo bis zum J. 1877 doch wenigstens noch vor den theologischen Doctorpromotionen die Professio fidei in der Universitäts-Aula (coram imagine Crucifixi inter duos cereos accensos) öffentlich abgelegt wurde, hat der akademische Senat, nachdem die Einschaltung der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in die Professio fidei angeordnet worden war, den Theologen die Ablegung der Professio fidei innerhalb des Universitätsgebäudes verboten, und dieselbe mußte mit Zustimmung der Congregatio S. Officii in die naheliegende Ludwigskirche verlegt werden. — Wer einen Begriff hat vom Wesen der katholischen Kirche, der wird es sehr natürlich finden, daß sie von allen denjenigen, die sie mit der Verkündigung ihrer untrüglichen und unveränderlichen Lehre betraut oder denen sie eine auf die Leitung der Gläubigen anderweitig einflußreiche Stellung verleiht, vorerst eine sichere Garantie dafür verlangt, daß sie orthodox gläubig und dem Oberhaupt der Kirche in aufrichtigem Gehorsam ergeben seien. Diese Garantie wird durch Ablegung der Professio fidei in feierlicher, officieller Weise, und zwar in forma juramenti, durch eidliches Gelöbniß auf das Evangelienbuch geleistet. Gegenstand des Schwures ist zunächst der Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche (obedientiam juro ac spondeo), dann aber auch das Festhalten an dem Glauben, den man soeben frei und öffentlich (wenigstens vor zwei Zeugen) bekannt hat, sowie das Thätigsein für dessen Verbreitung und Reinerhaltung. Der wahre Glaube ist keine bloße credulitas, ist nicht ein bloßes Meinen, das freilich nicht Gegenstand eines eigentlichen Eides sein könnte; der wahre Glaube ist ein übernatürliches Ueberzeugt- und Gewißsein, für das man mit dem Leben einzutreten bereit ist, und auf das man

daher gewiß auch einen Eid schwören kann (Glaubenseid). Auch die Protestanten konnten bei Uebertragung eines Kirchenamtes (durch sog. Ordination) des specifischen Glaubensbekenntnisses in Verbindung mit eidesartiger Formel („Dazu helfe mir Gott durch Jesum Christum in Kraft des heiligen Geistes") nicht entrathen, wie noch aus der neuesten Agende der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern zu ersehen ist (II. Theil, S. 4). Diese Agende schreibt (S. 52 ff.) auch für die „Aufnahme eines Convertiten" ein sehr detaillirtes, specifisch antitridentinisches Glaubensbekenntniß vor, das „vor Gottes Angesicht" und in Gegenwart von Zeugen abgelegt wird. Daß auch die katholische Kirche von denen, welche aus der Häresie zu ihr zurückkehren, ein specifisches Glaubensbekenntniß fordern müsse, welches die bisherigen Irrthümer des Convertiten zurückweist, erscheint als selbstverständlich. Aeltere Synoden und Ritualien schreiben für diesen Zweck gewöhnlich die Professio fidei Tridentina vor; neuestens (20. Juli 1859) hat die Congregatio S. Officii für genannten Zweck ein eigenes Formular approbirt, welches kürzer gehalten ist, aber gleichwohl die wichtigeren tridentinischen Lehrpunkte des Einzelnen zum Ausdruck bringt. Erscheint die Ablegung der Professio fidei auch nicht als ein streng liturgischer Act, so ist sie doch ein officieller actus religiosus, und daher schreiben manche Synoden für dieselbe ein religiöses Cerimoniell vor; so verordnet z. B. eine Paderborner Synode (Hartzheim X, 127), daß die Professio fidei Tridentina in der Kirche, im Capitelsaal oder an einem andern schicklichen Orte, vor dem Altar oder vor einem Tisch mit Crucifix und zwei Lichtern in Gegenwart einiger Zeugen geschehe, und daß derjenige, welcher sie (sitzend) abnimmt, mit Chorrock und Stola bekleidet sei.

V. Ueber die speciellen Glaubensbekenntnisse der verschiedenen protestantischen Secten s. d. Art. Confessio. [Thalhofer.]

Glaubensfreiheit, s. Toleranz.

Glaubensmengerei, s. Syncretismus.

Glaubensquellen, fontes fidei, s. d. Artt. Schrift, heilige, und Tradition.

Glaubensregel (regula fidei, κανὼν τῆς πίστεως) im weitern Sinne wird jede Richtschnur oder jeder Maßstab genannt, nach welchem man den Inhalt dessen, was man glauben soll, bemessen kann oder muß. In diesem weitern Sinne haben auch die Protestanten Glaubensregeln, seien es wirkliche, wie die heilige Schrift und das apostolische Symbolum, oder fingirte, wie das sogen. testimonium Spiritus Sancti internum; ebenso hatten und haben sie auch sociale, kirchliche Glaubensregeln, insofern ihre öffentlichen Bekenntnißschriften wenigstens einen Maßstab für die öffentliche Lehre in der betreffenden Gemeinschaft abgeben sollen. Aber eine Glaubensregel in dem strengen und vollen Sinne, wie die Katholiken, haben sie nicht und wollen sie nicht haben, weil sie die Regelung des Glaubens durch eine lebendige von Gott bestellte Auctorität verwerfen und dieselbe dem Privaturtheil jedes Einzelnen überlassen wissen wollen. Nach katholischer Anschauung hingegen ist das Wort Gottes, welches den Inhalt des Glaubens bildet, nicht allen Winden preisgegeben, sondern der Kirche anvertraut. Und zwar ist es, der Idee und Würde der christlichen Offenbarung gemäß, nicht bloß deßhalb bei der Kirche hinterlegt, damit es in ihr und durch sie überhaupt erhalten, fortgepflanzt und bezeugt werde, und damit die Glieder der Kirche es in ihr oder bei ihr irgendwie erfahren und demgemäß es gläubig sich aneignen können; es soll vielmehr in der Kirche so geltend gemacht werden, daß alle Glieder derselben zum einträchtigen Festhalten seines Inhaltes in dessen ganzer Reinheit und Fülle verpflichtet werden, daß es folglich als sociales Gesetz des Glaubens und Denkens durchgeführt werde und die ganze kirchliche Gemeinschaft beherrsche. Eine solche kraft göttlicher Auctorität erfolgende gesetzliche Regelung des allgemeinen Glaubens bildet den katholischen Begriff der Glaubensregel.

Im Princip ist freilich das Glaubensgesetz schon durch die göttliche Offenbarung und durch die von den Aposteln vollzogene Promulgation derselben gegeben. Aber als geltendes öffentliches Gesetz kann es nur bestehen durch die dauernde Promulgation und die Handhabung desselben von Seiten des fortlebenden Lehrapostolats, welcher in seiner Lehrgewalt die Macht besitzt, von allen Gliedern der Kirche den gehorsamen Glauben an die durch ihn bezeugte Offenbarung in dem von ihm zu erklärenden Sinne und in der von ihm zu entwickelnden Tragweite zu fordern und so Alle in vollkommener Einheit der Erkenntniß unter einander und mit sich selbst zu verbinden. Wie demnach das Wort Gottes selbst in seiner ursprünglichen Promulgation durch die Apostel die ursprüngliche, aber zugleich noch erst *entfernte* Regel bildet, so ist die stete promulgirende Action des Lehrapostolats die *nächste und unmittelbare* Regel des allgemein in der Kirche festzuhaltenden oder *katholischen Glaubens*, also die katholische Glaubensregel. Als diese bezeichnete man in der ältesten Zeit schlechthin die kirchliche Lehrverkündigung (κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας, praedicatio ecclesiastica), in specieller Weise aber den kurzen Inbegriff der apostolischen Lehre, der den Täuflingen mündlich vorgetragen ward, und auf den sie bei der Taufe in Pflicht genommen wurden. Nach dem jetzt üblichen Sprachgebrauche wird der Act, durch welchen das Wort Gottes als Glaubensgesetz oder als regula fidei catholicae aufgestellt und aufrechterhalten wird, ohne Rücksicht auf seine verschiedenen Formen, *propositio ecclesiae* genannt. So im Conc. Vat., Const. de fide c. 3: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia, sive solemni judicio, sive or-

dinario et universali magisterio tanquam divinitus tradita credenda proponuntur. Es heißt 1. propositio, nicht im Sinne einer einfachen officiellen Vorlegung oder eines Vortrags, sondern im Sinne der auctoritativen Verkündigung eines bereits in der Offenbarung selbst von Gott gegebenen Gesetzes, und im Sinne der Vorschrift, den Inhalt der propositio zu glauben, so daß die Promulgation auch an sich eine gebieterische Forderung, die betreffende Wahrheit zu glauben, enthält. Dieß ist angedeutet in credendum proponit (was parallel ist mit doctrinam ab universa ecclesia tenendam definit in der Const. de eccl. c. 4), und hierin ist deutlich ausgesprochen, daß das solemne judicium als die eine Form der propositio bezeichnet, und daß dem magisterium ordinarium die nämliche Bedeutung, wie jenem, beigelegt wird. (Der in manchen Gegenden Deutschlands gebräuchliche Ausdruck: „Ich glaube alles, was die katholische Kirche zu glauben vorstellt", entspricht nicht ganz der Energie des lateinischen Ausdrucks, weil das „zu glauben" nicht, wie das „credendum", die durch die Vorlage bezielte und bewirkte Nothwendigkeit des Glaubens ausdrückt. Entsprechender ist daher die in anderen Gegenden gebräuchliche Formel: „Ich glaube ganz, was die katholische Kirche zu glauben vorschreibt oder befiehlt.") Es heißt 2. propositio ecclesiae = facta ab ecclesia, nicht als wenn sie von dem Gesammtkörper der Kirche ausgehe, da sie vielmehr an den Gesammtkörper in seiner Eigenschaft als Glaubenskörper gerichtet ist (proponit oder definit doctrinam ab universa ecclesia tenendam oder credendam), sondern weil unter der ecclesia proponens die lehrende Kirche oder der apostolische Lehrkörper verstanden wird, dem allein die auctoritative Promulgation des Wortes Gottes zusteht, und dessen Glieder als die Häupter und Hirten der Kirche den Glauben der Gemeinde zu leiten haben.

Was dann die Art und Weise, wie die propositio ecclesiae stattfindet, und die Form, in welcher das Glaubensgesetz promulgirt und zur actuellen Bedeutung gebracht wird, betrifft, so gestaltet sich dieselbe naturgemäß, wie folgt. 1. Weil einerseits das durch die Organe des apostolischen Lehrkörpers mitzutheilende Wort Gottes als etwas durchaus Bestimmtes und Festes in die Kirche eintritt und wesentlich einen gehorsamen Glauben fordert, und weil die Mittheilung desselben nothwendig auf die Erzeugung eines solchen Glaubens abzielt, so vollzieht sich ordentlicher Weise die Promulgation des Glaubensgesetzes ipso facto durch die ordentliche und allgemeine Ausübung des Predigtamtes („ordinarium et universale ecclesiae [docentis] magisterium", Conc. Vat. oben), oder, was dasselbe ist, durch die lebendige Lehrtradition. Wo demnach thatsächlich eine Lehre vom ganzen Lehrkörper als Wort Gottes gelehrt wird, da ist auch die Pflicht, dieselbe zu glauben, allgemein promulgirt. So erscheint das Glaubensgesetz zunächst in der Form einer Art von Gewohnheitsgesetz. 2. Erst aus Anlaß hartnäckiger Widersprüche oder auch in Folge zeitweiliger und partieller Verdunkelung der Glaubenslehre wird es nothwendig, durch formelle Acte der Lehrgewalt, durch feierliche Urtheile (judicia solemnia, Vat. oben) das Glaubensgesetz ausdrücklich zu formuliren, dasselbe als maßgebende Regel des allgemeinen Glaubens einzuschärfen und so ihm den Charakter eines Statutar-, resp. eines geschriebenen Gesetzes zu geben. Allerdings sind die auctoritativen Bestimmungen der kirchlichen Lehrgewalt insofern keine eigentlichen Gesetze, als sie nur ein von Gott gegebenes und in der Ueberlieferung der Kirche bezeugtes Gesetz declariren; ja meistens auch insofern, als sie ein bereits geltendes Gesetz nur nachdrücklicher einschärfen. Dieselben kommen aber darin mit dem Gesetze, resp. der souveränen Promulgation eines Gesetzes, überein, daß sie, wie sie von souveräner Auctorität ausgehen, so auch allgemein in der Weise eines Gesetzes verbinden und, falls das Vorhandensein des Gesetzes bisher nicht allgemein anerkannt war, das Gesetz selbst in volle Kraft setzen. Da diese zweite Form der propositio ecclesiae und des Glaubensgesetzes bestimmter und greifbarer ist, als die erste, und so dieser nicht bloß zu Hilfe kommt, sondern auch nach Umständen sie erst herbeiführt oder doch ihren Bestand sichert, so hat sie einen relativen Vorzug vor dieser. An sich aber sind beide Formen der Glaubensregel ebenso gleichberechtigt und gleichwerthig, wie die beiden Formen der apostolischen Glaubensquelle, und stehen auch in einem ähnlichen Wechselverhältniß zu einander, wie diese.

Die regulative Kraft der propositio ecclesiae, welche einerseits die gehorsame Annahme der vorgelegten Lehre von Allen fordert, und andererseits die unfehlbare Gewißheit derselben Allen gewährleistet, erstreckt sich zwar zunächst auf den Gehorsam und die Gewißheit des göttlichen Glaubens selbst, wie auch der formelle Inhalt der göttlichen Offenbarung der nächste Gegenstand der Vorlage, und die Einheit des Glaubens der nächste Zweck der kirchlichen Lehrgewalt ist. Wie jedoch die Lehrthätigkeit des Apostolates, um die Zwecke der Offenbarung vollständig zu realisiren, über die Substanz des Glaubens hinausgreifen muß, so tritt sie unter Umständen auch nach dieser Seite als allgemein bindende und zugleich unfehlbar leitende Vorstellung der betreffenden Wahrheiten auf. Weil sie aber hier nicht mehr den göttlichen Glauben, sondern nur die zweifellose Annahme der betreffenden Wahrheiten verlangt und verbürgt (tenendum im weitern Sinne, nicht credendum definit, C. Vat. De eccl. c. 4), so erscheint sie hier als Regel der theologischen Erkenntniß (resp. Ueberzeugung) überhaupt, oder speciell als Regel des theologischen oder religiösen Denkens. Demnach gibt es in der Kirche im Anschluß an das eigentliche Glaubensgesetz noch ein Gesetz, resp. eine gesetz-

liche Einheit und Allgemeinheit des theologischen Denkens oder der religiösen Ueberzeugung, welchem jeder Katholik kraft seiner katholischen Profession sich nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unterwerfen und conformiren muß, aber auch ohne Gefahr der Täuschung vertrauensvoll conformiren kann. Die Verletzung dieses Gesetzes involvirt sowohl eine geistige Auflehnung gegen die Auctorität der Kirche, wie eine Verachtung ihrer übernatürlichen Wahrhaftigkeit; sie ist daher, wenn schon nicht direct als Verläugnung der fides catholica, doch wenigstens als Verläugnung der professio catholica im allgemeineren Sinne des Wortes zu betrachten. (So erklärte Pius IX. in der Encyklica Quanta cura: Silentio praeterire non possumus eorum audaciam, qui sanam non sustinentes doctrinam contendunt: „iis Apostolicae Sedis judiciis et decretis, quorum objectum ad bonum generale ecclesiae ejusdemque jura ac disciplinam spectare declaratur, dummodo fidei morumque dogmata non attingat, posse assensum et obedientiam detrectari absque peccato et absque ulla catholicae professionis jactura.“) Insoweit die Unfehlbarkeit der Kirche bei solchen Bestimmungen als Glaubenslehre betrachtet werden kann, und jedenfalls, insoweit es sich um die Censur von unmittelbar glaubenswidrigen Sätzen handelt, ist sie sogar als indirecte Verläugnung der fides catholica anzusehen. (So sagte das von Benedict XIII. plenissime bestätigte Concil von Embrun [1727] über die Constitution Unigenitus, obgleich dieselbe über die mannigfaltigsten Sätze die mannigfaltigsten Censuren verhängte: Si quis eidem constitutioni corde et animo non acquiescit, aut veram et sinceram obedientiam non praestat, inter eos habeatur, qui circa fidem naufragaverunt.)

Wie indeß die kirchliche Ueberlieferung durch das magisterium ordinarium nicht immer ein ganz unzweideutiges Zeugniß für alle und jede Lehre ablegt, aber darum doch das Zeugniß immer noch ein höchst beachtenswerthes und moralische Gewißheit gewährendes sein kann, so sind auch nicht alle irgendwie richterlichen, legislatorischen oder analogen Acte eines jeden Trägers der Lehrgewalt, welche zur Regulirung und zum Schutze des Glaubens erlassen werden, absolute, d. h. bindende und unfehlbare Regeln des Glaubens und Denkens, ohne jedoch darum alle regulative Kraft zu verlieren. Solche nicht vollgültigen regulativen Acte können vielmehr unter Umständen, kraft einer auf der pietas fidei im weitern Sinne beruhenden Präsumtion, relativ und moralisch in ähnlicher Weise wirken, wie die absolute Regel, d. h. wenigstens ehrfurchts- und vertrauensvolle innere Annahme einer Lehre beanspruchen, so daß die Verweigerung der innern Unterwerfung eine mehr oder minder große Unehrerbietigkeit und Verwegenheit involvirt. Das geschieht z. B. 1. wenn die kirchliche Lehrgewalt allgemein den Vortrag bestimmter Lehren wegen ihrer Bedenklichkeit und Gefährlichkeit verbietet, wie das im 17. Jahrhundert öfter, besonders auch mit der Läugnung der unbefleckten Empfängniß Mariä geschehen ist, oder wenn sie den Vortrag einer andern als einer überwiegend berechtigten gebietet (wie z. B. im Conc. Viennense bezüglich der Taufgnade geschehen), ohne zugleich peremtorisch die Annahme der Falschheit der erstern oder der Wahrheit der letztern zu fordern; hier erstreckt sich der eigentliche Gehorsam nur auf das äußere Verhalten, aber die Präsumtion, daß die Kirche nicht leicht in dieser Weise eine wahre Lehre verbreiten oder eine falsche zur Geltung bringen könne, bewirkt die moralische Pflicht, in der Weise moralischer Gewißheit jene für falsch, diese für wahr zu halten. Es geschieht 2. wenn zwar ein förmliches Urtheil einer kirchlichen Auctorität über die Lehre selbst vorliegt, dieses aber nicht von der höchsten Auctorität ausgegangen oder bestätigt ist; auch dieses Urtheil verpflichtet zunächst bloß zum äußern Gehorsam, zur innern Conformation aber nur moralisch in demselben Verhältnisse, wie die Zustimmung der höchsten Auctorität des Lehrkörpers präsumirt wird. Es geschieht 3. wenn eine Lehre selbst von der höchsten Auctorität, z. B. in einer päpstlichen Allocution oder Encyklica, zwar nachdrücklich empfohlen, jedoch nicht geradezu vorgeschrieben, oder aber getadelt und gerügt, jedoch nicht förmlich verworfen wird. Bei solchen Acten kann die fragliche Präsumtion bald für die ganze Kirche, bald bloß für einen Theil, bald für alle Gläubigen, bald bloß für die schlichten, ungelehrten gelten, kann bald der Pflicht des strengen Gehorsams und der vollen zweifellosen und untrüglichen Gewißheit nahe kommen, bald bloß eine gewisse Willfährigkeit und Billigung erzeugen. (Vgl. Al. Schmid, Wissenschaft u. Auctorität, S. 114 ff.) So sehr man die Bedeutung der hier erwähnten Acte und der ihnen entsprechenden Regelung des Glaubens beibehalten muß, so sehr muß man sie von der eigentlichen und strengen Regel des Glaubens und Denkens unterscheiden; dieß geschieht wohl am besten dadurch, daß man sie gegenüber der letztern, als der gesetzlichen Norm des Glaubens und Denkens, als provisionelle Normen bezeichnet. Speciell aber muß man diese sozusagen polizeilichen Normen bezüglich ihres Einflusses auf die innere Ueberzeugung wohl unterscheiden von der über den Bereich des göttlichen Glaubens hinausgreifenden gesetzlichen Regelung des theologischen Denkens. Beide haben nämlich das gemeinschaftlich, daß sie zwar nicht den Glauben selbst fordern, wohl aber die gläubige Gesinnung oder die pietas fidei, d. h. die Achtung und Ehrfurcht vor Gott und der von ihm bestellten Lehrauctorität in Anspruch nehmen, um durch sie dem Denken seine rechte Richtung zu geben. Aber die erstere nimmt die gläubige Gesinnung allgemein als wahren und unbedingten Gehorsam, die zweite bloß als einfache Achtung und Ehrfurcht,

die einen weitern Spielraum übrig läßt, oder als einfache Pietät im gewöhnlichen Sinne des Wortes in Anspruch. Würde man beide Formen nicht unterscheiden, so müßte entweder die erste in der zweiten oder die zweite in der ersten aufgehen. In jenem Falle könnte man nicht die Unfehlbarkeit der erstern Form festhalten; in diesem müßte man der zweiten Form, wo sie nicht die Bedingungen der erstern zugleich erfüllt, allen Werth absprechen, wofern man nicht zugleich sich über die erstere mit hinwegsetzt. Der schroffe kirchliche Liberalismus (seit den Jansenisten ausgebildet und in der Aufklärungszeit auf die Spitze getrieben), der von Pietät nichts kennt, wählte natürlich den letzten Ausweg; der zahmere und wohlwollende (im 17. Jahrhundert durch Holden, Analysis fidei, im vorigen Jahrhundert durch Muratori, De ingeniorum moderatione, und Chrismann, Regula fidei, im gegenwärtigen besonders durch die sogenannten „minimizers" in England vertreten) wählte den erstern Ausweg als „versöhnende Mitte", brachte aber damit dem zersetzenden Liberalismus die zwingende Kraft der feierlichsten Lehrentscheidungen, wo sie nicht formell den Inhalt der Offenbarung aussprechen, zum Opfer.

Die oben erklärte propositio ecclesiae ist naturgemäß, wie die wahre und vollkommene, so auch die einzige unmittelbare Regel des Glaubens in dem Sinne, daß zu einer gegebenen Zeit die Auctorität der gegenwärtigen lehrenden Kirche es ist, wodurch das Glaubensgesetz seine volle Kraft und Wirksamkeit gewinnt. Damit ist aber nicht gesagt, daß bloß die jeweilige ausdrückliche Vorstellung von Seiten der gegenwärtigen Kirche als vollgültige Glaubensregel betrachtet werden könne. Denn die gegenwärtige kirchliche Auctorität tritt kraft ihrer Continuität mit der frühern ipso jure für alles das ein, was früher durch dieselbe als Glaubensgesetz gehandhabt worden ist, damit aber auch für alles, was in den von ihr anerkannten Quellen, Kanälen und Ausflüssen der kirchlichen Tradition notorisch als bezeugt vorliegt. Aus diesem Grunde können und müssen in der That zwar nicht neben, sondern in engster Verbindung mit der lebendigen kirchlichen Auctorität und in Beziehung auf dieselbe noch andere Medien als kirchliche Regeln des Glaubens und der theologischen Erkenntniß bezeichnet werden. Dieselben sind zwar schon an sich, in ihrer Eigenschaft als Erkenntnißmedien, in der Weise eine objective Regel der aus ihnen zu schöpfenden Erkenntniß, wie jeder Beweis für eine Wahrheit zugleich ein Kriterium für das Urtheil über dieselbe ist; sie können deßhalb auch, soweit sie der gegenwärtigen Lehrverkündigung zeitlich oder logisch vorausgehen, für diese selbst eine Regel sein, nach welcher dieselbe sich richten kann oder soll. Aber diese Art der Regelung ist auch von ganz anderer Art, als die auctoritative Regelung des allgemeinen Glaubens, und muß folglich durch die Wirksamkeit der lebendigen kirchlichen Auctorität ergänzt werden. Dieß pflegen die Theologen dadurch auszudrücken, daß sie sagen, an sich seien jene Medien eine regula fidei remota, und sie würden erst zur regula proxima in Verbindung mit der Action der lebendigen kirchlichen Auctorität.

Indeß ist der relativ selbständige regulative Charakter dieser regulae remotae, sowie ihr Verhältniß zur lebendigen kirchlichen Auctorität bei den einzelnen je nach ihrer eigenthümlichen Natur wesentlich verschieden. 1. Die heilige Schrift als urkundliches Wort Gottes empfängt von der kirchlichen Auctorität in keiner Weise ihre Auctorität, sondern bloß die äußere Promulgation ihrer innern Gewährschaft und der Richtigkeit ihres Textes, sowie die authentische Erklärung ihres Sinnes. Sie bildet daher eine unmittelbar göttliche, durchaus selbständige und vom kirchlichen Lehramte unabhängige Regel, welche diesem selbst für alle Zeiten von Gott als Regel seiner Lehre vorgezeichnet ist, aber allerdings erst durch dasselbe zur effectiven Regel des allgemeinen Glaubens wird. 2. Die Documente der kirchlichen Tradition der Vergangenheit sind nur insofern eine selbständige Regel, als sie der kirchlichen Predigt der Gegenwart gegenüber gestellt werden; denn, vor dieser vorhanden, sind sie auch für dieselbe maßgebend, während sie ihre eigene regulative Kraft nicht unmittelbar von Gott, sondern von der in ihr documentirten kirchlichen Predigt der Vergangenheit haben. Je nachdem sie diese kirchliche Predigt unmittelbar oder mittelbar, als vollgültige Urkunden von Glaubensgesetzen oder richterlichen Entscheidungen, oder einfach als Zeugnisse documentiren, haben sie eine höhere oder geringere innere Würde und Auctorität wie für den Beweis der kirchlichen Lehre der Vergangenheit, so auch für die Regelung der Lehre und des Glaubens der Gegenwart. Voran stehen a. die von der frühern Kirche promulgirten Glaubenssymbole und Glaubensentscheidungen, welche förmliche und stetige Glaubensregeln sind und bleiben und daher von Alters her auch mit Vorzug Glaubensregeln (regulae fidei) genannt wurden. Daran schließen sich b. die Documente der heiligen Väter und der Theologen, welche als authentischer oder authentisirter Ausdruck der früheren kirchlichen Lehren zwar nicht das Glaubensgesetz selbst repräsentiren, aber theils das Dasein desselben bekunden, oder vollends, wie es namentlich bei den Vätern der Fall ist, durch das kirchliche Gesetz, welches die Befolgung ihrer einstimmigen Lehre gebietet, eine entlehnte gesetzliche Kraft erhalten. Endlich kommen c. die einfach historischen Documente, welche als solche weder eine eigene noch eine entlehnte kirchlich-regulative Kraft haben, sondern bloß das Vorhandensein einer kirchlichen Regel mehr oder minder sicher constatiren. 3. Aber auch in der unmittelbaren Gegenwart kann noch an eine gewisse und zwar lebendige Glaubensregel mit einer relativen Selbständigkeit und

logischen Priorität gegenüber der kirchlichen Lehrauctorität, namentlich der richterlichen Entscheidung derselben, und für diese selbst mit maßgebend, gedacht werden. Eine solche ist der sensus omnium fidelium et doctorum, inwiefern er als Wiederhall der vorausgegangenen kirchlichen Predigt oder auch als Zeugniß des in der ganzen Kirche wirkenden heiligen Geistes aufgefaßt wird. Aber diese Regel ist darum nicht das Glaubensgesetz selbst, noch die eigentliche Promulgation desselben, sondern nur ein Zeugniß für dessen bisherigen Bestand und göttlichen Ursprung, und sie erlangt daher ebenfalls ihre regulative Kraft erst durch die Auctorität der gegenwärtigen kirchlichen Lehrgewalt. [Scheeben.]

Glaubens- und Sittensachen (res s. materia fidei et morum) oder Glaubens- und Sittenlehren (doctrina de fide vel moribus) ist der technische Ausdruck für die Bezeichnung derjenigen Gegenstände, welche unter die Lehrgewalt der Kirche fallen, d. h. bezüglich deren die Kirche durch ihre unfehlbare Auctorität die religiös-sittliche Ueberzeugung ihrer Glieder regeln kann. Der Ausdruck bildet zunächst den Gegensatz zu den res ad disciplinam pertinentes, weil die Bethätigung der richterlichen und gesetzgebenden Gewalt der Kirche bezüglich dieser Dinge direct bloß thatsächlichen Gehorsam, nicht auch Glauben fordert. Dabei ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß Gegenstände der Disciplin zugleich in das Gebiet des Glaubens und der Sitten hineinbezogen werden können und müssen (s. d. Art. Disciplin V.); im Gegentheil soll gerade die Doppelbestimmung (res fidei et morum) unter den mores die Disciplin, inwieweit dieselbe sittlicher Natur ist, mit begreifen. Diese Doppelbestimmung ist übrigens nur eine nähere Erklärung und Entwicklung der einfachen Bestimmung „materia fidei", welche, wo sie allein steht, im kirchlichen Sprachgebrauche denselben Umfang hat. Besonders deutlich ist dieß in den Kundgebungen Martins V. über die Censuren des Konstanzer Concils gegen Wiclif und Hus: während er in der Bulle Inter cunctas art. 6 die Verwerfung alles dessen verlangt, quod condemnavit (Concilium Const.) esse fidei vel bonis moribus contrarium, hatte er im Concil selbst erklärt, er bestätige ausschließlich omnia et singula determinata, conclusa et decreta in materia fidei. Ebenso erhellt die Universalität des Ausdrucks materia fidei daraus, daß die Theologen die Censurwürdigkeit einer Lehre constatirt finden, sobald diese fidei aliquo modo nociva ist. In der That wird die materia morum nur deßhalb beigefügt, um hervorzuheben, daß die unfehlbare Lehrgewalt nicht abstract auf die Ueberlieferung der geoffenbarten Lehre als solcher, sondern auf die ganze praktische Lehre sich erstreckt, durch deren ungetrübte Reinheit sowohl die Wahrung der Heiligkeit der Kirche wie die sichere Führung der Gläubigen auf dem Wege des Heils bedingt wird. Diesen Umfang erlangt aber auch der Ausdruck materia fidei dadurch, daß dazu außer den die substantia fidei bildenden Offenbarungswahrheiten auch solche Lehren gerechnet werden, welche zur integritas fidei gehören, in ähnlicher Weise, wie man bei einem organischen Ganzen essentielle und integrale Theile und beim ersten Menschen die übernatürliche Mitgift der Integrität von den wesentlichen Bestandtheilen seiner Natur unterscheidet. Die integritas fidei aber umfaßt, subjectiv betrachtet, das richtige Urtheil über alle solche Dinge, ohne deren richtige Erkenntniß der Glaube nicht in sich selbst gesichert sein würde oder doch nicht das ganze innere und äußere, private und öffentliche Leben vollkommen durchdringen und regeln könnte oder gar in diesen Einflüssen wesentlich gefährdet werden würde. Zunächst kommen hier in Betracht diejenigen Folgerungen aus der Offenbarungslehre, welche die theoretische Entwicklung und praktische Anwendung derselben darstellen; solche Lehren fallen dann unter die materia fidei auch in dem Sinne, daß sie zum Inbegriff der durch den Glauben zu erkennenden Wahrheiten gehören, also auch causaliter theologische Wahrheiten und mittelbare Glaubenslehren sind. Indirect gehören sodann zur materia fidei solche Wahrheiten und Thatsachen, welche nicht aus der Offenbarung, sondern durch Vernunftmittel erkannt werden, aber doch zu der Offenbarung in enger Beziehung stehen, sich mit derselben berühren und in Wechselwirkung treten. Diese Beziehung, Berührung und Wechselwirkung beruht darauf, daß die betreffenden Wahrheiten 1. dieselben Gegenstände betreffen, über welche auch die Offenbarung uns Aufschluß geben soll, also inhaltlich religiöser oder sittlicher Natur sind; daß 2. die richtige Erkenntniß derselben für die unmittelbaren oder mittelbaren Zwecke der Offenbarung (die Reinheit und Sicherheit des Glaubens und der Sitten, das Heil der Seelen, die Würde und das Wohl der Kirche) von wesentlichem Interesse und Einfluß ist; daß sie darum 3. namentlich diejenigen Elemente enthalten, vermittels welcher die volle, concrete Geltendmachung und allseitige Entwicklung und Anwendung der geoffenbarten Wahrheit in ihren theologischen Consequenzen erzielt wird. Sie bilden gleichsam die Atmosphäre für den Baum der Offenbarungswahrheit, welche, in derselben Region mit ihm liegend, ihm Schutz und zugleich Stoff zur weitern Entwicklung darbietet; oder das Vorland des von der Offenbarung direct beherrschten Gebietes, welches im Dienste der Offenbarung, wenn schon nicht durch sie, beherrscht und beleuchtet werden muß, wenn die Offenbarung ihren Zweck vollständig erfüllen soll; oder den Stoff (materia) im engern Sinne, woran und wodurch sich der Geist der Glaubenswahrheiten concret darstellt und bethätigt. Näherhin gehören in dieses Gebiet 1. in Beziehung auf den Glaubensinhalt als solchen und den Glauben selbst: a. Sinn und Brauchbarkeit der Ausdrücke, welche zur Darstellung des Glaubens-

inhaltes verwendet werden können und müssen (z. B. das ὁμοούσιος); b. Sinn und Auctorität von Texten und Zeugnissen, durch deren richtige Erkenntniß die Reinheit und Sicherheit des Glaubens an die geoffenbarte Wahrheit entweder positiv (wie bei den Offenbarungsurkunden und kirchlichen Entscheidungen) oder negativ (wie bei glaubenswidrigen Schriften und Behauptungen) bedingt ist (sogenannte dogmatische Thatsachen); 2. in Beziehung auf die mittelbaren Zwecke der Offenbarung, das Heil der Seelen, Würde und Wohl der Kirche, Sitte und Cultus: a. einerseits die Würdigung nicht geoffenbarter, aber durch Vernunft und Erfahrung als nothwendig oder zweckmäßig sich herausstellender Mittel und Einrichtungen zu einem dieser Zwecke (z. B. Kirchenstaat, religiöse Orden, Disciplinarvorschriften nach ihrer Berechtigung und Nothwendigkeit); andererseits auch die Würdigung der Dinge, namentlich der Meinungen und Aeußerungen, welche dem Glauben, den guten Sitten, dem Heile der Seelen und dem Urtheile der Kirche schädlich sind; b. die Erklärung des mit dem geoffenbarten Gesetze parallel laufenden und von ihm vorausgesetzten Naturgesetzes auch in denjenigen Punkten, von welchen die Offenbarung selbst nicht redet (z. B. Duell); c. die Feststellung und Würdigung von Thatsachen und Verhältnissen, welche die concrete Anwendung des göttlichen Gesetzes bedingen und modificiren (z. B. die Verhältnisse, welche das Zinsnehmen durchweg erlauben, oder welche durchweg occasio proxima zur Sünde constituiren); d. endlich die Feststellung und Würdigung von Thatsachen, ohne deren richtige Kenntniß das religiöse Leben, besonders der Cultus, nicht in würdiger und entsprechender Weise geordnet werden könnte (so namentlich die Thatsache der Heiligkeit derjenigen Personen, welche von der Kirche zur öffentlichen Verehrung aufgestellt werden). Daß alle diese Dinge die beiden ersten obengenannten Bedingungen an sich tragen, liegt auf der Hand; es ist aber auch leicht einzusehen, wie von allen diesen Wahrheiten, sei es die volle, concrete Geltendmachung, sei es die volle Entwicklung und Anwendung der einen oder andern Glaubenswahrheit abhängt, und folglich auch die dritte Bedingung zutrifft. — Wenn die Vernunft und das Gewissen der einzelnen Gläubigen diese Wahrheiten im Interesse der Offenbarung und ihrer Zwecke mit in Erwägung zu ziehen hat, so fällt um so mehr die Beurtheilung derselben als ein judicium in favorem fidei et salutis animarum (Bulle Inter cunctas Martins V.) der zum Schutze und zur Geltendmachung des Offenbarungsinhaltes von Gott eingesetzten Auctorität anheim, besonders wo der Gegenstand von wesentlicher und allgemeiner Bedeutung für die Integrität des Glaubens und seiner Zwecke ist und daher nicht bloß für einzelne, sondern für alle Gläubigen objectiv zur materia fidei gehört. Die Unfehlbarkeit derartiger Urtheile wird am meisten von denjenigen, welche die enge Beziehung unserer Gegenstände zur Offenbarung angreifen, bekämpft, weßhalb gewöhnlich die Besprechung derselben nur bei Gelegenheit der kirchlichen Lehrgewalt und Unfehlbarkeit Platz findet. (Vgl. d. Art. Glaubensregel.) [Scheeben.]

Gleichen, ein thüringisches Grafengeschlecht, früher Geschlecht der Grafen von Tonna, welche im J. 1162 mit der Burg Gleichen bei Wandersleben (Regierungsbezirk Erfurt) belehnt wurden. An den Namen dieses Geschlechts knüpft sich die weit verbreitete Sage, daß einer der Grafen mit päpstlicher Bewilligung zwei Frauen gleichzeitig zur Ehe gehabt habe. Zum ersten Male wird dieser Sage in dem Memoriale gedacht, welches Philipp von Hessen an Luther und Melanchthon richtete, um sie für seine beabsichtigte Doppelehe geneigt zu machen (datirt Milsingen, Sonntag post Cathar. 1539; im Corp. Ref. III, 849 sq.). Hier führt der Landgraf an, daß schon einmal einem gewissen Grafen [von Gleichen], welcher auf der Fahrt zum heiligen Grabe, durch die Nachricht vom Tode seiner Gemahlin getäuscht, ein zweites Weib genommen habe, von einem Papste die Erlaubniß ertheilt worden sei, beide Frauen zu behalten. In reicherer Ausschmückung, aber gleichfalls ohne Namensangabe wird später die Sage mitgetheilt von Jac. Manlius (Locorum communium collectanea, Basil. 1563, 312 sq.) und Matth. Dresser (Rhetorica, Lips. 1585, 86 und Isagoge historica, Lips. 1601, 595). Dresser verlegt die Begebenheit in die Zeit des von Friedrich II. unternommenen Kreuzzuges. In weitere Kreise drang aber erst die Sage, als Nicolaus Rothe 1591 und Flayder 1625 sie zu einer Komödie Ludovicus Bigamus verarbeitet hatten; sie fand nun auch Aufnahme in die thüringischen Geschichtsbücher von Feuerberg, Peckenstein, Jovius, Sagittarius u. s. f. Nach ihnen soll 1227 ein Ludwig VI. oder Ernst III. von Gleichen nach Palästina gezogen und dort in Gefangenschaft gerathen sein, aus welcher ihn des Sultans Tochter Todega (Selima, Melechsala) auf Grund eines Heiratsversprechens befreit habe. Die Flüchtlinge hätten sich nach Rom gewandt, wo Papst Gregor IX. dem Grafen die Erlaubniß gab, zu seiner ersten Gattin in Thüringen die Saracenin, nachdem sie getauft worden, als zweite Gattin zu nehmen. Viele Jahre hätten die Drei auf der Burg Gleichen in ungestörtem Frieden zusammengewohnt; nach ihrem Tode seien sie in einem gemeinsamen Grabe auf dem Petersberge bei Erfurt bestattet worden, wo ein Grabstein mit dem Bilde eines Mannes zwischen zwei Frauen noch jetzt Zeugniß von der Doppelehe ablege. Der Weg zur Burg führe noch immer den Namen Türkenweg, und oben sehe man das breite Ehebett der drei Gatten. — Die urkundlich nachweisbare Geschichte der Grafen von Gleichen bietet durchaus keinen Anhaltspunkt für die Entstehung und Ausbildung dieser Sage. Vielleicht knüpfte sie an ein den Gleichen benachbartes

Dynastengeschlecht, an die Schenken von Vargula an. Wie nämlich die Thuringia sacra (Francof. 1737, 124) berichtet, gerieth einer aus diesem Geschlechte um 1275 in die Gefangenschaft der Tataren und vermählte sich dort mit einer edlen Frau. Später kam er als Gesandter der Tataren zum Polenfürsten Leszek Czarny (1279—1288) und benutzte die günstige Gelegenheit zur Rückkehr in sein Vaterland. Seine Gemahlin, in der Grabschrift Cythavia russica genannt, starb 1286 und wurde im Kloster zu Reinhardsbrunn begraben. Da die Dynasten von Vargula mit den Gleichen in Verwandtschaftsverhältnissen standen, mag im Volksmunde die Kunde von einer fremdländischen Gattin auf das Geschlecht der Gleichen übertragen worden sein. Der inschriftslose Grabstein mit dem Bilde zweier Frauen in der Grabkapelle der Gleichen auf dem Petersberge gab dann den Anstoß zur Sage von der Doppelehe eines Gleichen. Als hierauf Philipp von Hessen in der That eine Doppelehe geschlossen hatte, spann sich im Interesse des Protestantismus die Erzählung weiter aus und galt zuletzt als geschichtliche Thatsache. Der Grabstein, welcher jetzt im Dome zu Erfurt sich findet, gehört, soweit sich aus der Steinmetzarbeit ein Schluß ziehen läßt (Abbildung bei Hefner-Alteneck, Trachten des christl. M.-A., Frankf. und Darmst. 1840—1854, Tafel 85), noch in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts und stellt wahrscheinlich den 1227 gestorbenen Lambrecht II. von Gleichen vor, welcher nach dem Tode seiner Gattin Agnes sich 1223 mit Sophie von Orlamünde vermählt hatte. Grabsteine mit dem Bilde zweier Frauen sind nicht ungewöhnlich; so befinden sich zu Erfurt selbst im Dome und dann in der Severi-Kirche Grabsteine, welche gleichfalls einen Mann mit zwei Frauen vorstellen, ebenso in der Mansfelder Kapelle zu Luxemburg u. s. w.; überall sind es nachweisbar die Bilder rechtmäßiger Frauen aus erster und zweiter Ehe. (Vgl. Placidus Muth, Disquisitio critica in comitem de Gleichen, cujus monum. est in ecclesia S. Petri Erfordiae, Erf. 1788; Hasemann in der Encykl. von Ersch und Gruber, Sect. 1, LXIX, 280 ff.; Trautmann in den Mitth. des Ver. f. Gesch. u. Alterth. von Erfurt, Heft 2, Erfurt 1866; Frhr. v. Tettau, ebd. Heft 3, 1867, 1 ff.; Werneburg, ebd. Heft 6, 1873, 59 ff.) [Streber.]

Glocken (signa, campanae, nolae) gehören zur Ausstattung des christlichen Kirchengebäudes und werden durch eine besondere Weihe in den Kreis der heiligen Geräthe aufgenommen. Während in den Zeiten der Verfolgung den Gläubigen Ort und Zeit der gottesdienstlichen Versammlung (convocatio) durch einen Diener (cursor, praeco, monitor) unter Leitung des Diacons bekannt gegeben wurde, konnte nach Constantins Uebertritt die Berufung durch weit hörbare Zeichen erfolgen. Im Oriente bediente man sich nach jüdischen und heidnischen Vorbildern der Posaune. Die Regel des hl. Pachomius (c. 1, n. 3 bei Holstenius, Codex Regul. I, 26) schreibt vor, daß die Mönche beim Posaunenschall ihre Zellen verlassen und zum gemeinschaftlichen Gebete kommen sollen. Auch Johannes Climacus spricht (Scala parad. 19) von dieser πνευματικὴ σάλπιγξ. Anderwärts gab man durch Schlagen auf Schallbretter die nothwendigen Zeichen. Andeutungen über diesen Gebrauch in Klöstern enthalten die Lebensgeschichten der Altväter (ed. Migne, PP. lat. LXXIII, 977. 1005. 1192; LXXIV, 170); ebenso werden in Städten die ἅγια ξύλα erwähnt. Als die Reliquien des persischen Martyrers Anastasius (gest. 627) nach Cäsarea gebracht wurden, zog das Volk in Procession ihnen entgegen und schlug, wie die Acten erzählen (Concil. Nicaen. II, Mansi XIII, 21), voll Jubel dabei die heiligen Hölzer. Auch bei späteren Schriftstellern, Theodor Studita, Nicephorus Blemmides u. A., werden diese Schallbretter erwähnt; mit Beginn der Neuzeit kamen sie in der orientalischen Kirche wieder in allgemeinen Gebrauch, nachdem die Türken die Glocken verboten hatten. Leo Allatius schreibt (De templis Graecorum recent., Colon. 1645, 4), daß man in der Kirche ein kleines Semanterium (χειροσήμαντρον) habe, welches aus einem Paar vier Finger breiter und zehn Fuß langer Hölzer bestehe; der Cleriker, welcher es in der linken Hand festhalte, schlage mit einem Hammer auf die Hölzer, und je nachdem er dieses näher oder ferner vom Haltepunkte thue, erziele er in einem gewissen Rhythmus höhere und tiefere Töne. Auf den Thürmen aber habe man große Semanterien, die an Ketten aufgehängt würden; sie seien dreißig Palmen lang und sechs Palmen breit. — Auch im Abendlande bediente man sich lange Zeit ähnlicher hölzerner Instrumente (Holztafeln) oder auch der Klappern, und zwar nicht bloß in klösterlichen Gemeinden, wo sie jetzt noch vielfach in Gebrauch sind, sondern auch in größeren Kirchen. Noch in Mitte des neunten Jahrhunderts schreibt Amalarius von Metz (De offic. 4, 21), die römische Kirche halte den Gebrauch solcher Holzinstrumente fest, non propter aeris penuriam, sed propter vetustatem; in der fränkischen Kirche aber gebrauche man sie nur mehr während der drei letzten Tage der Charwoche (vgl. Honor. August. Sacr. 10). Daneben kommen aber auch Schellen (tintinnabula) vor, welche schon den Assyriern bekannt waren, bei den Juden das Kleid des Hohenpriesters zierten (Haneberg, Die relig. Alterth. der Bibel, 2. Aufl., München 1869, 543 f.) und im classischen Alterthume sowohl für den häuslichen Gebrauch als für religiöse Zwecke dienten (Beispiele und Abbildungen bei Rich, Wörterb. der röm. Alterth.-Kunde, deutsche Ausg., Paris und Leipzig 1862, 629). Selbst in christlichen Katakombengräbern fand man neben der Leiche kleine Schellen aus Bronce oder Silber (Kraus, Roma sotter., 2. Aufl. 488). Gregor d. Gr. erzählt (Dial. 2, 1), daß der Mönch, welcher dem hl. Benedict Speise brachte, mit einem Glöckchen

seine Ankunft meldete. Indem solche Schellen vergrößert wurden, entstanden allmälig die eigentlichen Glocken. Anfänglich schmiedete man sie aus mehreren Metallplatten zusammen. Als die ältesten erhaltenen Exemplare dieser Art nennt man die St. Filans Bell im Edinburgher Museum, die Glocke von Orkney (Kraus, Realencykl. I, 622) und den sogenannten Saufang aus der Cäcilienkirche in Köln, jetzt im städtischen Museum. Letzterer besteht aus drei mit Kupfernägeln zusammengefügten Eisenplatten und soll schon 613 von Schweinen aus dem Peterspfuhle ausgewühlt worden sein. Eine kleine Blechglocke, welche der hl. Columban (gest. 615) gebraucht hatte, war lange Zeit in der Pfarrkirche von Bregenz und ist jetzt in der Domkirche von St. Gallen. In der Kirche zu Wilparting in Oberbayern wird noch heute am Feste des hl. Marinus (15. Nov.) während der Wandlung die in Form einer Haube gestaltete eiserne Glocke geläutet, mit welcher der Heilige (gemartert 657) die Gläubigen zum Gottesdienste rief. Alte eiserne Glocken in Form eines Beckens finden sich in den Kirchen zu Dreßling und zu Ascherìng bei Starnberg, eine eiserne Glocke von fast viereckiger Gestalt im Thurme von Ramsach bei Murnau. Ein Visitationsprotokoll des Freisinger Bischofs Erchambert (836—854) berichtet gleichfalls von einer eisernen Glocke, welche sich zu Bergkirchen (Perechirichum) an der Maisach vorfand (Meichelbeck, Hist. Frising. I, Aug. Vind. 1724, 1, 126). Neben den geschmiedeten Glocken (vasa productilia) werden endlich auch gegossene (vasa fusilia) erwähnt (Walafr. Strabo, De exord. rer. eccl. 5; Migne, PP. lat. CXIV, 924). Wie es scheint, wurden die ersten Versuche mit größeren Glocken in den iroschottischen Klöstern gemacht. Die Glockengießer verehren nämlich als ihren Patron den hl. Fortchern (Forkernus), den Sohn eines irischen Fürsten, welcher in der Mitte des 5. Jahrhunderts, zum Bischofe von Trim (Athtrumia) ausersehen, sich in die Einsamkeit flüchtete und in der Provinz Leinster ein Kloster baute (monasterium Roscurense, wahrscheinlich das spätere Kill-Fortchern). Sein Tod erfolgte nach 490 (Boll. Febr. III, 13 sq.). Diesem Heiligen wird der erste Glockenguß zugeschrieben. Gleichzeitig werden unter den britischen Mönchen, welche als Gehilfen des hl. Patricius in Irland thätig waren, drei Künstler, Essa, Bitnus und Tesach, als wohlbewandert in Anfertigung von Altargefäßen und Glocken genannt (Greith, Gesch. der altirischen Kirche, Freiburg 1867, 140). Der Mönch Daygäus (Mac Cayrill) aus dem Kloster Bangor, welcher 586 im höchsten Greisenalter starb, erlangte in seiner Jugend den Ruhm eines vorzüglichen Arbeiters in Eisen und Erz und soll allein 300 Glocken gefertigt haben (Boll. Aug. III, 657). Solche Glocken fanden zunächst in Klöstern Verwendung. Die Lebensgeschichte des hl. Columba von Hy (gest. 597) erwähnt, daß der Heilige um Mitternacht beim Tone der Glocke (sonante campana) sich in die Kirche begeben habe (Boll. Junii II, 188); das Brevier von Aberdeen enthält in dem Officium des hl. Ludgaidh (gest. 592) die Stelle: cum ferream campanam et quadratam suae ecclesiae pernecessariam fabricandam haberet (Greith a. a. O. 318); der Zeitgenosse beider, Gregor von Tours, erwähnt in seinen Schriften sehr oft das Glockenzeichen (signo commoto), welches in den fränkischen Klöstern zur Mette, zur Terz u. s. w. gegeben wurde. Daß bei Gregor unter signum wirklich eine Glocke zu verstehen sei, zeigt sein Bericht über ein Wunder in der Kirche des hl. Martinus (advenit ad funem illum, de quo signum commovetur, Mon. Germ. SS. rerum Meroving. I, 2, 601). In den Städten scheinen aber noch im Beginn des folgenden Jahrhunderts die Glocken etwas Seltenes gewesen zu sein. Als Chlotar 615 die Stadt Sens belagerte, ließ Bischof Lupus die Glocken der Stephanskirche läuten; die Belagerer aber erschraken so sehr über den ungewohnten Ton, daß sie die Flucht ergriffen (Boll. Sept. I, 258). In der Folgezeit werden auch in Italien Glocken erwähnt; so baute Papst Stephan III. bei der Basilika des hl. Petrus einen Thurm, den er mit drei Glocken versah (Ducange s. v. Campana). Zur Zeit Karls d. Gr. endlich war im Abendlande der Gebrauch der Glocken allgemein. Ein Capitulare von 801 (Mon. Germ. LL. I, 87) verordnete: Ut omnes sacerdotes horis competentibus diei et noctis sonent ecclesiarum suarum signa et sacra tunc celebrent officia. Als berühmter Glockengießer dieser Zeit wird der Mönch Tancho aus St. Gallen genannt, welcher für das Aachener Münster eine vorzügliche Glocke fertigte (cum campanam optimam conflaret, M. G. SS. II, 744). Die griechische Kirche erhielt ihre ersten Glocken im J. 865, als der venetianische Doge Orso I. dem Kaiser Michael III. zwölf große Bronceglocken zum Geschenke machte (Baron. ad a. 865, n. 101). Es wurde für sie ein eigener Thurm an der Sophienkirche errichtet.

Neben dem allgemeinen Namen Signum, welcher jetzt noch im römischen Pontificale die Glocke bezeichnet (vgl. die Titelüberschrift: benedictio signi vel campanae), gab man den Glocken die Namen Campanae und Nolae. Mittelalterliche Schriftsteller bemühten sich, die Namen geographisch zu erklären, und Walafried Strabo (De exord. rer. eccl. 5) meinte, die großen Signa nenne man Campanae nach der Provinz Campanien, die kleinen aber oder die Schellen trügen den Namen Nolae, weil sie zu Nola, der Hauptstadt Campaniens, erfunden worden seien. Nach dieser von späteren Schriftstellern, z. B. von Honorius von Autun (Gemma animae 1, 142) wiederholten Etymologie tauchte dann im 15. Jahrhundert die Behauptung auf, der hl. Paulinus von Nola habe schon im Beginn des 5. Jahrhunderts Glocken gefertigt, welche nach ihrem Ursprungsorte Nolae genannt worden seien. Diese Behauptung findet aber durchaus

keinen Anhaltspunkt in den Schriften des Heiligen, obwohl er alle für seine Kirchenbauten nöthigen Metallarbeiten bis ins Kleinste beschreibt (vgl. Buse, Paulinus von Nola, Regensb. 1856, II, 99 ff.); sie widerstreitet auch der Etymologie. Abgesehen von der Quantität der Stammsilbe (die Stadt: Nōla, die Glocke: nŏla), hätte sich, falls der Ursprungsort den Namen gegeben hätte, die Form nolana (sc. vasa) bilden müssen. Zur Erklärung des Wortes kann man weit eher auf das keltische noll, nell = tönen (englisch knoll = läuten) verweisen. Die Singularform Campana bildete sich aus dem Plural campana (sc. signa oder vasa) und bedeutet vielleicht nach der Art des Glockengusses signa in campo fusa, was nach mittelalterlichem Brauche kurzweg in signa campana verkürzt wurde. Das deutsche Wort Glocke ist dem altirischen clog (das irische g ist so hart, daß es wahrscheinlich wie k ausgesprochen wurde) entlehnt, und bedeutet ein Ding, womit man ein klopfendes Geräusch erzielen kann. Mit der Sache kam das Wort durch die Mönche zu anderen Völkern (angelsächsisch clucge oder clugge, mittelengl. clokke, modern clokk; altfranz. cloque, modern cloche; dänisch klokke; schwedisch klocka; althochd. clocca; vgl. Skeat, Concise Etymological Dictionary, 3. ed. Oxford 1887). Nach der glockenförmigen Gestalt bezeichnete man mit demselben Worte auch ein Kleidungsstück, einen kurzen runden Mantel (Reitermantel, englisch cloak). So sendet der Abt Gutberct von Weremouth dem hl. Lullus durch einen besondern Boten zugleich mit einem weißen und einem farbigen Pallium vom feinsten Stoffe auch eine cloca (Mon. Mogunt., ed. Jaffé, Berol. 1866, 301). Bei späteren Schriftstellern wird jedoch die latinisirte Form glogga, cloca, cloqua nach der ursprünglichen Bedeutung meist für eine Metallglocke gebraucht (omnes gloggas moveri imperavit, Eigil in Vita Sturmii, M. G. SS. II, 377; glockae quatuor, unum tintinnabulum, Antiq. Fuld. l. 1, trad. 46; Dic gloquam turris, scalam testamque limacis, Anonym. Thuanus bei Ducange, s. v. cloca).

Das Metall, aus welchem die Glocken gegossen werden, die sogenannte Glockenspeise, ist eine Mischung von 77—80 % Kupfer und 20—23 % Zinn. Theophilus, ein deutscher Mönch des 11. Jahrhunderts, räth in der Schrift Diversarum artium schedula 3, 85—86 (ed. Hendrie, Lond. 1847, 354), wo er weitläufig vom Glockengusse handelt, 80 % Kupfer und 20 % Zinn zu nehmen; für die Schellen aber sollen 16 % Zinn ausreichen; es ist dieses fast das nämliche Verhältniß wie bei den schon 3000 Jahre alten Schellen aus Ninive im britischen Museum, welche 85 % Kupfer und 15 % Zinn haben (Layard, Discoveries in Nineveh and Babylon, Appendix III, ed. 1853, 67). In neuerer Zeit fing man auch an, aus Gußstahl Glocken zu fertigen. Für die Erzeugung des Schalles ist die Gestalt der Glocke und das richtige Verhältniß zwischen Höhe, Umfang und Wanddicke (Glockenprofil) von größter Wichtigkeit. Schon im 13. Jahrhundert galt die Regel, daß eine gute Glocke drei Töne haben müsse: unten am Schlagringe den Hauptton und in der Mitte und an der Haube je einen Nebenton (Vincentius Bellovac., Speculum natur. 4, 14); und im 17. Jahrhundert schrieb der berühmte Glockengießer F. Hemony an P. Kircher: „Eine gute Glocke muß so proportionirt sein, daß aus ihr drei Octaven, zwei Quinten und eine Terz hervorgelockt werden können." Der Hauptton liegt unten im Schlagringe, die Terz findet sich etwas höher zwischen Schlagring und Mitte, die reine Quint im doppelten Abstande höher, die Oberoctave nahe an der Haube und die Unteroctave des HTauptons am äußersten Rande der Glocke. Das richtige Profil, welches nicht so fast berechnet, als durch Erfahrungen erprobt werden muß, wird in berühmten Gießereien als Familiengeheimniß bewahrt. (Ueber die Zusammenstellung verschiedener Glocken in einem Thurme, wobei man im Allgemeinen dem sogen. melodischen Geläute den Vorzug vor dem harmonischen gibt, vgl. Stein, Fingerzeige für Anschaffung neuer Glocken, im Kölner Pastoralblatt 1867, 9 ff. 17 ff.)

Die Einführung der Glocken gab der kirchlichen Architektur eine besondere Fortbildung. Anfänglich errichtete man wohl nur ein kleines Gerüst neben der Kirche oder über dem Dache, oder man erhöhte eine Mauer, in deren Bogen die Glocken Aufnahme fanden, wie jetzt noch in Spanien. In Italien baute man hohe Thürme frei neben die Kirche; der romanische und gotische Baustil zog aber den Thurm in organische Verbindung mit dem Kirchengebäude, und bald wetteiferten Klöster und Städte in Zahl und Großartigkeit der Thürme, wie in Menge und Schwere der Glocken. Schon eine in Mitte des 11. Jahrhunderts für den Hildesheimer Dom beschaffte Glocke Cantabona soll 100 Centner gewogen haben. Der Dom von Olmütz trägt eine Glocke von 344 Centnern, welche bis in die Neuzeit die größte Deutschlands war; nahe kommen ihr die Glocken im Stephansdome zu Wien (1771) und in St. Peter zu Rom (1775) mit 314 Centnern, der Marienkirche zu Rouen (1501) mit 308; in Sens und Mailand wiegen die ersten Glocken 290 Centner; der Erfurter Dom besitzt in der Maria Gloriosa (1497) eine Glocke von 266 Centnern. Im Dom zu Köln hat die Preciosa (1448) 216 Centner. Die größte Glocke Deutschlands, welche jedoch noch nicht in Gebrauch genommen werden konnte, ist die 1876 abgelieferte sogen. Kaiserglocke im Kölner Dom; sie wiegt 524 Centner. Die zahlreichsten und größten Glocken besitzt Rußland. Der sogen. Glockenkaiser in Moskau wiegt 3800 Centner. In China, wo die Glocken schon 2000 Jahre bekannt sein sollen, finden sich zu Peking und Nanking Glocken von 600 und 400 Centnern. (Vgl. die Zusammenstellung bei Böckeler, Bei-

träge zur Glockenkunde, Aachen 1882, 144 ff.) — Rücksichtlich der Zahl der Glocken schreibt der hl. Karl Borromäus (Acta eccl. Mediol. l. 4 de campanis) vor, daß Cathedralkirchen mindestens 5—7, Pfarrkirchen 2—3 Glocken haben sollen, um die gottesdienstlichen Verrichtungen je nach ihrem Charakter gebührend anzuzeigen. Auch Klosterkirchen dürfen Glocken haben (c. 16, X 5, 31; c. 10, X 5, 33), die Mendicantenklöster aber nach gemeinem Rechte nur Eine (Extr. comm. c. un. 1, 5); in Privatoratorien sind sie untersagt (c. 10, X 5, 33).

Den Zweck der Kirchenglocken faßt die Glosse zu c. un. Extr. comm. 1, 5 in die Worte zusammen:

Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum,
Defunctos ploro, nimbum fugo, festa decoro.

Aehnliche Gedanken drücken andere Verse aus, die bisweilen als Inschriften auf die Glocken selbst gesetzt sind:

Funera plango, fulmina frango, sabbata pango,
Excito lentos, dissipo ventos, paco cruentos.

Convoco, signo, noto, compello, concino, ploro,
Arma, dies, horas, fulgura, festa, rogos.

Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango.

Consolor viva, fleo mortua, pello nociva.

Dum trahor, audite! Voco vos ad sacra, venite!

Die Glocken verkünden den Beginn eines Kirchenfestes, sie rufen zum öffentlichen Gottesdienste (Sonntagsglocke, dominica, Horaglocke, Prim, Terz, Vesperglocke); sie geben das Zeichen, wenn das Opfer in der Wandlung den Höhepunkt erreicht hat (Wandlungsglocke); sie begleiten mit ihren feierlichen Tönen das Absingen des ambrosianischen Lobgesanges, die Processionen und Wallfahrtszüge; sie mahnen die Gläubigen am Morgen, Mittag und Abend zu stillem Gebete (Salve- und Angelus-Glocke); sie läuten am Donnerstag die Todesangst und am Freitag die Todesstunde des Herrn ein (Angstläuten, Scheideglocke); sie tönen schon seit den Zeiten Beda's des Ehrwürdigen als Sterbe- und Todtenglocke, wenn ein Glied der christlichen Gemeinde dahinscheidet und unter kirchlichen Gebeten der Erde übergeben wird. So wirken die Glocken als Boten eines höhern Reiches und rufen in den wichtigsten Momenten des Tages und des Lebens den Gläubigen die einladende Mahnung zu, über dem irdischen das himmlische Leben nicht zu vergessen. Kraft des Gebetes und der Weihe der Kirche Jesu Christi wohnt endlich den Glocken auch eine besondere Kraft inne, welche viele Glockeninschriften kurz mit den Worten ausdrücken: pello nociva, oder ausführlicher: fugo daemonia, fulgura frango. Schon Durandus sagt (Ration. divin. off. 1, 4, 14): Campanae pulsantur, ut daemones timentes fugiant. Timent enim auditis tubis ecclesiae militantis, sicut aliquis tyrannus timet audiens in terra sua tubas alicujus potentis regis inimici sui. Mit dieser Macht von Oben, welche den Glocken in der Weihe objectiv zu Theil wurde, muß sich aber auch das Gebet der Gläubigen verbinden, damit diese Macht sich manifestire; darum sagt Durandus (1, 4, 15) vom sogen. Wetterläuten, es geschehe, ut daemones territi fugiant et a tempestatis concitatione quiescant, et ut ad campanae pulsationem fideles admoneantur et provocentur pro instanti periculo orationi insistere (vgl. Bened. XIV. Instit. 47, 4, n. 29 sq.). Gegen mannigfache Anklagen der Protestanten, als ob durch den Gebrauch der Glocken abergläubische Zwecke verfolgt würden, spricht sich treffend die Kölner Provinzialsynode von 1536 aus: Benedicuntur campanae, ut sint tubae ecclesiae militantis, quibus vocetur populus ad conveniendum in templum et ad audiendum verbum Dei, clerus vero ad annuntiandum mane misericordiam Dei et veritatem ejus per noctem; ut per illarum sonitum fideles invitentur ad preces, et ut crescat in his devotio fidei; quamvis etiam patres alio respexerint, videlicet ut daemones tinnitu campanarum Christianos ad preces concitantium terreantur, quin potius precibus ipsis territi abscedant, illisque submotis fruges, mentes et corpora credentium serventur; ut procul pellantur hostiles exercitus et omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procellae turbinum, impetus tempestatum et fulgurum temperentur etc. Breviter ut audientes confugiant ad sanctae matris ecclesiae gremium et ante sanctae crucis vexillum etc. (Harduin, Conc. IX, 2016). — Als Symbol der Trauer über das Leiden und den Tod des Herrn schweigen die Glocken von der Messe des Gründonnerstages bis zur Auferstehungsfeier des Charsamstages. Wie oben bemerkt, kennt schon in Mitte des 9. Jahrhunderts Amalarius von Metz diese Sitte in der fränkischen Kirche. Die Wiederaufnahme des Geläutes am Charsamstag darf in einer Kirche erst dann erfolgen, wenn die Cathedrale oder die Mutterkirche hierzu das Zeichen gegeben hat (Constit. Leonis X. Dum intra bei Ferraris, Prompta bibliotheca s. v. Campana, n. 11 sq.). Zur Zeit eines Interdictes unterbleibt gleichfalls das Glockengeläute; doch sind dabei die höchsten Feste ausgenommen, auch manchen Ordensgenossenschaften besondere Privilegien zugestanden (vgl. Ferraris l. c. n. 22—25).

Nach fränkischen Sacramentarien, nach dem Pontificalbuch des Bischofs Egbert von York und nach dem römischen Ordo werden die Glocken durch eine eigene Feierlichkeit zum kirchlichen Gebrauche geweiht. Nachdem Papst Johann XIII. die große Glocke der Laterankirche 968 in Gegenwart mehrerer Cardinäle geweiht und ihr den Namen Johannes beigelegt hatte (Baron. ad a.

968, n. 93), wurde es auch Sitte, bei der Weihe den Glocken besondere Namen zu geben (Beispiele bei Martène, De ant. eccl. rit. 2, 21 und Ducange s. v. Campana). Die feierliche Glockenweihe (benedictio, nicht etwa trotz der dabei vorkommenden Salbung consecratio) ist nach dem römischen Pontificale ein Vorrecht des Bischofs und kann nur mit päpstlichem Indulte einem Priester übertragen werden (Congreg. Rit. in Major. 19. Apr. 1687). Ein solches Privileg besitzen die Aebte und Prälaten, welchen der Gebrauch der Pontificalien zusteht, für die Glocken ihrer eigenen Kirchen (In Patavina 5. Apr. 1620). Der Bischof im Pontificalkleide von weißer Farbe betet mit den ihn umgebenden Priestern als Vorbereitung zur Weihe sieben Psalmen, deren Inhalt ein bußfertiges Flehen um göttliche Hilfe ist. Hierauf mischt er Salz mit Wasser und wäscht die Glocke von innen und außen. Wegen dieser Abwaschung (βαπτίζειν) nennt man gewöhnlich die ganze Handlung Glockentaufe; doch hat die Kirche diese Bezeichnung nie acceptirt, sondern bloß geduldet (Bened. XIV. Instit. 47, n. 33). Nachdem hierauf sechs zum Lobe Gottes auffordernde Psalmen im Chore gebetet worden sind, schreitet der Bischof zur Salbung der Glocke. Er zeichnet mit Krankenöl ein Kreuz auf die Außenseite und betet, daß die Glocke vom heiligen Geiste geheiligt als Gottes Stimme die Frömmigkeit in den Herzen erwecke und alles Schädliche, Sturm und Ungewitter von den Fluren ferne halte. Hierauf wird der 28. Psalm gesungen, in welchem der Prophet die Macht der göttlichen Stimme schildert, und nun zeichnet der Bischof das Kreuz siebenmal mit Krankenöl auf die Außenseite und viermal mit Chrisam auf die Innenseite und legt dabei der Glocke zugleich den Namen eines Heiligen bei, unter dessen Schutz sie künftig stehen solle. Die Person, welche bei dieser Gelegenheit den Namen der Glocke dem Bischof mittheilt, heißt im Volksmunde der Glockenpathe. „Die siebenmalige Salbung von außen deutet auf die Heilung mannigfacher Uebel durch die siebenfache Macht der Gnade des heiligen Geistes, die vierfache Salbung im Innern auf die positive Wirkung desselben heiligen Geistes, in den Seelen die Liebe zum göttlichen Worte, wie es in den Evangelien verkündet wird, zu erwecken" (Amberger). — Als Vollendung der Weihe wird endlich ein Kohlenbecken mit Thymian, Weihrauch und Myrrhe bestreut und unter die Glocke gestellt, so daß ihr Inneres sich mit Wohlgeruch erfüllt; nachdem dann das Evangelium von der zu Jesu Füßen sitzenden Maria gesungen worden ist, bildet eine nochmalige Segnung mit Weihwasser den Schluß. — Wenn Priester zur Vornahme dieser Glockenweihe vom Papste speciell bevollmächtigt werden, so haben sie sich genau an die Form des römischen Pontificale zu halten und ein vom Bischof zu diesem Zwecke geweihtes Wasser in Anwendung zu bringen. In manchen Diöcesen (z. B. Breslau) kann auch der Bischof kraft besonderer Quinquennal-Facultäten einen Priester delegiren und darf im Nothfalle gestatten, daß dieser Priester das nöthige Weihwasser selbst zubereite (vgl. Lämmer, Instit. des kath. K.-Rechts, Freiburg 1886, 489). Daß auch Glocken aus Gußstahl in dieser feierlichen Weise zu benediciren seien, erklärte die Congregation der Riten unter dem 6. Februar 1858 (Acta S. Sedis III, 602). Sollte die Glocke bereits in den Thurm aufgezogen sein, so daß die feierliche Benediction nicht mehr entsprechend vorgenommen werden kann, so müßte eine einfache Benediction mittels Weihwasser und Kreuzzeichen an ihre Stelle treten.

Durch die Benediction erhalten die Glocken die Qualität einer wirkichen Heiligung und werden res sacrae, bestimmt zum gottesdienstlichen Gebrauche. Die Eigenthumsfrage wird hiermit nicht berührt. Während nach dem alten Rechte eine geweihte Glocke als res extra commercium zu betrachten war, kann nach heutigem Rechte eine Civilgemeinde oder eine Privatperson recht wohl Eigenthümerin einer Kirchenglocke sein. Getrennt aber vom Eigenthumsrecht ist das Benutzungsrecht an einer Glocke. Für dieses ist als Grundsatz auszusprechen, daß der geistlichen Obrigkeit allein das Recht zustehe, Bestimmungen über den Gebrauch der zum göttlichen Dienste geweihten Glocken zu treffen. Sollten solche Glocken zu profanen Zwecken benutzt werden, so ist hierfür vom Bischof entweder generell oder bei besonderen Anlässen die Erlaubniß zu erholen. Auf Gewohnheitsrecht beruht das Sturmläuten bei besonderen Unglücksfällen (Feuersbrunst und Hochwasser); ebenso an manchen Orten das Geläute bei bürgerlichen Festen, die ursprünglich mit einer religiösen Festlichkeit in Verbindung standen, wie die Feste mancher Gilden oder der Beginn von Jahrmärkten. Gemeinrechtlich ist der Gebrauch der Glocken verboten bei allen causae sanguinis (Krieg, Aufruhr); bei der Hinrichtung von Verbrechern sollte nicht einmal die auf dem Stadtthurme befindliche Glocke, falls sie benedicirt ist, geläutet werden, doch hat sich auch hier die Gewohnheit gebildet, daß die Gläubigen durch den Ton eines kleinen, des sogen. Armensünderglöckchens zum Gebete für den Verurtheilten aufgefordert werden. (Vgl. Acta eccl. Mediol. l. 4 de campanis; Congr. Episc. et Regul. 31. Jan. 1559; 8. Jun. 1592 bei Ferraris, Prompta bibl. s. v. Campana n. 2. 27. 28.) Sollte von irgend einer Seite ein Recht zur Benutzung für profane Zwecke in Anspruch genommen werden, so muß dieses Recht als ein besonders erworbenes Recht oder als ein bei der Stiftung von kirchlicher Seite ausdrücklich angenommener Vorbehalt stricte erwiesen werden. In diesem Sinne entschied in Oesterreich der oberste Gerichtshof am 27. April 1873, daß eine Gemeinde, welche eine Glocke für kirchliche Zwecke widmete, auch dann, wenn sie das Eigenthumsrecht daran sich vorbehalten habe, doch ihr Verfügungsrecht einer Beschränkung unterwarf, da ein zu Kirchenzwecken gewidmeter Gegenstand

nur der Verfügung derjenigen Personen unterstehe, welche die Kirchenangelegenheiten zu besorgen haben (vgl. Archiv f. K.-R. XXXII, 445). Auch das französische Recht (Organ. Art. zum Concordat von 1801, Art. 48) überläßt dem Bischof allein die Bestimmung über das Geläute für den kirchlichen Dienst und fordert für andere Zwecke nur nebenbei die Erlaubniß der Localpolizei. Für die preußischen Länder des linken Rheinufers dagegen bestimmte das Gesetz vom 14. März 1880, § 4, daß den bürgerlichen Gemeindebehörden die Benutzung der Kirchenglocken bei Unglücksfällen, sowie bei feierlichen und festlichen Gelegenheiten zustehe, und daß der Oberpräsident diejenigen feierlichen und festlichen Gelegenheiten nichtkirchlichen Charakters festzusetzen habe, bei welchen die Glocken benutzt werden dürfen (vgl. die Vollzugsverordnung des Präsidenten der Rheinprovinz vom Juli 1881 im Archiv f. K.-R. XLVI, 300 ff.). — Wenn nun auch die Kirche den Gebrauch der geweihten Glocken (praesertim si communitatis expensis constructae fuerint, Ferraris l. c. n. 27) zu profanen Zwecken bereitwillig gestattet, so kann sie doch nicht zugeben, daß dieselben zum Dienste eines andern Cultus, überhaupt zu irgend einer religiösen Feier gebraucht werden, bei welcher sich die Kirche mit ihren Gebeten und Segnungen nicht betheiligen kann. Eine Ausnahme machen natürlich diejenigen Kirchen, bei welchen ein Simultanverhältniß seit langem zu Recht besteht. Sollte aber durch die Staatsgewalt ein Simultangebrauch der Glocken namentlich beim Begräbniß von Akatholiken erst neu gebildet werden, wie es in Bayern die zweite Verfassungsbeilage von 1818, § 103, für alle katholischen Pfarrkirchen, sobald sie von der Kirchhofmauer umgeben sind, bestimmt, so muß die Kirche ihr Recht auf den ausschließlichen Gebrauch ihrer Glocken durch Proteste in jedem einzelnen Acte wahren. Für Frankreich und Elsaß-Lothringen sind die Bestimmungen des canonischen Rechts in dieser Beziehung anerkannt durch das Gutachten des Staatsrathes vom 17. Juni 1840, wonach das Glockengeläute beim Begräbniß von Akatholiken oder vom kirchlichen Begräbnisse ausgeschlossenen Katholiken nicht verlangt werden kann (Archiv f. K.-R. VIII, 39). Die äußerste Grenze der Nachgiebigkeit betrat das Freiburger Ordinariat mit der Erklärung vom 27. Juni 1861, daß die Glocken beim Begräbnisse von Protestanten gebraucht werden dürfen, falls solches bittweise, nicht aber als Recht verlangt werde (Archiv a. a. O. 35).

Die Beschaffung der Glocken und der Unterhalt des Glockenstuhles liegt demjenigen ob, welcher die Baupflicht an der Kirche, insbesondere am Thurme hat, denn die Glocken gelten als Pertinenzen des Thurmes (Preuß. Landrecht I, Tit. 3, § 80 und Erkenntnisse des Obertribunals vom 12. März 1858, 5. Febr. 1861, 8. Nov. 1864; Code Nap. und das gleichlautende Bad. Landr. Art. 524, Abs. 2, 525. 553; Urtheil des obersten Gerichtshofes in Bayern vom 26. Jan. 1872). Es treten also hier die Regeln der primären und subsidiären Baupflicht ein, so daß also der Kirchenpatron, die Kirchenfabrik, die Decimatoren u. s. f. je nach dem Particularrechte aufzukommen haben. So tritt nach dem Erkenntnisse des Obertribunals vom 5. Febr. 1861 in Preußen die Baupflicht des Patrons und des Decimators ein; in Bayern ist auf Grund des oben citirten Urtheils des obersten Gerichtshofes der Fiscus an Kirchen, wo er die Baulast trägt, subsidiär verpflichtet, sobald die Kirchenstiftung unvermögend ist. Im Gebiete von Würzburg und Eichstätt haben nach Observanz die Parochianen die Glocken zu beschaffen, ähnlich in Baden nach Edict vom 26. April 1808, § 12 u. 13 (vgl. Permaneder, Kirchl. Baulast, 2. Aufl. München 1856, 175 f.; Silbernagl, Verf. und Verw. sämmtlicher Relig.-Genoss. in Bayern, 2. Aufl. Regensb. 1883, 414). (Ueber die Geschichte der Glocken vgl. H. Otte, Glockenkunde, 2. Aufl. Leipzig 1884, mit der daselbst verzeichneten Literatur.) [Streber.]

Glöckner (Campanarius) nennt man den Kirchendiener, der die Glocken eines Gotteshauses läutet. In der Regel sind die Meßner oder Küster zugleich Glöckner. Im Mittelalter hatten dieses Geschäft (wenigstens an vielen Orten) Priester oder andere Cleriker zu besorgen (Amalar., De eccl. off. 3, 1; Capit. Carol. M. in M. G. LL. I, 87). Es scheint sich hiervon die nicht viel über 600 Jahre alte Sitte herzuleiten, zu dem Weihecandidaten bei der Ertheilung des Ostiariates zu sagen: Ostiarium oportet percutere . . . campanam, und ihn hierauf einige Züge läuten zu lassen. [F. X. Schmid.]

Gloria, 1. der hymnus angelicus in der heiligen Messe, s. d. Art. Doxologie II. 2. In der mozarabischen Liturgie die achte unter den neun Partikeln, in welche die heilige Hostie bei der Meßfeier gebrochen wird (Migne, PP. lat. LXXXV, 118). 3. Titel und Anrede für hohe Personen (Gregor. M. Epist. 1, 48; 4, 4; 8, 19; 10, 37; Ducange s. v.). 4. Der Pomp beim Empfange von Kirchenfürsten (Lib. pontif. in Joan. I, Migne l. c. CXXVIII, 515). [Streber.]

Glorie, s. Seligkeit.

Glorienschein, s. Heiligenschein.

Glossen, biblische, nennt man zunächst kleine, in den Bibeltext eingestreute Bemerkungen, bei denen man wohl annehmen darf, daß sie von früheren Lesern zur Erklärung an den Rand geschrieben und von späteren Abschreibern in den Text aufgenommen worden sind. Ein solcher Vorgang läßt sich bei den meisten älteren, durch Handschriften erhaltenen Werken nachweisen; daß derselbe auch bei dem Text und den Uebersetzungen der heiligen Schrift stattgefunden, beklagen schon die Kirchenväter, so Dionys von Corinth (Eus. Hist. eccles. 4, 23, 12) und der hl. Hieronymus (Ep. 106 ad Sun. et Fret. 46). Der heutige Text der Septuaginta und der Vul-

gata zeigt von diesem Verfahren sehr deutliche Spuren (s. Kaulen, Einl. in die heilige Schrift § 120. 153), und auch bei den Urtexten kann eine gesunde Kritik nicht umhin, das Vorhandensein solcher Glossen anzunehmen. (Vgl. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch, Freib. 1841, 162 ff.; Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb., 4. Aufl., Regensb. 1876, 200 ff.) — In anderm Sinne bilden die biblischen Glossen eine Art von Auslegung der heiligen Schrift (s. d. Art. Exegese), und zwar diejenige, welche sich bloß mit der Erklärung einzelner dunkler Wörter befaßt und sich nicht auf die Erklärung der Sachen erstreckt, es sei denn, daß das Wort nicht ohne die Erklärung der Sache klar gemacht werden kann. Das griechische γλῶσσα, woher es genommen, bedeutet zwar die Sprache, allein die griechischen Grammatiker, welche die griechischen Schriftsteller erklärten, verstanden unter γλῶσσα insbesondere ein dunkles Wort des Textes, welches einer Erklärung bedurfte (Aristot., Poet. 21; Dionys. Hal., De comp. verb.), und die Bemerkung, wodurch sie es erklärten, nannten sie γλώσσημα. Bald aber wurde umgekehrt γλώσσημα gebraucht für das dunkle Wort des Textes und γλῶσσα für die Erklärung desselben. So sagt Quintilian (Instit. orat. 1, 1): Protinus enim potest (puer) interpretationem linguae secretioris, quas Graeci γλώσσας vocant, ediscere; und (ib. 8): Circa glossemata etiam, id est, voces minus usitatas, non ultima ejus professionis diligentia est. Der Gegenstand der Glossen waren bei den griechischen Grammatikern nur die nicht Allen bekannten Wörter, nämlich: 1. die aus einer fremden Sprache stammenden; 2. die provinziellen oder einem der verschiedenen Dialekte der griechischen Sprache angehörigen; 3. die veralteten; 4. die Kunstwörter und 5. diejenigen, welche an einer bestimmten Stelle eine nicht leicht erkennbare Bedeutung oder eine ungewöhnliche grammatische Form hatten. Solche Glossen wurden bald an den Rand der betreffenden Schrift, bald abgesondert in ein besonderes Buch geschrieben. Diese Bücher hießen Glossarien, weil sie nur Glossen enthielten, und die Verfasser oder Sammler der Glossen nannte man Glossatoren. Die Glossarien unterscheiden sich also von den Lexicis dadurch, daß sie nicht, wie diese, alle Wörter der Sprache und alle deren Bedeutungen enthalten, sondern nur die dunklen, und zwar in concreter Form, nebst deren Erklärung.

Als Glossen zum hebräischen Texte des A. T. können fast alle rabbinischen Commentare angesehen werden, weil sie großentheils nur in Worterklärungen bestehen; ebenso ein Theil der Masora (s. d. Art.). Aus der spanisch-arabischen Literatur haben die beiden Derenbourg eine Schrift des Abulwalid Merwan Ibn Djenah veröffentlicht, welche den Titel Kitab al Mustalhik führt und hierher gehört (Opuscules et Traités d'Abou'l-walid etc., Paris 1880).

Zu den griechischen Bibeltexten (Uebersetzungen und Originalien) gibt es keine besonderen Glossensammlungen; wohl aber sind diese Texte neben der übrigen griechischen Literatur in einer Anzahl von Glossarien berücksichtigt, welche den gesammten griechischen Sprachschatz behandeln. Hierzu gehört auch das Lexikon des alexandrinischen Grammatikers Hesychius (s. d. Art.), mögen die darin enthaltenen Glossen zu biblischen Ausdrücken ursprünglich oder eingeschoben sein. Näher hierher zu rechnen ist die Λέξεων συναγωγή des bekannten Patriarchen Photius (s. d. Art.), dann das Etymologicum magnum eines unbekannten Verfassers aus dem 11. oder 12. Jahrhundert, zuerst von Masurus zu Venedig 1499, am besten von Sturz zu Leipzig 1818, dann zu Oxford 1848 herausgegeben; ferner die Συναγωγή λέξεων des byzantinischen Schriftstellers Zonaras (s. d. Art.), weiter das Lexikon des oft genannten Suidas (s. d. Art.), und zuletzt das Wörterbuch des Benedictiners Varinus Phavorinus (gest. 1537), eines Lateiners aus Camerino in Umbrien, aber Schülers des Griechen Joh. Lascaris, welches zuerst unter dem Titel: Lexicon graecum zu Rom 1523, fol., dann unter dem Titel: Dictionarium Varini Phavorini etc. zu Basel 1538, fol., und zuletzt zu Venedig 1712. 1801 erschienen ist. Die Glossen, welche in den Werken des Hesychius, Suidas, Phavorinus und im Etymologicum magnum die heilige Schrift betreffen, hat G. Chr. G. Ernesti, wenigstens zum größten Theil, ausgezogen und herausgegeben unter dem Titel: Glossae sacrae Hesychii etc., Lipsiae 1785 und 1786 in 8°. (Vgl. J. A. Ernesti, De indole et usu Glossariorum graec., der Alberti'schen Ausgabe des Hesychius vorgedruckt; S. F. N. Mori Super Hermeneutica N. T. acroases academicae, ed. Eichstaedt, I, Lips. 1797, 115 sq.; Rosenmüller, Hist. interpret. s. script., Lips. 1795 etc., IV, 356 sq.)

Zur Vulgata gibt es zwei berühmt gewordene Glossen von Walafried Strabo und Anselm von Laon. Walafried Strabo (s. d. Art.), gest. 849 als Abt von Reichenau, verfaßte, im Lateinischen wohl erfahren und auch des Griechischen kundig, eine Glosse zur Vulgata Alten und Neuen Testaments, welche nachher von ihrem allgemein herrschenden Gebrauche die Glossa ordinaria genannt wurde. Er schöpfte seine Erklärungen größtentheils aus den Kirchenvätern und anderen im kirchlichen Glauben bewährten Schriftstellern, besonders aus Origenes, Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregorius Magnus, Isidorus Hispalensis, Beda Venerabilis, Alcuin, Rabanus Maurus, Haymo von Halberstadt, führte sie namentlich an, verarbeitete ihre Erklärungen selbständig zu einer fortlaufenden Erklärung der heiligen Schrift und fügte aus Eigenem, besonders im N. Test., sehr viel hinzu. Sein Hauptzweck war das theologische Moment oder die Erklärung der Offenbarung nach dem Zusammenhange zwischen dem Alten und dem Neuen Testament und nach der Lehre der Kirche, ohne daß er jedoch das historische, das geographische und

das sachliche Moment vernachlässigt hätte. Er stellt zuerst immer den buchstäblichen Sinn (historice) dar, dann gewöhnlich den mystischen (allegorice oder mystice) und zuletzt hie und da auch den moralischen (moraliter). Seine Arbeit ist also keine Glosse im strengen Sinne des Wortes, trägt aber durchgängig diesen Namen. Die Kürze und Deutlichkeit seiner Darstellung, das Ansehen seiner Gewährsmänner, sein tieferes Eingehen in den Sinn der geoffenbarten Wahrheiten, gelegentlich mit Erörterung speculativer Fragen in Betreff derselben, und sein Einklang mit der Lehre der Kirche verschaffte seiner Glosse ein solches Vertrauen und Ansehen, daß die bedeutendsten Theologen, wie Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, sich auf dieselbe als auf eine Auctorität beriefen, und daß man sie die Zunge der Schrift (linguam scripturae) nannte. Sie war deßhalb vom 9. Jahrhundert an bis zum 16. herab, also gegen 700 Jahre, für die Theologen der gewöhnliche und fast ausschließliche Commentar zur heiligen Schrift. Auch durch die gleichfalls ausgezeichnete Postilla des Nicolaus de Lyra (gest. 1340) und die Additiones des Paulus Burgensis zu dieser ward sie nicht verdrängt; vielmehr wurden beide letzteren gewöhnlich noch zu ihr, und zwar nach ihr unter dem Bibeltext angefügt. — Da jedoch in ihr die eigentliche Worterklärung des Textes zu wenig berücksichtigt war, so ersetzte im 12. Jahrhundert Anselmus (s. d. Art.), Scholasticus und Decan der Kirche zu Laon (gest. 1117), der des Hebräischen und Griechischen kundig war, diesen Mangel dadurch, daß er zu den dunklen Wörtern der Vulgata andere deutlichere oder ganz kurze erklärende Bemerkungen schrieb, und zwar unmittelbar über die betreffenden Wörter zwischen die Linien des Textes, weßhalb diese Erklärung die Glossa interlinearis genannt wurde. Die Vulgata wurde von da an regelmäßig mit diesen beiden Glossen versehen, und zwar so, daß der Text der Vulgata in der Mitte stand, die dazu gehörige Glossa ordinaria auf dem Rande über ihm und zu beiden Seiten neben ihm, die Glossa interlinearis zwischen den Zeilen des Textes; seit dem 14. Jahrhundert erhielten auch noch die Postilla des Nicolaus de Lyra und die Additiones des Paulus Burgensis ihre Stelle auf dem Rande unter dem Texte. Mit diesen Apparaten verbunden gehört die Vulgata zu den ersten Druckwerken. Eine sehr schöne und zweckmäßig eingerichtete Ausgabe dieser Art ist die, welche zu Venedig 1588 in sechs Foliobänden erschien unter dem Titel Biblia sacra cum glossis interlineari et ordinaria, Nic. Lyrani postilla ac moralitatibus, Burgensis additionibus et Thoringi replicis; eine mehrfach verbesserte ist die, welche von den Theologen zu Douai, ebend. 1617, in sechs Foliobänden herausgegeben wurde unter dem Titel Biblia sacra cum glossa ordinaria, primum a Strabone Fuldensi collecta, nunc novis explicationibus locupletata, cum postillis Nic. de Lyra, nec non additionibus Pauli Burgensis et Matthiae Thoringi replicis, opera Theologorum Duacenorum emendata ... cum Leandri a S. Martino conjecturis; die letzte, beste und schönste ist die von diesem Benedictiner Leander a St. Martino selbst besorgte, mit verschiedenen Beigaben versehene neue Ausgabe der Douaier, welche zu Antwerpen 1634 in sechs Foliobänden erschien. (Vgl. Histoire litt. de la France V, 62, und Le Long, Bibliotheca sacra, ed. Masch, III, 2, 353 sqq.) [Welzer.]

Neben den theologisch gehaltenen gab es in der Kirche seit früher Zeit auch lateinische Glossensammlungen von philologischer Bedeutung. Dieselben sind meistentheils Erklärungen einzelner Wörter und sind dann entweder bloß sprachlich gehalten, um ein Hilfsmittel zum Erlernen des Lateinischen zu bieten, oder sie enthalten auch Sacherläuterungen nach Art unserer Realencyklopädien. Das Vorbild und die hauptsächlichste Quelle aller dieser Glossarien blieb immer das letzte Werk des hl. Isidor von Sevilla (s. d. Art.): Originum sive Etymologiarum libri XX, worin der Heilige den ganzen Inbegriff des zu seiner Zeit Wissenswerthen aus älteren Schriften zusammengetragen und eine zur Kenntniß des classischen und kirchlichen Alterthums unerschöpfliche Quelle aufgeschlossen hat (vgl. Fabricii-Mansi Biblioth. IV, 464). Von Abkürzungen und Nachahmungen dieses Werkes findet sich eine große Anzahl noch handschriftlich auf den Bibliotheken zerstreut, über welche G. Löwe in dem unten zu nennenden Werke nachgesehen werden kann. Sie enthalten fast alle Sacherklärung und Worterklärung neben einander und beweisen, wie sorgfältig man im Mittelalter allgemeine Bildung mit dem Studium des Lateinischen zu vereinigen suchte. Der häufige Gebrauch, den man von ihnen machte, war Ursache, daß manche schon in den ersten Zeiten des Bücherdrucks veröffentlicht und so allgemeiner bekannt geworden sind. Als die wichtigsten derselben sind folgende zu nennen: 1. Glossarium Salomonis, ein von dem Bischof Salomon von Konstanz (gest. 919) angefertigter Auszug aus einem ältern Werke, schon 1483 gedruckt (s. darüber Hamann, Canticum Moysi ex Psalterio quadruplici Salomonis III. Episc. Const. et Abb. Sangall., ed. Lipsiae 1874, p. XI; Loewe, Prodromus Corporis Glossariorum Latinorum, Lipsiae 1876, 234). 2. Papiae Elementarium doctrinae erudimentum, um 1063 entstanden, in unzähligen Handschriften vorhanden, schon im 15. Jahrhundert wiederholt gedruckt, das die vollständigste Kenntniß der römischen Literatur, sowohl der classischen als der kirchlichen, und auch eingehende Kenntniß des Griechischen an den Tag legt und in der Vorrede seine Quellen in ausgedehnter Zahl angibt. 3. Die Panormia des Benedictiners Osbern von Gloucester, der um 1150 lebte, herausgegeben von Mai, Classic. auct. VIII, Romae 1836, eine Sammlung der kühnsten, durch Sacherklärungen gestützten Etymologien (s. Loewe 240 sq.). 4. Ugutionis Pisani Episcopi Fer-

rariensis Liber derivationum, um 1192 entstanden, ungedruckt bis auf einen von Hamann (s. u.) herausgegebenen Auszug (Loewe 243 sq.). 5. Joannis de Garlandia Dictionarius sive de dictionibus obscuris, vorzugsweise sachlichen Inhaltes (s. d. Art. Joh. de Garlandia), abgedruckt bei Leyser, Historia poetarum et poematum medii aevi, Halae 1721, 312 sq.; ej. Multorum vocabulorum aequivocorum interpretatio, gedruckt zu London 1499; ej. Libellus de verborum compositis, gedruckt zu Rouen, ohne Jahresangabe, aber noch im 15. Jahrhundert. 6. Alexandri Neckam (gest. 1215) (Nequam) Repertorium Vocabulorum und Vocabularium Biblicum, beide noch ungedruckt (s. Wright, Biogr. Britannica literaria, Lond. 1846, II, 449 sq.). 7. Joannis Balbi de Janua (d. i. Genua, eines 1286 gestorbenen Dominicaners) Summa seu Catholicon, ein Compendium aus den vorher angeführten Werken (s. Loewe 247). 8. Die Schriften des Wilhelm Brito (gest. 1356) zur Erklärung des biblischen Wortlautes: Vocabularius, cum vocabulorum Hebraicorum in Bibliis occurrentium interpretatione Latina, nur handschriftlich vorhanden; Synonyma, gedruckt zu Paris 1504; Summa sive opusculum difficilium vocabulorum Bibliae ex glossis Sanctorum, sämmtlich noch ungedruckt (s. Fabricii-Mansi Biblioth. I, 261). 9. Der Breviloquus Vocabularius, nach Fabricius-Mansi III, 113 von Guarinus von Verona (1370 bis 1460) herrührend, aber bei Trithemius (Catal. Scr. ed. 1531, 144 b) nicht unter den Schriften des letztern erwähnt, 1475 von Reuchlin überarbeitet und anonym herausgegeben, 1504 schon in 25. Auflage. 10. Das eigenthümliche Buch, welches den Titel Mammotreptus führt, eine Erklärung der wichtigeren in der Vulgata vorkommenden Wörter, nach Wadding schon um 1300, nach Sixtus Senensis erst um 1450 verfaßt, aber schon 1470 durch Peter Schöffer von Gernsheim gedruckt und öfter wieder aufgelegt. 11. Von besonderm Werth ist der jetzt so genannte Breviloquus Benthemianus, der in einer um 1420 entstandenen Handschrift zu Burgsteinfurt in Westfalen aufbewahrt wird, deßwegen, weil Lic. Dr. Karl Hamann zu Hamburg darüber sehr sorgfältige Mittheilungen gegeben, sowie Auszüge daraus veröffentlicht hat (drei Programme der Realschule des Johanneums zu Hamburg 1879. 1880. 1882; in dem letzten als Anhang p. I—XVI Auszüge aus Ugutio's Lib. derivatt. [s. o.]). (Vgl. Ducange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, I, Praef. n. XLI sq.; Scheler, Lexicographie latine du XII^e et du XIII^e siècle, Leipsic 1867.) Diesen bloß lateinischen Glossarien sind noch hinzuzufügen lateinisch-griechische, wie das unter dem Namen Philoxenus gehende, welches aus der Zeit Justinians herrühren soll, (Cyrilli) Philoxeni aliorumque Veterum Glossaria Latino-Graeca et Graeco-Latina, a Carolo Labbaeo collecta, Lut. Paris. 1679; Nova ed. auctior, 2 voll., Lond. 1817—1819), griechisch-lateinische, wie das dem hl. Cyrillus von Alexandrien gewiß mit Unrecht zugeschriebene (herausgegeben von Bern. Vulcanius, Leyden 1600), und die verschiedenen unter demselben Namen handschriftlich vorhandenen Glossarien (s. Fabr. Biblioth. gr., ed. Harl. VI, 199. 631; Matthaei, Glossar. graec. min., Mosquae 1775, I, 11; Docen in Aretins Beiträgen zur Gesch. und Literatur, München 1807 f., IX, 1253 ff.); ferner lateinisch-französische, lateinisch-italienische u. a. Glossarien, die zum größten Theil nur Uebersetzungen der obengenannten lateinischen Glossarien bilden (s. Loewe 21).

Eine besondere Aufmerksamkeit haben in neuerer Zeit die auf sehr vielen Bibliotheken vorhandenen altdeutschen Glossarien erregt, insofern diese ein lebendiges Zeugniß von der unermüdlichen Thätigkeit der auf deutschem Boden wirkenden Priester und Ordensleute ablegen. Schon vor dem karolingischen Zeitalter begann man erst die Bibel und kirchliche Werke, später auch profane lateinische Bücher zum Zweck des Unterrichts mit sprachlichen und sachlichen Glossen in deutscher Sprache zu versehen. Zuerst geschah dieß interlinear; dann aber wurden auch lediglich die erklärten lateinischen Wörter mit den deutschen Glossen ohne den übrigen Text abgeschrieben. Sammlungen von solchen Worterklärungen gibt es in Menge auf sehr vielen Bibliotheken; manche derselben sind schon herausgegeben, und fast jedes Heft der germanistischen Zeitschriften bringt neue solche Veröffentlichungen. Die vollständigste Uebersicht des (bis dahin) Bekannten steht in P. Pipers Literaturgeschichte und Grammatik des Althochdeutschen und Altsächsischen, Paderborn 1880, 38 ff. Auf solche Weise glossirt sind außer der heiligen Schrift fast alle lateinischen christlichen Schriftsteller, welche vor 800 gelebt, aber auch Horaz, Juvenal, Lucanus, Ovid, Persius, Properz, Sallust, Vergil, Solinus nebst den lateinischen Profanschriftstellern vom 5. bis 8. Jahrhundert. Die vorhandenen Abschriften zeigen, daß diese Glossensammlungen sehr häufig mitgetheilt und abgeschrieben, namentlich auch aus einem deutschen Dialekt in den andern übersetzt wurden. Schon frühzeitig wurden dieselben alphabetisch geordnet und nahmen so den Charakter förmlicher lateinisch-deutscher, in specie biblischer Wörterbücher an. In dieser Richtung ging man um 750 weiter, indem man ein schon vorhandenes lateinisches (biblisches) Vocabular, das im Original noch in der Karlsruher, aus Reichenau stammenden Handschrift CXV vorhanden ist, mit deutscher Uebersetzung versah. Dieses Hilfsmittel, dem man später ohne Grund den Namen der Keronischen Glossen (s. d. Art. Kero) gegeben hat, scheint besonders verbreitet worden zu sein, da es bis zum 10. Jahrhundert vervielfältigt und in die verschiedensten deutschen Dialekte umgeschrieben wurde. Es ist wiederholt herausgegeben, besonders in Hattemers Denkmalen des Mittelalters I, St. Gallen 1842,

133—218, in Graffs Diutiska I, Stuttgart 1826, 128—279, und in der unten zu nennenden Sammlung von Steinmeyer und Sievers. Eine berichtigte und vermehrte Ueberarbeitung des nämlichen Glossars aus dem 9. Jahrhundert nennt als ihren Verfasser den bekannten Rabanus Maurus (s. d. Art. und vgl. Docens Miscellanea I, 168 ff.); sie ist schon von Eccard in der Francia orientalis, Wirceburgi 1729, II, 950, zuletzt von Steinmeyer und Sievers I, 3 ff. herausgegeben. Um dieselbe Zeit wurde auch das oben genannte Salomonische Glossar um die deutschen Bedeutungen vermehrt, und in dieser erweiterten Gestalt ward es später häufig abgeschrieben. Neben diesen zu rein sprachlichen Zwecken dienenden Vocabularien gingen aber von Anfang an auch sachlich geordnete Glossarien, welche durch die Auswahl und Uebersetzung der einzelnen Bezeichnungen ein schönes Bild des damaligen Germanenthums geben. Das älteste Denkmal dieser Art ist der Vocabularius S. Galli, von dem Heiligen selbst hergestellt, aber nur in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts erhalten, herausgegeben in der ursprünglichen Gestalt bei Hattemer I, 11—14, in alphabetischer Reihenfolge von Büchler, Brilon 1869. Anderer Art sind die sog. Casseler Glossen, ein bayrisches Wort- und Gesprächbüchlein aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, für einen aus Frankreich eingewanderten Geistlichen zur Verdeutschung romanischer und lateinischer Ausdrücke nach der Verwandtschaft der Begriffe geordnet, das zum Schluß naiver Weise ein Gespräch über den Vorzug der Bayern vor den Welschen enthält, herausgegeben in Eccards Francia orient. I, 853 sq. und in Grimms Exhortatio ad plebem christianam, Abhandl. der Berl. Akad. 1846 (Berlin 1848), 74—77. Zwei ähnliche Sammlungen in niederdeutscher Mundart, in denen jedoch die Gespräche überwiegen, weil sie dem Verkehr mit Fremden dienen sollen, zum Theil grob unsittlichen Inhaltes, hat Grimm unter dem Titel „Altdeutsche Gespräche" aus einer vaticanischen und einer Pariser Handschrift in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1849 (Berlin 1851) veröffentlicht. Aus dem 12. Jahrhundert stammt das Summarium Heinrici, eine sachlich geordnete Realencyklopädie in lateinisch-deutscher Aufzählung, von dem in Wackernagels Lesebuch, 4. A. 177, eine Probe veröffentlicht ist. Um diese Zeit hatte die Glossenliteratur schon eine sehr weite Ausdehnung gewonnen. Fortwährend wurden die älteren Glossarien abgeschrieben und nach Dialekten umgestaltet, darunter selbst ein angelsächsisches in den sog. Schlettstädter Glossen, herausgegeben in der Zeitschrift für deutsches Alterthum V, 318; XV, 1—17. Daneben aber wurden auch neue angefertigt; besonders zu nennen ist der Vocabularius optimus aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, herausgegeben von Wilh. Wackernagel, Basel 1847. Selbst Frauen erscheinen unter den Verfassern, wie namentlich die hl. Hildegard, deren Glossar handschriftlich zu Cassel liegt (Grimm, Zeitschr. für deutsches Alterthum VI, 321), und die Abtissin Herrad von Hohenburg, deren Hortus deliciarum durch deutsche Glossen erläutert ist (Graff, Diutiska III, 212). (Vgl. Hoffmann, Althochdeutsche Glossen, erste Sammlung, Breslau 1826; Zacher, Art. Glossen [althochdeutsche] in Ersch und Grubers Encyklopädie, 1. Sect. LXX, Leipzig 1860; Wackernagel, Gesch. der deutschen Literatur I, Basel 1879, 44 ff. 66 ff.; Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen, gesammelt und herausgegeben Berlin I, 1879 [zur Bibel], II, 1882 [zu nichtbiblischen Schriften]; Piper a. a. O.; Ders., Die älteste deutsche Literatur, Berlin und Stuttgart, o. J., 65; Gödeke, Grundriß der Gesch. der deutschen Lit., 2. Aufl. I, Dresden 1884, 16.) [Kaulen.]

Glossen und Glossatoren des canonischen Rechts. Mit ersterem Ausdruck bezeichnet man die mehr oder minder erschöpfenden Erklärungen einzelner Worte und Stellen canonischer Rechtsquellen; letzterer Ausdruck ist weiter, insoferne zu den Glossatoren nicht nur die Verfasser eben solcher Glossen, sondern überhaupt die Canonisten zur Zeit der Herrschaft der Glosse, d. i. vom 12. bis 15. Jahrhundert, gerechnet werden. — I. Die Glossen sind zunächst Worterklärungen. Solche kommen vereinzelt schon in der karolingischen Periode vor, wie Maaßen in den Berichten der historischen Klasse der Wiener Akademie, LXXXIV (1876), nachgewiesen hat. Sie wurden zu einer fortlaufenden Erklärung des Textes, als die auf der Rechtsschule in Bologna herrschende Methode der Legisten in der wissenschaftlichen Behandlung des römischen Rechtsbuches auch seitens der Canonisten recipirt wurde. Demnach wurde vorerst der Text der einzelnen Stelle, das Caput, gelesen; hieran schloß sich eine kurze Recapitulation des Gelesenen, nicht selten im Gewande eines concreten juristischen Falles, daher auch Casus genannt; darauf folgte die Eintheilung des Kapitels, die Angabe der aus demselben zu ziehenden juristischen Lehrsätze, die sog. Notabilia, auch Brocarda (s. d. Art.); endlich wurde unter Verweisung auf bestimmte Worte des Textes seltener dieses Wort selbst erklärt, als vielmehr der im Texte niedergelegte Sinne klargestellt und untersucht. Daher ging die Exegese weniger auf die kritische Sichtung der Lesearten, als auf die Vergleichung mit Parallelstellen aus. In der Lösung der wahren oder scheinbaren Widersprüche zwischen diesen Rechtsstellen übte und schärfte sich mit Vorliebe das juristische Ingenium der Zeit. Hier war der Ort, wo trotz der durch die Exegese bedingten Gleichförmigkeit der Behandlung auch Controversen Leben und Fortschritt in die Doctrin brachten. Die Glossen waren anfänglich interlinear, später durchweg marginal, d. i. sie wurden um den Text herumgeschrieben. Die canonische Glosse war ferner eine fortlaufende, d. h. sie erstreckte sich auf sämmtliche Texte des Corpus Juris canonici

mit einziger Ausnahme der Paleae zum Decrete und der erst später hinzugekommenen Extravagantensammlungen. Je ein Glossenwerk wurde in den einzelnen Theilen des canonischen Rechtsbuches ständig, die sog. Glossa ordinaria; sie wurde, wie früher durch die Schrift, später durch den Druck zugleich mit dem Texte verbreitet und erfuhr nur unbedeutende Zusätze, Additionen, deren Auctoren sich meist nannten.

II. Die älteren Glossatoren waren durchweg Cleriker, da das Studium des canonischen Rechts als theologische Disciplin galt. Später wurde dieß anders; das canonische Recht verdankt seine staunenswerthe, scharfe Ausbildung nicht zum Geringsten der liebevollen Pflege, welche die Juristen dem kirchenrechtlichen Stoffe angedeihen ließen. Der erste Laie, welcher in Bologna canonisches Recht lehrte, war Aegidius Fuscararius (gest. 1289); einer der berühmtesten Glossatoren, Johann Andreä (gest. 1340), war gleichfalls Laie; später nahm deren Zahl immer mehr zu. Von dem letztgenannten Canonisten rührt die Glossa ordinaria zu den Clementinen wie zum Liber sextus Bonifaz' VIII.; die Glossa ordinaria zu den Decretalen Gregors IX. verfaßte Bernhard de Botone (gest. 1263), die zum Decret Gratians Johann Zemeke, Teutonicus genannt (gest. ca. 1246); letztere überarbeitete Bartholomäus von Brescia (gest. 1258). Die Biographien nicht weniger hervorragender Glossatoren finden sich im Kirchenlexikon an gehöriger Stelle; des Weitern sind die von den einzelnen Theilen des Corpus Juris canonici handelnden Artikel zu vergleichen; im Uebrigen muß aber auf Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalter, III—VII, 2. Aufl. 1834—1851, und Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des can. Rechts, I—II, 1875—1877, verwiesen werden. Eine Uebersicht über die Leistungen der Glossatoren, soweit sie gedruckt vorliegen, gibt Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes I, 1886, 254—268. — Dem Ansehen, dessen die Glossatoren sich erfreuten, entspricht der gewaltige Einfluß, den sie übten. Die Zeit der Glossatoren kennzeichnet die denkbar innigste Wechselwirkung zwischen Schule und Auctorität. Damals gingen Bischöfe, Cardinäle und Päpste, wie Alexander III., Gregor VIII., Innocenz IV., aus der Reihe der Canonisten hervor. Aufgabe der Glossatoren war, das alte wie das neue Decretalenrecht in's Rechtsleben einzuführen, und nicht wenige Ansichten, ja Controversen der Canonisten spiegeln sich in Erlassen der römischen Päpste wieder. [R. v. Scherer.]

Glückseligkeit, s. Seligkeit.

Glücksspiele, s. Spiel.

Gnade, althochd. genâda, bedeutet der Etymologie nach Niederneigung (diu sunne gienc ze gnâden), Herablassung, Geneigtheit. Hieraus stammt der Sprachgebrauch, wonach jedes unverdiente Wohlwollen des Höhern gegen den Niedern Gnade genannt wird, so daß die Gnade einen Gegensatz zum Recht bildet. Insbesondere gestattet Sitte und Staatsverfassung der Güte des Regenten, die vom Gesetz verhängten Strafen zu mildern oder zu erlassen: eine Vollmacht, welche Begnadigungsrecht heißt. In weiterm Fortschritt nennt dann die Sprache die Gabe selbst, welche aus unverdientem Wohlwollen hervorgeht, nicht bloß Gnadengabe, sondern auch kurzweg Gnade. Demnach war das deutsche Wort durchaus geeignet, den von der Offenbarung des Alten Testamentes gebotenen Begriff der göttlichen Gnade wiederzugeben; denn auch das hebr. חֵן enthält wie חָנָה und חָנַן zunächst den Begriff des Niederneigens oder der Herablassung, wie Richt. 19, 9: חֲנוֹת הַיּוֹם, „das Neigen des Tages", und hat erst in übertragenem Sprachgebrauche den Begriff von unverdientem Wohlwollen oder Gnadengabe erhalten, z. B. von Menschen gebraucht Koh. 9, 11; von Gott Zach. 4, 7. Indessen bringt hier die häufig wiederkehrende Verbindung „Gnade in den Augen jemandes finden", z. B. Gen. 18, 3, schon eine Nebenbedeutung in das Wort, indem der Grund zur Herablassung in das begnadigte Subject verlegt wird, so daß schließlich das Wort auch geradezu „Anmuth", „Lieblichkeit", z. B. Ps. 45, 3 (hebr.). Spr. 11, 16, bedeutet. Hiermit war den alexandrinischen Uebersetzern die Veranlassung gegeben, für den fraglichen Begriff das Wort χάρις zu setzen, dem die Bedeutung von Anmuth oder Lieblichkeit ursprünglich ist und erst durch den Sprachgebrauch auch der Sinn von Herablassung oder Wohlwollen gegeben worden ist. Mit demselben Worte bezeichneten die LXX auch wohl die Gnadengabe selbst, so daß es schlechthin für טוֹב, „etwas Gutes", steht (Spr. 18, 22). Wie nun die Apostel überhaupt den Sprachgebrauch der Septuaginta adoptirten, so war nach allem Gesagten auch χάρις der geeignete Ausdruck zur Bezeichnung des neutestamentlichen Begriffes von Gnade. Nur selten steht im Neuen Testamente χάρις mit der subjectiven Bedeutung, z. B. Luc. 4, 22. Col. 4, 6; weitaus an den meisten Stellen bedeutet es das unverdiente Wohlwollen sowohl von Seiten der Menschen, z. B. Luc. 2, 52. Apg. 2, 47; 7, 10, als namentlich von Seiten Gottes, z. B. Apg. 14, 26 u. ö., besonders in den Briefanfängen Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2 u. ö. Dieses Wohlwollen Gottes wird in specifischem Sinne als Rathschluß zur Erlösung des Menschengeschlechtes gedacht, z. B. Apg. 20, 24. Tit. 2, 11; und als Wirkung dieses Rathschlusses erscheint die χάρις im Sinne von einer bleibenden Wirksamkeit Gottes in den Seelen der Menschen, z. B. 2 Cor. 4, 15. Röm. 6, 14. Gal. 5, 4 u. ö. Aber auch die Wirkung dieser göttlichen Thätigkeit heißt χάρις, sei es die dadurch hervorgebrachte Vollkommenheit und Gottgefälligkeit der Seele im Allgemeinen, z. B. Röm. 5, 2. 2 Petr. 3, 18 u. ö., oder ein einzelnes Gut, ein einzelner Vorzug im Besondern, z. B. 2 Cor. 9, 8. Eph. 3, 8. 1 Petr. 5, 10; letzteres im Anschluß an den Sprachgebrauch, wo-

nach auch ein Erweis menschlicher Geneigtheit, wie das Almosen, χάρις heißt, 1 Cor. 16, 3. 2 Cor. 8, 6 ff. Alle angegebenen Bedeutungen vereinigt nun auch das vom lateinischen Uebersetzer gewählte gratia, und dieses Wortes hat die theologische Wissenschaft sich bemächtigt, um ihre Speculation über das Wesen und die Wirkung der Gnade daran zu knüpfen. Zunächst braucht die Wissenschaft das Wort sowohl für die Geneigtheit, Gutes zu erweisen, als auch für das erwiesene Gute selbst. Im erstern Sinne auf Gott angewendet, unterscheidet sich die Gnade wesentlich von menschlicher Gnade; denn wie der hl. Thomas (2, 1, q. 110, art. 1) hervorhebt, wird der Mensch meist durch das in einem Andern vorhandene Gute zur Gnade bewogen, während die göttliche Gnade das Gute im Menschen nicht als vorhanden findet, sondern bewirkt. Gewöhnlich aber braucht die Wissenschaft das Wort Gnade im zweiten Sinne, insofern damit eine dem Menschen von Gott unverdient erwiesene Gabe bezeichnet ist. In weiterer Bedeutung fällt daher unter den Begriff Gnade alles und jedes Gute, das der Mensch besitzt; gewöhnlich aber scheidet man die natürlichen Güter des Menschen als gratia naturalis von den übernatürlichen Gnadengaben desselben als der gratia supernaturalis, und bloß auf letztere richtet die Theologie ihr Augenmerk. Demnach bedeutet Gnade (gratia) im theologischen Sinne ein übernatürliches Geschenk, welches der vernünftigen Creatur ohne ihr Zuthun von Gott verliehen wird und eine Beziehung zu unserm übernatürlichen Endziel, d. i. zur ewigen Anschauung Gottes hat. Gratia est donum supernaturale creaturae rationali gratis a Deo concessum et pertinens aliquo modo ad vitam aeternam. Unter „übernatürlich" ist dabei alles das verstanden, was die Bedürfnisse und Kräfte der Natur übersteigt.

I. Eintheilungen. 1. Die oberste Eintheilung der Gnade ist die in die unerschaffene und in die erschaffene (gratia increata und gratia creata). Die gratia increata bezeichnet entweder a. im Allgemeinen Gott, sofern er in seiner Liebe der Quell aller Gnaden ist; b. das Wort Gottes, sofern es uns in der Menschwerdung alle Gnaden verdient hat; c. den heiligen Geist, sofern er in besonderer Weise den Gerechtfertigten innewohnt; d. Gottes Wesenheit, sofern sie uns in der seligen Anschauung auf die innigste, geheimnißvollste Weise geeinigt wird. Die gratia creata ist ein von Gott verschiedenes und von ihm bewirktes übernatürliches Geschenk. — 2. Die erschaffene Gnade wird eingetheilt in die Schöpfungs- und in die Erlösungsgnade (gratia Dei und gratia Christi). Erstere bezeichnet die Gnade, sofern sie unabhängig von den Verdiensten Christi verliehen wird; die zweite bezeichnet die Gnade, sofern sie durch Christi Verdienst uns erwirkt worden. Sachlich ist kein Unterschied zwischen beiden, nur der nächste Ursprung wird bei beiden anders gedacht. Diejenigen, welche mit Scotus und Suarez annehmen, Christus wäre auch ohne Eintritt des Sündenfalls Mensch geworden, verwerfen diese Unterscheidung überhaupt, indem sie alle Gnaden als von Christus erwirkt darstellen, während nach dem hl. Thomas und den meisten Theologen die den Engeln und den ersten Menschen in ihrer Unschuld gespendeten Gnaden als gratiae Dei, alle nach dem Sündenfall verliehenen Gnaden aber als gratiae Christi zu bezeichnen sind (vgl. Thom. 3, qu. 1, art. 3). — 3. Die Gnade wird ferner eingetheilt in die äußere und in die innere Gnade (gratia externa und gratia interna). Die erstere bleibt an sich etwas vom Menschen Geschiedenes; es sind die äußeren Veranstaltungen Gottes zu unserm übernatürlichen Heil, wie die Incarnation, die göttlichen Gebote, die Predigt des Evangeliums u. s. f. Die zweite bezeichnet die übernatürlichen Wirkungen Gottes an dem geschaffenen Geiste selbst. Die gratia interna scheidet sich dann in die umsonst gegebene und in die gottgefällig machende Gnade (gratia gratis data und gratia gratum faciens). Die erstere charakterisirt sich dadurch, daß sie primär nicht zum Heile dessen, der sie empfängt, sondern zum Heile Anderer verliehen wird. Solche gratiae gratis datae sind z. B. die Gabe, Kranke zu heilen, die Prophetie, der übernatürliche Einblick in das Seelenleben Anderer u. s. f. Alle Gnaden sind freilich gratis datae, aber diesen Namen führen im engern Sinne bloß die genannten. Die gratia gratum faciens zielt primär und per se auf das Wohl des Empfängers ab. — 4. Insofern nun die gottgefällig machende Gnade entweder den Menschen formell und bleibend vervollkommnet oder aber den Menschen vorübergehend durch ihren Einfluß auf Erkenntniß- und Begehrungsvermögen zu guten Acten bewegt, zerfällt sie in die habituelle und in die actuelle Gnade (gratia habitualis und gratia actualis). Erstere erscheint danach als ein bleibender Schmuck der Seele, als etwas, das in Weise einer Qualität der Seele anhaftet; letztere als eine einzelne, vorübergehende Einwirkung Gottes auf die Seele. Die gratia habitualis zerfällt in a. die gratia sanctificans, d. i. die heiligmachende Gnade, welche als creatürlicher Abglanz des unendlich einfachen göttlichen Seins das Wesen unserer Seele zu bleibender Aehnlichkeit mit Gottes Wesenheit erhebt; b. die eingegossenen Tugenden (virtutes infusae), welche den Potenzen unserer Seele bleibende Befähigung zu übernatürlich gutem Handeln geben, und c. die sieben Gaben des heiligen Geistes, welche die Kräfte der Seele bleibend befähigen, den Eingebungen des Geistes freudig und pünktlich Folge zu geben (s. u.). — 5. Bei der actuellen Gnade unterscheidet man zunächst die wirkende und die mitwirkende Gnade (gratia operans und gratia cooperans). Erstere wird auch wohl gratia praeveniens oder

excitans, letztere gratia subsequens oder adjuvans genannt. Die actuelle Gnade wird operans genannt, insofern Gott bei rein passivem Verhalten unsererseits uns erst zum Guten bewegt, cooperans, sofern später die Gnade und unser freier Wille vereint thätig sind. (Vgl. Augustin. De gratia et lib. arbitrio n. 33: Deus praeparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit, quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens, und Thom. 2, 1, q. 111, a. 2 u. 3.) — 6. Die actuelle Gnade wird ferner eingetheilt in die zureichende und in die wirksame Gnade (gratia sufficiens und gratia efficax). Gratia sufficiens ist diejenige, welche zwar hinlänglich Kraft und Vermögen zu einem guten Werke gibt, aber nicht die Ausführung des guten Werkes im Gefolge hat; efficax diejenige, welche den Vollzug des guten Werkes mit sich bringt. An diese Unterscheidung schließen sich berühmt gewordene Streitfragen an (s. d. Art. Congregatio de auxiliis). — 7. Eine weitere Eintheilung der actuellen Gnade ist die in die heilende und in die erhöhende Gnade (gratia medicinalis und gratia elevans). Medicinalis heißt sie, sofern sie dem gefallenen Menschen in seiner sehr mangelhaft gewordenen natürlichen Erkenntniß- und Willensthätigkeit als solchen kräftigt; elevans, sofern sie ihn zu Uebernatürlichem erhebt.

II. Der wichtigste Theil der habituellen Gnade ist die heiligmachende Gnade (gratia sanctificans). Diese muß zunächst als die nothwendige Folge derjenigen Liebe Gottes zu uns charakterisirt werden, welche uns über jede Anlage und alle Bedürfnisse unserer Natur hinaus Anspruch auf den Genuß des höchsten Gutes in der seligen Anschauung geben will. 1. Man denke hier zunächst an den aus dem Begriff Gottes sich ableitenden Satz, daß Gottes Liebe zur Schöpfung stets als schöpferisch oder doch als erhaltend thätig zu denken ist. Gott verleiht zuerst in Liebe der Creatur ihre Eigenschaften, und vermöge dieser Verleihung erscheint dann das Geschöpf als gut und liebenswürdig. Bei Gott könnte die Anregung zur Liebe niemals auf Seite der Creatur liegen, da ja für den absoluten Geist das bestimmende Moment zur Bethätigung ausschließlich in seiner eigenen unendlich vollkommenen Natur gegeben ist, und da er als reiner Act nicht nach Art einer Potenz von außen irgendwie angeregt werden kann. Während wir uns also von der den geschaffenen Dingen innewohnenden Güte angezogen fühlen, und diese somit bei uns der Beweggrund zur Liebe ist, erscheinen umgekehrt bei dem Unendlichen die Vollkommenheiten der Dinge als die bloße Folge seiner Liebe (amor affectivus — amor effectivus). (Vgl. Aug. Tr. 102 in Joan. n. 5: Deus in nobis non faceret, quod amaret, nisi, antequam id faceret, nos amaret; und Thom. 2, 1, q. 110, a. 1.) Wenn wir demnach zu jener Liebe, vermöge welcher der Schöpfer der Creatur ihr natürliches Sein gegeben, noch eine neue Art von Liebe statuiren, so ergibt sich, daß dann auch zugleich die Natur ausgestattet erscheinen muß mit neuen Eigenschaften, welche nicht als Entwicklung ihrer natürlichen Qualitäten sich darstellen können. Die Liebe Gottes also, die dem Menschen über jede Anlage und alle Bedürfnisse seiner Natur hinaus Anspruch auf den directen Genuß des höchsten Gutes selbst verleihen will, muß in ihm einen neuen, durchaus übernatürlichen Zustand (habitus) hervorrufen. Wenn derjenige, der früher bloß als Knecht des Allerhöchsten bezeichnet wurde, mit einem Mal Anspruch auf den Titel Kind und Erbe Gottes besitzt (vgl. Röm. 8, 15. 16. 17. Gal. 4, 5. 6. 7. 1 Joh. 3, 1), so muß in ihm eine positive Veränderung stattgefunden haben, welche ihn dieses Titels würdig macht, da sich ja eben auch die besondere Liebe Gottes, die sich in der Annahme an Kindesstatt zeigt, schöpferisch erweisen muß. Die neue Qualität nun, welche Gott denjenigen verleiht, die er sich als seine Kinder ausersehen, nennen wir die heiligmachende Gnade. In ihr ist jene besondere Innewohnung des heiligen Geistes gegeben, von der die heilige Schrift an vielen Stellen redet (Röm. 5, 5. 1 Cor. 3, 16; 6, 19. 2 Cor. 6, 16. Tit. 3, 5. 6 u. s. f.). Es kann zwar der heilige Geist nicht seinem Wesen nach in einem Geschöpf mehr präsent sein als in einem andern, da die Gottheit überall in gleicher Weise per essentiam, potentiam et praesentiam zugegen ist, aber er ist in unserer Seele noch auf einen ganz besondern Titel hin, so daß er, wenn er auch nicht allgegenwärtig wäre, doch in unserer Seele innigst zugegen sein würde. Dieser besondere Titel bringt es aber nach dem oben Gesagten mit sich, daß der heilige Geist sich auch in besonderer Weise in unserer Seele thätig zeigen muß. Wie er nun auf dem Gebiete des Natürlichen das Leben mittheilt und Allem eine feste Gestaltung gibt, er, der selbst innerhalb der dreieinigen Gottheit den Lebensprozeß abschließt, so theilt er auch auf übernatürlichem Gebiete das Leben mit und prägt an unserer Seele den Charakter des Kindes Gottes aus. In ihm sind wir gekennzeichnet und gesalbt (2 Cor. 1, 21. 22. Eph. 1, 13; 4, 30), stehen da als ein auserwähltes königliches und hohepriesterliches Geschlecht (1 Petr. 2, 9); in ihm erhalten wir niedrige und sündige Geschöpfe die Anwartschaft auf jene Glückseligkeit, die Gott allein zusteht (Eph. 1, 14. 2 Cor. 1, 22. Tit. 3, 5. 6. 7); durch ihn sind diejenigen, die einst Söhne der Finsterniß waren, nun Kinder des Lichtes (Eph. 5, 8. 1 Petr. 2, 9).

Nach dem Gesagten zeigt sich einerseits die Ansicht Petrus Lombardus' (I Sent. dist. 17, Lit. S.), dem irriger Weise Petavius und Thomassin oft zugesellt werden, als unrichtig, als sei die heiligmachende Gnade mit dem heiligen Geiste selbst zu identificiren. Soll dieser sich in besonderer Liebe in unsere Seele einsenken, so ist darin noth-

wendig, eben weil Gottes Liebe schöpferisch ist, eine innere Hebung und Heiligung unserer Seele, also eine Ausstattung mit geschaffenen Gaben gegeben. Andererseits zeigt sich die Unhaltbarkeit der Ansicht der Nominalisten, welche die heiligmachende Gnade als bloßes Zeichen oder Merkmal des göttlichen Wohlgefallens ansehen und folgerichtig behaupten, an sich mache dieselbe den Menschen vor Gott nicht gerecht und wohlgefällig. (Vgl. Occam in I, dist. 17, q. 1; Gabr. Biel ibid. q. 1, art. 1 et 3, dubit. 4.) Den Nominalisten dürfte hier übrigens auch Scotus beizuzählen sein, da er ausdrücklich lehrt (In I, dist. 17, q. 2), die heiligmachende Gnade mache den Menschen nicht sowohl ihrer Natur nach, als nach äußerer Anordnung Gottes (ex lege divina) vor Gott gerecht. Dieser Auffassung gegenüber, die sich neben der tief durchdachten thomistischen als eine äußerliche kundgibt, ist zu betonen, daß Gottes Wohlgefallen, weil es als positiv wirksam zu denken ist, auch den Gegenstand an sich innerlich der Liebe würdig machen muß. Gott kann also niemanden als sein Kind lieben, wenn er ihn nicht selbst in einen Zustand versetzt hat, der ihn seines Namens wahrhaft würdig macht. Es widerstritte dieses auch der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes.

Die Auffassung, daß die heiligmachende Gnade eine übernatürliche Zuständlichkeit, eine Qualität der Seele sei, stimmt allein mit den Entscheidungen der Kirche über die heiligmachende Gnade überein. Das Concil von Trient lehrt (Sess. VI, cap. 7. 16. can. 11), daß sie den Seelen der Gerechtfertigten inhärire: ein Ausdruck, dem man Zwang anthut, wenn man die Gnade nicht als wahre Zuständlichkeit (habitus) der Seele auffassen will. Pallavicini (Ist. del Conc. di Trento lib. 8, cap. 14) bemerkt zudem zu diesem Ausdruck: als der Wunsch ausgesprochen worden, es solle der Charakter der heiligmachenden Gnade als Habitus näher bestimmt werden, sei von Seiten der Väter bemerkt worden, daß dieß schon hinlänglich durch den Ausdruck inhaerere geschehen sei. Ferner lehrt das Concil von der heiligmachenden Gnade, daß sie in uns wachse (Sess. VI, cap. 10), daß sie durch jede Todsünde verloren gehe (cap. 15) u. s. f., was alles die heiligmachende Gnade als wahre Zuständlichkeit in uns voraussetzt. Bei den Vätern wird die heiligmachende Gnade an sehr vielen Stellen deutlich als Habitus gekennzeichnet. Basilius (De Spir. S. 26; vgl. c. 9) vergleicht sie mit der Form, welche der Materie ihr bestimmtes Dasein gibt, sowie mit den natürlichen Anlagen und Fertigkeiten des Menschen, welche zwar nicht immer zur Bethätigung kommen, aber doch stets den Menschen durch ihr Vorhandensein zieren; Cyrill von Alexandrien (Or. 2 in Is. 1, 4) bezeichnet die Gnade als eine göttliche Form, welche uns zum Abbild des himmlischen Vaters macht, und als eine übernatürliche Heiligkeit, die uns nach dem Bild der Gottheit mitgetheilt ist (Lib. 2 in Joan.); ähnlich Gregor von Nyssa (Hom. 2 in Cant.); Ambrosius vergleicht das, was die heiligmachende Gnade in der Seele wirkt, einem herrlichen Gemälde, welches Gott in uns entworfen (Hexaëm. 6, 8); Augustinus nennt (C. Jul. 1, 6) die heiligmachende Gnade in den getauften Kindern einen schlummernden Funken, der im Laufe der Zeit angefacht werden soll; Ammonius nennt sie direct eine göttliche Qualität (In Caten. ad Joan. 14, 17).

2. Was den Träger dieses Habitus angeht, so bezeichnet Bonaventura (In II, dist. 26, q. 5) das Willensvermögen als Sitz der heiligmachenden Gnade. Dasselbe erklären naturgemäß auch diejenigen, welche die heiligmachende Gnade mit der übernatürlichen Liebe identificiren, wie die scotistische Schule und Bellarmin (De gratia et lib. arb. 1, 6). Der hl. Thomas (2, 1, q. 110, a. 4) und seine Schule lassen die heiligmachende Gnade direct an dem Wesen der Seele selbst haften. Diese Auffassung, nach welcher zunächst das tiefste Innere des Menschen geheiligt wird, und wonach von dort aus durch die mit der heiligmachenden Gnade verliehenen Tugenden die Vermögen des Menschen übernatürlich gehoben werden, dürfte allein zu der Ausdrucksweise der heiligen Schrift über die heiligmachende Gnade stimmen; sie zeigt sich ferner den Erscheinungen auf dem Gebiete der Natur conform und entspricht dem Charakter und der Größe der übernatürlichen Liebe Gottes zu uns. Rücksichtlich des Letztgenannten darf angenommen werden, daß Gott mit seiner übernatürlichen Liebe die ganze Seele nach allen ihren Seinsbestimmungen umfaßt, also gewiß in ihrem tiefsten Wesen mit Liebe sie umschließt. Ist aber dieses der Fall, dann muß auch das tiefste Wesen des Menschen einen positiven Liebeserweis Gottes an sich tragen, da ja Gottes Liebe stets positiv wirksam ist. Ferner ist in der Natur bei allen Dingen die Wesensform das Erste; sie ist die unerläßliche Vorbedingung und Trägerin aller anderen Formen. Da nun auf übernatürlichem Gebiete die Potenzen, welche in der Wesenheit der Seele wurzeln, in den eingegossenen Tugenden besondere Ausstattung von Gott erhalten, so ist es geziemend, daß vor Allem in der Substanz der Seele ein übernatürliches Fundament gelegt werde. Sonst würde ja Gott auf übernatürlichem Gebiete so zu sagen äußerlicher zu Werke gehen, als bei seinen Schöpfungen auf dem Gebiete der Natur. Was die heilige Schrift angeht, so spricht sie an unzähligen Stellen von einer Wiedergeburt, einer Neuschaffung, welche durch den heiligen Geist in uns vollzogen wird, und auf Grund deren wir mit Emphase als Kinder Gottes bezeichnet werden. Nisi quis renatus fuerit denuo, sagt Jesus Christus selbst (Joh. 3, 3), non potest videre regnum Dei. Der Heiland bezeichnet ferner das, was er den Menschen durch seine Menschwerdung mittheilen will, schlechthin als das Leben (Joh. 10, 10; vgl. 3, 36). Salvos nos fecit, sagt der Apostel, per lavacrum regenerationis et renovationis

Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum (Tit. 3, 5. 6), und ferner: Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater) (Röm. 8, 15; vgl. Eph. 1, 5 und 4, 24. Col. 3, 10. Gal. 4, 4 ff. 1 Petr. 1, 3. Gal. 6, 15: nova creatura). Nun aber hat die Zeugung zu ihrem Terminus stets die Wesenheit des Dinges, und zwar liegt es im strengen Begriff des Gezeugten, daß es specifisch dieselbe Natur besitzt, wie der Zeuger. Hiernach kann man eine eigentliche geistige Wiedergeburt des Menschen auch nur in seiner Substanz vorgehend denken. Der Mensch erhält durch die geistige Wiedergeburt einen neuen Habitus des Seins, der ihn der Gottheit in eminentem Sinne ähnlich macht; denn von einer specifischen Gleichheit mit dem Unendlichen kann ja von vornherein keine Rede sein. Es genügt, wenn hier diejenigen Momente aus dem Begriffe der Zeugung herausgegriffen werden, welche sich unbeschadet der Unendlichkeit Gottes geltend machen lassen. Diese aber hervorzuheben, erscheint auch als unabweisbare Pflicht gegenüber der stets wiederholten emphatischen Anwendung der Worte „Wiedergeburt, Erneuerung, neue Creatur" u. s. f. Der Ausdruck „Kind Gottes" speciell könnte, wenn man die heiligmachende Gnade mit dem Habitus der übernatürlichen Liebe identificiren und in das Willensvermögen verlegen wollte, nur in ganz übertragenem Sinne Anwendung finden, da die in der Liebe sich äußernde Thätigkeit des Willens zwar wohl Anspruch auf den Namen eines Freundes, nicht aber auf den eines Kindes geben kann. Auch ist im Begriff der Liebe an sich nicht die Einsetzung zum Erben eingeschlossen, welchen Ausdruck die heilige Schrift so vielfach von dem Gerechtfertigten gebraucht (vgl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 1 ff.). Im Trinitätsgeheimniß findet ja auch auf den heiligen Geist die Bezeichnung Sohn absolut keine Anwendung, weil er eben in Weise der Liebe hervorgeht. Wenn nun auch der Gerechtfertigte nicht in dem Sinne filius Dei genannt werden kann, wie der natürliche Sohn Gottes, der sogar individuell dieselbe Natur besitzt wie der Vater, so ist der Gerechtfertigte doch mehr als ein Adoptivkind in unserm gewöhnlichen menschlichen Sinne. Während im menschlichen Leben das Adoptivkind nur durch äußere Liebeserweise von Seiten seiner Adoptiveltern ausgezeichnet und mit äußeren Rechten ausgestattet wird, innerlich aber keine Veränderung erfährt, erhalten wir durch die Adoption Gottes eine neue Seinsform, die uns in unserm Wesen selbst zur höchsten Aehnlichkeit mit Gott erhebt.

3. Ist die heiligmachende Gnade ein übernatürlicher, am Wesen der Seele haftender Seinshabitus, welcher die Grundlage der eingegossenen Tugenden bildet, so muß sie sich uns darstellen als die vollkommenste Nachahmung des göttlichen Seins als solchen. Die göttliche Natur als Natur, nicht insofern sie sich uns als Intellect oder Wille darstellt, wird durch die heiligmachende Gnade in uns nachgebildet; die höchste substantielle Geistigkeit Gottes an sich betrachtet kommt in der heiligmachenden Gnade zu einem freilich creatürlichen, aber über jedes Bild der natürlichen Ordnung hocherhabenen Ausdruck. Wie nun logisch betrachtet die göttliche Wesenheit sich uns gleichsam als die Wurzel aller göttlichen Attribute darstellt, wenngleich reell und formell kein Unterschied zwischen beiden besteht, so wird auch unsere durch die Gnade vergöttlichte Natur die Trägerin besonderer Nachbildungen von Gottes Erkenntniß und Willen, und dieses sind die Habitus der eingegossenen Tugenden. Dem zur Würde eines Kindes Gottes erhobenen Menschen gebühren auch Thätigkeiten, die seiner hohen Stellung entsprechen; deßhalb die Ausstattung mit den sogen. eingegossenen Tugenden, die in den Potenzen des Menschen, diesen principiis operandi, beruhen (s. u.).

a. Die höchste gottähnliche Thätigkeit, welche dem Menschen zukommen soll, ist die Anschauung Gottes im Jenseits. In ihr soll der Mensch an derjenigen Glückseligkeit theilnehmen, welche Gott allein natürlich sein kann; in ihr soll er eintreten in den vollen Genuß der Rechte, die er als Kind Gottes hat. Von diesem Höhepunkt aus, auf den alle mitgetheilten Gnaden angelegt sind, kann man auch rückwärts auf den Werth und den Charakter der heiligmachenden Gnade schließen. Damit der Mensch zu dem höchsten gottähnlichen Acte gelange, muß seine Seele von Grund aus gottähnlich gestaltet sein, denn jede Actualität setzt eine entsprechende Wesenheit, in der sie wurzelt, voraus. Sonach ergibt sich auch aus jener Beziehung, die zwischen dem Ziel des Menschen und dem, was ihn dazu hinführen soll, besteht, die absolute Uebernatürlichkeit der Gnade, denn die Theilnahme an Gottes eigenster Glückseligkeit in der geheimnißvollen Anschauung Gottes ist absolut als übernatürlich zu bezeichnen. Freilich ergibt sich auch schon aus dem Begriff der Gnade an sich ihre absolute Uebernatürlichkeit, denn die besondere Innewohnung des heiligen Geistes, die uns in der heiligmachenden Gnade gegeben ist, vermöge welcher er uns innerlich zu wahren Kindern Gottes gestaltet, ist offenbar im strengsten Sinne des Wortes etwas Uebernatürliches. Von Haus aus steht ja alles Geschaffene Gott nur als dienende Creatur gegenüber. Nach dem Gesagten dürfte klar sein, wie die heiligen Väter nach dem Vorgang der heiligen Schrift (vgl. 2 Petr. 1, 4: divinae consortes naturae) an so zahlreichen Stellen mit scharfer Hervorhebung von einer Vergöttlichung der Seele durch die heiligmachende Gnade reden können (vgl. Iren. Adv. haer. 5 praef.; 5, 9, 2; Athan. De incarn. et contra Arian. tom. 2, n. 8 bei Migne, PP. gr. XXVI, 996 sq.; Ep. ad Adelph., ib. 1077; Basil. De Spir. S. 9; Orat. 34. 37; Leo M. De nativ. sermo 1; Joan. Damasc. De fide orth. 4, 13; August. Enarr. in Ps. 49,

n. 2; in Ps. 94, n. 6; Confess. 6, 10; besonders Cyrill. Alex. und Pseudodionys.). Wesen sowohl wie Ziel der heiligmachenden Gnade machen diese Ausdrücke der Väter begreiflich.

b. Im Gefolge der heiligmachenden Gnade erscheinen immer die drei theologischen Tugenden. Sie sind theologische genannt, weil sie Gott zum alleinigen Urheber und zum directen Object und Ziel haben. Es sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Wendet uns der Glaube zu Gott als dem Princip, aus dem uns übernatürliche Erkenntniß zufließen soll, und die Hoffnung zu Gott als dem Princip, aus dem uns übernatürliche Glückseligkeit zufließen soll, so ist in der Liebe bereits eine Einigung mit Gott, unserm übernatürlich letzten Ziele, gegeben. Die Liebe ist eine Art von Freundschaft des Menschen mit Gott, welche gegründet ist auf Mittheilung der ewigen Glückseligkeit (vgl. Thom. 2, 2, q. 24, a. 2). Hoffnung und Liebe vervollkommnen in übernatürlicher Weise unser Willensvermögen. Während Glaube und Hoffnung ihrer Natur nach als bloße Hilfsmittel, zum letzten Ziele selbst zu gelangen, mit der Erreichung dieses unseres letzten Zieles wegfallen (vgl. die Constitution Benedictus Deus von Benedict XII. vom 29. Jan. 1336 bei Denz., Enchir. n. 456), bleibt die theologische Liebe ihrem Begriff nach, gerade so wie die heiligmachende Gnade, im jenseitigen Leben bestehen, weil in ihr bereits eine Einigung mit dem Endziel gegeben ist (vgl. 1 Cor. 13, 8). Ueberhaupt zeigt sich zwischen der übernatürlichen Liebe und der heiligmachenden Gnade ein viel innigerer Zusammenhang, als zwischen den beiden anderen theologischen Tugenden und der Gnade. Gnade und Liebe schwinden mit einander durch die Todsünde und finden mit einander Wachsthum durch verdienstliche Acte. Gott kann ja denjenigen nicht mehr lieben, der die Liebe zu ihm darangibt, der ihm in der Todsünde die Freundschaft kündigt; folglich muß die heiligmachende Gnade mit dem Aufhören der Liebe schwinden. Geht der Mensch aber in der Charitas (d. i. der übernatürlichen Liebe) immer mehr auf die Liebe Gottes ein, so ist es ganz natürlich, daß dieser ihm dann auch mit größerer Liebe entgegenkommt; folglich geht das Wachsthum der Liebe mit dem der Gnade Hand in Hand. Glaube und Hoffnung schwinden nicht durch jede Todsünde, sondern nur durch ihren directen Gegensatz, durch Unglauben und Verzweiflung.

c. Mit den drei göttlichen Tugenden werden zugleich die moralischen Tugenden in der Rechtfertigung uns mitgetheilt. Das Concil von Trient führt zwar (Sess. VI, cap. 7) explicite nur die drei göttlichen Tugenden als solche an, die uns im Verlauf der Rechtfertigung mitgetheilt würden, aber der Catech. Conc. Trid. sagt (P. 2, c. 2, q. 39): Huic (gratiae) additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur, und das Nämliche ist die Meinung fast aller Theologen (vgl. Ambros. Hexaëm. 6, 7; Chrysost. in Ps. 150; August. Enarr. in Ps. 83, n. 11; Thom. 2, 1, q. 65, a. 3). Die Charitas könnte ja ihren Beruf, Alles in vollendeter Weise mit unserm letzten Ziel zu verbinden, nicht erfüllen, wenn nicht die rechte Ordnung innerhalb dessen herrschte, was sie mit Gott verbinden soll. Diese Ordnung aber, d. i. die Ordnung in unserm sittlichen Verhalten zum Creatürlichen, stellen die moralischen Tugenden her. Der Habitus der Charitas geht zwar, logisch betrachtet, den eingegossenen moralischen Tugenden voran, allein die allseitige vollendete Thätigkeit der Charitas verlangt die eingegossenen moralischen Tugenden als Grundlage. Die Liebe ist nun die höchste unter allen Tugenden (Matth. 22, 37. 38. 1 Tim. 1, 5). Die moralischen Tugenden sehen, an sich betrachtet, von Gott als unserm übernatürlichen Endziel ab; die Charitas gibt aber Allen per modum imperii, non quasi immediate eliciens omnes actus virtutum, wie der hl. Thomas sagt (2, 2, q. 23, a. 4 ad 2), die Richtung auf unser übernatürliches Endziel. Selbst bereits bei Gott weilend, zieht sie Alles zu Gott empor. Da nun beim sittlichen Handeln der Endzweck stets den Ausschlag gibt und die Handlung innerlich determinirt, so sagen wir von der Charitas, daß sie die anderen Tugenden informirt (Charitas est forma virtutum), und zwar in der Weise, daß sie innerlich Werth erhalten für das übernatürliche Leben.

d. Weiterhin sind im Gefolge der heiligmachenden Gnade stets die sieben Gaben des heiligen Geistes, die Gaben der Furcht, der Frömmigkeit, der Wissenschaft, des Starkmuths, des Rathes, des Verstandes und der Weisheit (Is. 11, 2. 3). Am zutreffendsten definirt man dieselben wohl mit dem hl. Thomas (2, 1, q. 68, a. 1. 2) als bleibende übernatürliche Vervollkommnungen des Menschen, durch welche er disponirt wird, dem innern Antrieb des heiligen Geistes freudig und pünktlich zu folgen. Die eingegossenen Tugenden befähigen die Seele, den Aussprüchen der übernatürlich erleuchteten Vernunft entsprechend thätig zu sein, und gewähren uns zunächst Fertigkeit und Geneigtheit, das zu thun, was unsere Pflicht ist. Da wir aber in der Charitas eine besondere Freundschaft, einen wahren, innigen Lebensverkehr mit dem heiligen Geiste geschlossen haben, so müssen wir auch besondere Dispositionen an uns tragen, den Einsprechungen des in uns wohnenden heiligen Geistes freudig und ohne Zaudern zu folgen, und die hierzu verliehenen habituellen Vervollkommnungen sind eben die sieben Gaben des heiligen Geistes. Die eingegossenen Tugenden beherrschen, informiren unsere Seele nicht ganz. Diese behält, dem Zweck unseres status viatoris entsprechend, die Möglichkeit zu anderen, zu entgegengesetzten Acten bei, und ihre Acte überhaupt behalten trotz der Beziehung, die sie durch die göttlichen Tugenden

innerlich zu unserem übernatürlichen Ziel erhalten, im Allgemeinen ihre Dürftigkeit und innere Schwäche bei. Deßhalb tritt die directe Einwirkung des heiligen Geistes zum Zwecke der höchsten Vollendung unseres geistigen Lebens hinzu, aber doch so, daß der Charakter des status viatoris in unseren Handlungen noch allezeit gewahrt bleibt. Die Geneigtheit zur Aufnahme dieses Einflusses haben wir aber in den sieben Gaben des heiligen Geistes. Soweit unser Geist in nur unvollkommener Weise durch die drei göttlichen Tugenden informirt ist, bleibt er im Erkennen und Wollen zunächst den gewöhnlichen Christenpflichten zugewendet; in den sieben Gaben des heiligen Geistes aber ist vornehmlich eine Erleuchtung und Kräftigung unseres Geistes zu außergewöhnlichen großen Thaten und Opfern gegeben (vgl. Bened. XIV., De serv. Dei beatif. 3, 22, wo es heißt, ohne die dona Sp. S. sei unmöglich die virtus heroica, quae efficit, ut ea praeditus operetur expedite, prompte et delectabiliter supra communem modum). Von den sieben Gaben des heiligen Geistes gehören zunächst vier ihrem Begriffe nach in das Erkenntnißvermögen, nämlich die Gaben der Weisheit, des Verstandes, des Rathes und der Wissenschaft. In der Gabe der Weisheit ist, wie der hl. Thomas sagt (2, 2, q. 45, a. 2), eine Art von Connaturalität, eine gewisse höhere Sympathie unseres Geistes mit der Gottheit gegeben, und durch sie sind wir disponirt, an der Hand des uns anregenden heiligen Geistes alles, was da ist, in seinem Zusammenhang mit Gott, dem letzten Zweck und der ersten Ursache, zu beurtheilen. Durch die Gabe des Verstandes sind wir befähigt, an der Hand des heiligen Geistes Klarheit über die verschiedenen Materien des Glaubens zu erhalten, soweit der Begriff des Glaubens dieses zuläßt; durch die Gabe der Wissenschaft, die Dinge dieser Welt richtig zu erkennen; durch die Gabe des Rathes, unsere übernatürliche Erkenntniß auf einzelne Werke anzuwenden (vgl. Thom. 2, 2, q. 8, a. 6). Die drei übrigen Gaben gehören ihrem Begriffe nach in das Begehrungsvermögen, und zwar erweisen wir durch das donum pietatis auf Anregung des heiligen Geistes zunächst Gott kindliche Ehrerbietung, dann aber auch um Gottes willen unseren Mitmenschen die schuldigen Rücksichten und über diese hinaus noch vieles Gute; durch die Gabe der Stärke sind wir gekräftigt, den Anregungen des heiligen Geistes bezüglich der Vollführung großer Thaten, sowie des kühnen Bekämpfens aller Seelengefahren zu folgen; durch die Gabe der Furcht klammern wir uns gewissermaßen an den in uns wohnenden heiligen Geist an gegenüber jeder Begierde, die uns von Gott abwendig machen könnte. Hiernach sind, wenngleich die Namen der sieben Gaben auch Namen von intellectuellen und moralischen Tugenden sind, doch keineswegs die Gaben mit den Tugenden zu identificiren, da jenen die directe innere Beziehung zu den Wirkungen des heiligen Geistes wesentlich ist (vgl. Thom. 2, 1, q. 68, a. 1).

4. Durch die Mittheilung der habituellen Gnade ist der Mensch vor Gott gerechtfertigt. Die Rechtfertigung (justificatio) ist nach dem Concil von Trient (Sess. VI, cap. 4) die translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, salvatorem nostrum. In dem Begriff der Rechtfertigung sind die Begriffe der Sündenvergebung und der Heiligung zugleich eingeschlossen (vgl. Trident. l. c. cap. 7). Gott kann ja den Menschen nicht lieben, so lange er in der Sünde sich befindet. Wenn er ihn also liebt mit jener übernatürlichen Liebe, welche die heiligmachende Gnade in uns erzeugt, so muß diese Liebe zugleich Sündenvergebung in uns wirken. Die Rechtfertigung ist also nicht etwas bloß Aeußeres, ein bloßes für gerecht Erklären, eine justificatio mere forensis, sondern eine wahre, innere Wiederherstellung; die Sünden werden nicht etwa bloß nicht angerechnet oder einfach zugedeckt, sondern wahrhaft nachgelassen und getilgt (Ps. 50, 9. 1 Par. 21, 8. Is. 44, 22. Ez. 36, 25. Joh. 1, 29. 1 Cor. 6, 11. Eph. 5, 26. 1 Joh. 1, 7. Offenb. 1, 5 u. s. f.; unter den Vätern Chrys., De sacerd. 3, n. 6; Ambros., De Spir. S. 1, n. 71; Aug., Enarr. in Ps. 7, n. 5). Ausdrücke der heiligen Schrift wie Ps. 31, 1. 2: Beati quorum tecta sunt peccata; Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum, drücken offenbar nur bildlich, an der Hand des menschlichen Gerichtsverfahrens, Gottes Thun aus und werden auch unmittelbar nachher durch andere erklärt, welche das Richtige mit unzweideutiger Klarheit hervorheben (nec est in spiritu ejus dolus; remisisti impietatem). Der Endzweck unserer Rechtfertigung ist nach dem Concil von Trient (Sess. VI, cap. 7) Gottes Ehre und unser Heil, bewirkende Ursache (causa efficiens) Gottes Barmherzigkeit, Veranlassung (causa meritoria) Christi Opfertod, Mittel (causa instrumentalis) die Taufe, Vorbild (causa formalis) die justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati . . . vere justi nominamur et sumus. Das Concil von Trient spricht bald von der Gnade, welche uns im Proceß der Rechtfertigung mitgetheilt werde, bald von Glauben, Hoffnung, Liebe und den Gaben des heiligen Geistes, so daß nach seiner Anschauung alles dieß zu gleicher Zeit in der Rechtfertigung uns verliehen wird. (Freilich hat das Concil nicht zu Ungunsten der Scotisten entscheiden wollen, daß zwischen der Gnade und der Liebe und den Tugenden und den Geistesgaben reale Unterschiede bestehen.) Alle die genannten Stücke sind ja zur Vollendung unseres übernatürlichen Lebens nöthig. Wachsen nun Gnade und Liebe in uns, so wachsen auch die Gaben des heiligen Geistes in uns, da diese naturgemäß nach dem Grade der Lebensgemeinschaft mit dem hei-

ligen Geiste sich richten, welche wir in der Liebe haben. In gleicher Weise richten sich die eingegossenen sittlichen Tugenden in ihrer Größe nach dem jeweiligen Habitus der übernatürlichen Liebe, da sie nur zu der allseitigen Bethätigung und Vervollkommnung dieser dienen. Hört die Lebensgemeinschaft mit dem heiligen Geiste, d. i. die Liebe, auf, so schwinden naturgemäß auch die Geistesgaben und ebenso die genannten Tugenden. Glaube und Hoffnung können, wie früher gezeigt, bestehen ohne heiligmachende Gnade und ohne übernatürliche Liebe. Betreffs des Wachsthums aber lehrt Vasquez (In I, II, disp. 220, cap. 6, n. 56), daß die Habitus des Glaubens und der Hoffnung nur durch ihre eigenen Acte vermehrt würden, indem er sich hierbei eben auf den losern Zusammenhang zwischen der heiligmachenden Gnade und den beiden Tugenden stützt, während Suarez (De gratia 9, 4, n. 15) sie auch zugleich mit der heiligmachenden Gnade zunehmen läßt, wenn sie kraft ihrer eigenen Acte noch nicht die dem Maße der Gnade entsprechende Größe hätten. Suarez hebt dabei hervor, daß, wenn auch Glaube und Hoffnung für sich allein bestehen könnten, doch die rechtfertigende Gnade beide an sich immer im Gefolge habe, und somit auch wohl ein Zunehmen der heiligmachenden Gnade von einer entsprechenden Vermehrung des Glaubens und der Hoffnung begleitet sein müsse. Diese Ansicht dürfte wohl die richtige sein.

5. Der Mensch **verliert** den in der Rechtfertigung ihm verliehenen Gnadenstand durch die Todsünde, denn diese stellt sich ihrem Begriffe nach dar als die Abwendung des Menschen von seinem letzten Ziele, und hiermit ist natürlich die Lebensgemeinschaft mit Gott unverträglich. Anders ist es mit der läßlichen Sünde. Diese vermindert nicht einmal an sich und direct die heiligmachende Gnade. Denn die läßliche Sünde ruft ihrer Natur nach keinen mit einem höhern Grad der heiligmachenden Gnade unverträglichen Zustand in unserer Seele hervor; in ihr ist ja nicht ein Handeln contra finem ultimum, sondern nur ein Handeln praeter finem ultimum gegeben, eine inordinatio circa ea, quae sunt ad finem; deßhalb wird die Lebensgemeinschaft selbst, die wir mit Gott, unserm letzten Ziel, in der heiligmachenden Gnade haben, durch die läßliche Sünde nicht direct berührt. Auch wäre die Minderung der heiligmachenden Gnade ein Uebel, das dem Charakter der läßlichen Sünde nicht proportionirt ist. Richtet sich ja doch nach der Größe der heiligmachenden Gnade die Größe des Lohnes für die Ewigkeit. Die läßliche Sünde würde uns also auf ewig in gewiß nicht zu unterschätzender Weise schädigen. Aber dem Charakter einer bloßen inordinatio circa ea, quae sunt ad finem, entsprechen bloß vorübergehende, d. i. zeitliche Strafen. Würde endlich die läßliche Sünde die heiligmachende Gnade mindern, so würde eine größere Anzahl derselben den Gnadenstand völlig aufheben können. Diese Annahme aber widerstrebt durchaus der allgemeinen kirchlichen Anschauung und hebt im Grunde den wesentlichen Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde auf. Indirect tangiren jedoch die läßlichen Sünden wohl den Bestand der heiligmachenden Gnade; denn sie führen eine gewisse Disposition zum Verlust derselben herbei, indem sie die Lust zu guten Werken niederhalten, Leidenschaften sich regen und Versuchungen auftauchen lassen und Gott vom Spenden weiterer actueller Gnaden abhalten und durch dieses alles der Todsünde den Eintritt leichter machen.

6. Der einzelne Christ kann nach dem Ausspruch des Concils von Trient **nicht mit Glaubensgewißheit wissen**, ob er im Zustand der Rechtfertigung sich befindet (Sess. VI, cap. 9), ja nach der allgemeinen Annahme der Theologen kann er überhaupt keine eigentliche Gewißheit hierüber haben, es sei denn, daß eine specielle übernatürliche Mittheilung stattgefunden habe, wie bei Magdalena und dem Schächer am Kreuz. Zwar ist fide divina zu glauben, daß jedem wahrhaft Bußfertigen die Rechtfertigung zu Theil wird, aber es kann der Christ nicht mit vollkommener Gewißheit bestimmen, ob er sich genügend zur Rechtfertigung disponirt hat, oder ob nicht verborgene Fehler an ihm haften. Hier auf Erden soll unser Heilswerk im Dunkeln sich vollziehen, damit wir mit um so größerem Verlangen der lichten Herrlichkeit des Himmels zustreben, und damit wir nicht durch volle Gewißheit in schädlicher Weise befriedigt und träge werden (1 Cor. 4, 3; Ps. 18, 13; Basil., Sermo de humil. n. 4; Hier., In Eccles. 9, 1). Damit jedoch die zum Wirken unseres Heils nöthige Freudigkeit, der Muth und das Vertrauen nicht fehle, können wir doch irgendwie schlußweise erkennen, ob wir im Stand der Gnade seien. Anzeichen hierfür sind Reinheit des Gewissens, große Freude an göttlichen Dingen, Verachtung der Welt (vgl. Thom. 2, 1, q. 112, a. 5).

III. Die **actuelle Gnade** ist nach der gewöhnlichen Definition ein übernatürlicher Einfluß Gottes auf unsere Seele, welchen Gott in Weise eines vorübergehenden Actes unserer Seele angedeihen läßt, damit sie in der Richtung auf unser übernatürliches Endziel entsprechend thätig sei. Sofern wir die actuelle Gnade nun zunächst als wirkende (nicht als mitwirkende) betrachten, erscheint sie uns als eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf unser Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, vermöge dessen ohne vorhergehende entsprechende Bewegung unsererseits auf einmal Gedanken und Willensregungen in uns entstehen, welche auf unser ewiges Heil Bezug haben. Diese frommen Gedanken und Willensregungen sind zwar Acte unserer eigenen Vermögen, aber sie sind nicht von uns selbst, sondern von Gottes Gnade in den Seelenvermögen hervorgerufen. Es ist fast allgemeine Ansicht der Theologen, daß die wirkliche Gnade immer mit dem Erkenntnißvermögen zugleich

unmittelbar das Willensvermögen erfaßt. Diese Ansicht ist der Lehre der heiligen Schrift und der Väter gemäß (Pf. 118, 36. 3 Kön. 8, 57. Ez. 11, 19; Aug., De gr. Christi 13 u. s. f.) und entspricht offenbar mehr der Würde und der Kraft der göttlichen Einwirkung. Sofern nun die wirkliche Gnade auch dazu beiträgt, daß der Mensch sich für den Heilsact, d. h. für jeden auf unser ewiges, übernatürliches Heil bezüglichen Act entscheidet, und sie zur Vollbringung desselben mitwirkt, heißt sie gratia cooperans. Sehr schön ist das Wesen der actuellen Gnade als operans und cooperans (excitans und adjuvans) ausgedrückt in dem Gebet der Kirche: Actiones nostras, quaesumus Domine, adspirando praeveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a Te semper incipiat et per Te coepta finiatur (vgl. Conc. Arausic. II, can. 20; Trident. Sess. VI, cap. 5, can. 4).

1. Um nun zu sehen, inwiefern die wirkliche Gnade zum Heile des Menschen nothwendig ist, gehen wir zunächst von der Betrachtung des Zustandes aus, in welchen die Sünde Adams die Menschheit gestürzt hat (status naturae lapsae). Als Adam die Lebensgemeinschaft mit Gott in der heiligmachenden Gnade durch die Sünde verscherzte, übte diese Störung des Verhältnisses zu unserm letzten Ziele auch einen Rückschlag auf die Ordnung, welche innerhalb der menschlichen Natur herrschte. Mit den übernatürlichen Gaben der heiligmachenden Gnade, den eingegossenen Tugenden u. s. f. schwanden auch die sog. dona praeternaturalia oder die dona integritatis, welche darin bestanden, daß von Seiten des Menschen selbst und in seinen Beziehungen zur Natur die Lebensgemeinschaft mit Gott allseitig und ohne Störung erhalten werden konnte; es schwanden der freie, klare Blick des Geistes, das Freisein von ungeregelten Begierden, die Gabe der Unsterblichkeit und die Herrschaft über die Natur (Trid. Sess. V, can. 1). So ward die Willenskraft gehemmt; die Phantasie fing an zu überwuchern, und das niedere Begehrungsvermögen machte sich stärker geltend als der Wille. In diesem Stande der gefallenen Natur zeigen sich zunächst in der Erkenntniß speculativer und praktischer Wahrheiten, welche der Mensch nach seinem physischen Vermögen wohl erkennen könnte, stets große Lücken. Es fehlt ja dem gefallenen Menschen jene ungetrübte und intensive Liebe zur Wahrheit, welche ihn allzeit mit freudigem Interesse für das Studium und die Betrachtung der geistigen Wahrheiten erfüllen müßte; statt daß er der Wahrheit nachgeht, läßt er sich durch die Leidenschaften davon wegtreiben. Es fehlt ferner beim gefallenen Menschen insofern die rechte Disposition zur Erkenntniß, als die Phantasie, auf der das geistige Erkennen beim Menschen fußt, durch die Sünde wirr und unstät geworden ist und durch ihre Uebermacht hemmend und schädigend in das Gebiet der geistigen Erkenntniß eingreift. Wie demnach der Mensch in seinem praktischen Handeln vielfach seinen Leidenschaften nachgeht, so folgt er in seinem Erkennen den Täuschungen seiner Phantasie. Krankheit, äußere Arbeit, mißliche Verhältnisse in der Umgebung u. s. f. — alles Folgen der Erbsünde — thun dann ein Uebriges, um den Menschen in seiner Erkenntnißthätigkeit zu hemmen. Es ist deßhalb dem gefallenen Menschen moralisch unmöglich, die Wahrheiten, welche er in Kraft seines physischen Vermögens erkennen könnte, alle mit einander (collective) zu erringen, wenngleich er jede einzelne dieser Wahrheiten (die Wahrheiten divisive betrachtet) erkennen kann. Die genannte Unfähigkeit tritt übrigens besonders gegenüber den praktischen Wahrheiten hervor, denn hier bewegt sich unser Denken um einen zu erreichenden Zweck; den Zweck als solchen steckt uns aber das Begehrungsvermögen. Es greifen also hier das verderbte Begehrungsvermögen und das verderbte Erkenntnißvermögen direct in einander über, und deßhalb erscheint hier das richtige Urtheil doppelt erschwert. Ganz besonders aber ist ein richtiges Urtheil bei allen denjenigen Wahrheiten erschwert, welche sich auf den sittlichen Lebenswandel des Urtheilenden selbst beziehen, denn hier lehnt sich der niedere Theil gegen jedes ihm drohende Joch auf, und die Phantasie unterläßt nicht, der Vernunft allerlei falsche Vorspiegelungen betreffs der Wahrheit zu machen. Von Bedeutung ist nun auch noch, daß von den speculativen Wahrheiten gerade die wichtigsten und folgereichsten sich dem Blick des gefallenen Menschen nur äußerst schwer darstellen. Zwar kann die Vernunft mit Evidenz die Einheit und unendliche Vollkommenheit Gottes beweisen, aber der Beweisgang ist nicht leicht und allerlei Einwendungen ausgesetzt, welche der in's Sinnliche versunkene Mensch machen kann. So begreift es sich, daß nur außerordentlich wenige hervorragende Geister des heidnischen Alterthums zur klaren Erkenntniß des Einen Gottes vorgedrungen sind, und daß selbst diese keine völlig richtige Vorstellung von Gott hatten.

2. Bezüglich der Frage, ob und inwieweit der Mensch im Stande der gefallenen Natur ohne Gnade gute Werke verrichten kann, ist zunächst zu unterscheiden zwischen denjenigen guten Werken, welche an sich den Himmel verdienen, und solchen, welche keine innere Beziehung zum ewigen Leben haben. Die ersteren sind solche, welche unter übernatürlichem Einfluß des heiligen Geistes aus dem Boden der heiligmachenden Gnade entsprießen; die letzteren solche, welche ohne übernatürliche Einwirkung aus dem Boden des rein natürlich ausgestatteten Geistes entspringen. Ersteres sind die opera bona ad salutem, opera salutaria, die letzteren heißen opera moralia tantum, opera naturaliter tantum bona. Den Unterschied zwischen beiden verwischte Pelagius, indem er lehrte, der Mensch könne aus sich heraus ohne Gnade Gottes, we-

nigstens ohne eine solche, welche den Willen beeinflußt, gute Werke verrichten und dadurch den Himmel verdienen. Dagegen lehrten Luther und Calvin, der gefallene Mensch könne überhaupt kein gutes Werk verrichten; alle Werke des Menschen, auch selbst die des Gerechtfertigten, seien in Folge der Erbsünde, welche die Natur des Menschen von Grund aus verderbt habe, bloße Unreinigkeiten. Michael Bajus seinerseits glaubte, zu jedem guten Werke sei die heiligmachende Gnade und der Antrieb durch die Liebe nöthig, und alle Werke des nicht in der heiligmachenden Gnade stehenden Menschen seien Sünden. Jansenius aber behauptete, zu jedem moralisch guten Werke sei die Gnade des Glaubens nothwendig; alle Werke der Ungläubigen seien Sünden, alle ihre Tugenden Laster. Gegen Pelagius sei hier kurz verwiesen auf Joh. 14, 6; 15, 5; Conc. Araus. II, can. 7, und Trid. Sess. VI, can. 1. 2. 3. Unsere Natur steht ja überhaupt in gar keinem Verhältnisse zu unserm übernatürlichen Endziel. Wenn also überhaupt die Mittel im Verhältniß zum Zweck stehen müssen, so müssen wir auch übernatürliche Hilfsmittel erhalten, um zu jenem Ziel zu gelangen. Wäre der Pelagianismus im Recht, so könnte man mit Paulus (Gal. 2, 21) sagen: Si per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est. — Gegen die Lehre der Reformatoren, daß selbst alle Werke der Gerechten Sünden, und daß überhaupt alle menschlichen Handlungen in sich böse seien, spricht sich das Concil von Trient aus (Sess. VI, can. 7, 25; vgl. Job 1, 1. 8, wo die heilige Schrift Jobs Gerechtigkeit und Gottesfurcht lobt, wie 3 Kön. 14, 6 die Werke Davids; ferner Matth. 5, 16. 2 Tim. 4, 8. 2 Cor. 5, 10 u. s. f.). Jener düstern Annahme der Reformatoren gegenüber ist zu beachten, daß alles Seiende als solches, weil es in seinem Ursprung von Gott rein ist, gut und gottähnlich ist, und daß demgemäß der vernünftigen Creatur von Hause aus ein vernünftiger Zug zum Guten innewohnen muß, welche Neigung sich dann auch naturgemäß in guten Handlungen äußert. — Gegen Bajus (vgl. damn. prop. Baji n. 25. 27—31. 34—39. 61. 62. 65) hatte schon früher das Concil von Konstanz (Sess. XV) entschieden, indem es den Satz des Hus (n. 16) verwarf: Si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose; et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose; quia sicut vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi (vgl. auch Luc. 11, 41, wo Christus die sündhaften Pharisäer ermahnt, sie sollten Almosen geben. Zu einem sündhaften Werk konnte aber Christus doch nicht auffordern). Wenn Bajus behauptet, der Sünder folge in allen seinen Acten der in ihm herrschenden bösen Begierlichkeit (Prop. 40), so ist dieß offenbar falsch. Der Wollüstige kann aus dem Motiv der Barmherzigkeit die Armen unterstützen, aus einem Motiv löblicher Ehrfurcht seine Eltern ehren u. s. f.; dergleichen Acte haben mit der bösen Begierlichkeit gar keinen Zusammenhang. Wie der Christ, der in der heiligmachenden Gnade Gott verbunden ist, in seinen Handlungen gerade nicht immer aus Liebe zu Gott und in der Richtung auf Gott hin thätig ist, vielmehr in der läßlichen Sünde aus Beweggründen handelt, welche Gottes Willen nicht entsprechen, so braucht auch derjenige, welcher in der Sünde habituell von Gott abgewandt und der Creatur zugewandt ist, gerade nicht Alles aus Liebe zur Creatur zu thun. — Gegen die Jansenius-Annahme, alle Werke derer, die nicht die Gnade des Glaubens hätten, seien böse, sprechen schon diejenigen Stellen der heiligen Schrift, in denen von einer Belohnung die Rede ist, die Gott den Werken der Ungläubigen zukommen ließ. So belohnte Gott die Handlungsweise der ägyptischen Hebammen, welche die israelitischen Knäblein schonten (Ex. 1, 15 ff.); so belohnte Josue nach Gottes Willen die Gunst, welche die heidnische Rahab den israelitischen Kundschaftern erwiesen (Jos. 2 u. 6); ebenso erhielt Nabuchodonosor von Gott Lohn für seine Werke (Ez. 29, 18 ff.). Böse Werke könnte aber Gott gewiß nicht belohnen, er könnte sie nur bestrafen. Jansenius begründet seine Ansicht vornehmlich durch die Behauptung, die Werke der Ungläubigen, die ihrem Gegenstande nach gut seien, würden alle sündhaft durch positive Hinwendung zu einem schlechten, mit dem Unglauben zusammenhängenden Zweck oder wenigstens durch Unterlassung der Hinwendung zu dem wahren Zweck, zu Gott (vel ex appositione finis pravi vel ex omissione finis debiti). Allein zunächst ist es falsch, daß der Ungläubige immer einen mit seinem Unglauben zusammenhängenden Zweck haben müsse. Der Ungläubige handelt nicht immer reduplicative als Ungläubiger. Der Götzendiener kann Almosen spenden, u. s. f., ohne auch nur an sein Götzenbild zu denken. Dann ist es zur sittlichen Güte einer Handlung nicht nöthig, daß sie ausdrücklich auf Gott als den letzten Zweck bezogen werde; es genügt, daß sie ihrer Natur nach auf Gott hingerichtet ist und nicht durch ein verkehrtes Streben des Handelnden von Gott abgelenkt wird. Gehörte zur sittlichen Güte einer Handlung überhaupt die bewußte Beziehung auf Gott als den letzten Zweck, so würde auch selbst der Gerechtfertigte, wenn er, ohne an Gott zu denken, einem Armen Almosen spendet, bloß aus dem Motiv, seinem Elend abzuhelfen, keine moralisch gute Handlung begehen, er würde vielmehr sündigen.

Auf katholischem Gebiet ist bezüglich unserer Frage noch eine eigenthümliche Ansicht zu nennen, welche Vasquez aufstellte. Er nimmt an, der gefallene Mensch könne zwar moralisch gute Werke ohne die Gnade verrichten, verrichte aber thatsächlich kein gutes Werk ohne Gnade. Hiergegen ist zu bemerken: Einer Potenz, die aus sich Kraft hat zu gewissen Acten, kommt an sich die allgemeine Mitwirkung (con-

cursus generalis) von Seiten Gottes zu, vermöge deren er im Allgemeinen die Geschöpfe zur Thätigkeit bewegt und in der Thätigkeit erhält. Dieser concursus generalis ist zu allen Bethätigungen im Gebiete der Schöpfung nöthig, da das Geschöpf, wie es aus sich selbst keinen Bestand hat, so auch aus sich selbst nicht handeln kann. Die einmal geschaffene Creatur kann nun aber auch diese Mitwirkung so zu sagen beanspruchen, da es von Seiten Gottes zwecklos wäre, Kräfte zu schaffen, welche nicht wirken. Allerdings ist hier die Einschränkung zu machen, daß die Potenzen nicht bei allen Einzelwesen und nicht in allen einzelnen Fällen zur Bethätigung zu kommen brauchen, da der Zweck des ganzen Weltalls dieses nicht bloß nicht erheischt, sondern nicht einmal als gut erscheinen läßt, der Zweck des Weltalls aber über den Zwecken des Einzelnen steht. Da Gott aber offenbar will, daß bei den zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen das Vermögen, sittlich gut zu handeln, auch zur Bethätigung komme, indem er ja den Menschen Gebote, Ermunterungen u. s. w. gibt, die Potenz aber Anspruch auf den concursus generalis hat, und dieser vollkommen genügt, das an sich hinreichend ausgestattete Vermögen in die That umzusetzen, so ist nicht einzusehen, wie eine übernatürliche Hilfe zu jedem guten Werk des Menschen nöthig sein soll. Es bleibt also wahr, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur, bloß unter dem Einfluß des concursus generalis stehend, wenigstens einige gute Werke verrichten kann. Wenn Theologen der thomistischen Schule, wie Capreolus (In II, dist. 29, q. 1, a. 1, concl. 4 u. art. 3), Gotti (Theol. schol.-dogm. T. II, Tract. 6, q. 1, dub. 5, § 2), von einer gratia specialis sprechen, welche sich bei den einzelnen guten Werken des Menschen in statu naturae lapsae zeige, so sind sie deßhalb nicht mit den anderen thomistischen oder mit den molinistischen Theologen in Widerspruch zu setzen. Die Erstgenannten fassen nämlich das Wort gratia hier in weiterm Sinne und wollen bloß sagen, es sei ein reiner Barmherzigkeitserweis von Seiten Gottes, daß speciell dieser Mensch mehr zum Guthandeln bewegt werde als jener, und der wieder mehr als ein anderer u. s. f. Dieser Barmherzigkeitserweis vollzieht sich aber ganz auf der Linie des concursus generalis und ist nichts Uebernatürliches (vgl. Goudin, Tract. theol. T. II, q. 3, a. 3, concl. 4).

3. Im Anschluß an die Frage nach der Möglichkeit von guten Werken im Stande der gefallenen Natur behandeln die Theologen die Frage, ob der gefallene Mensch Gott ohne Gnade über Alles lieben könne. Es ist hier zunächst zu bemerken, daß Gott in zweifacher Beziehung geliebt werden kann: einmal als Urheber der Natur (auctor naturae), d. i. als Spender aller natürlichen Gaben, dann als Quell der Gnade (auctor gratiae), d. i. als Spender der übernatürlichen Gaben; liebe ich ihn in der ersten Beziehung, so habe ich den amor naturalis; liebe ich ihn in der zweiten, den amor supernaturalis. Die natürliche Liebe wird geleitet von der bloßen Vernunft, insofern ich vermöge dieser Gott in und aus seinen Beziehungen zur Creatur erkenne; die zweite wird geleitet vom Lichte des Glaubens, insofern ich vermöge dieses Gott in seinem übernatürlichen Verhältniß zu uns erkenne. Fernerhin können wir Gott lieben entweder amore efficaci oder amore inefficaci. Die unwirksame Liebe ist ein bloßes Wohlgefallen an Gottes Güte und Schönheit; in ihr denken wir nicht daran, auch unsererseits Gott zu gefallen. Bezüglich dieser Liebe ist es nun sofort klar, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur sie Gott als dem Urheber der Natur gegenüber ohne Gnade haben kann, denn ein solcher Act bietet gar keine Schwierigkeit und entspringt fast von selbst aus der Betrachtung von Gottes Güte. Mit wirksamer Liebe aber lieben wir Gott, wenn wir ihn auch zum Ziel unserer Handlungen zu machen streben. Zu dem Begriff der Liebe Gottes über Alles gehört nicht nothwendig, daß das Gefühl der Liebe Gott gegenüber glühender sei als dem Geschaffenen gegenüber; es gehört aber nothwendig dazu, daß wir Gott höher schätzen als alles Andere und ihm Alles unterzuordnen bestrebt sind. Mit natürlicher Liebe lieben wir nun Gott über Alles, wenn wir ihn höher schätzen als alles, was sich in der natürlichen Ordnung findet; mit übernatürlicher Liebe, wenn wir ihn höher schätzen als alles, was sich in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung findet. Die Liebe Gottes — sei es natürliche, sei es übernatürliche Liebe — kann ferner wirksam sein bloß dem Vorsatz nach (affective tantum), oder auch der thatsächlichen Wirkung nach (etiam effective).

Gott als den Urheber der Natur über Alles zu lieben ist nun dem Menschen etwas eigentlich Natürliches, da Gott das natürliche Endziel des Menschen ist, indem Gott den Menschen nur mit innerer Beziehung zu sich selbst schaffen konnte, und da des Menschen Streben auch thatsächlich eine tiefinnerliche Richtung auf den Urgrund alles Guten aufweist. Der Mensch hätte daher ohne Gnade Gott als den Urheber der Natur über Alles lieben können, wenn er im Stande der unverdorbenen Natur gewesen wäre. Dieser Stand nämlich (status naturae integrae) besagt alles dasjenige, was vom Urzustande des Menschen übrig bleibt, wenn wir uns die Erhebung zum übernatürlichen Leben durch die heiligmachende Gnade hinwegdenken, namentlich daß die menschliche Natur innerlich in der schönsten Ordnung sich befand, und daß das niedere Begehrungsvermögen nicht in ungeregelter Weise sich geltend machte. Im Stande der gefallenen Natur aber kann der Mensch mit den bloßen Kräften seiner Natur Gott mit wirksamer Liebe nicht über Alles lieben, und zwar nicht einmal affective in dem oben genannten Sinne.

Man beachte hier nur, daß die Liebe Gottes über Alles der vollkommenste Act ist, welchen ein innerlich gesundes Vermögen üben kann; denn sie schließt virtuell die Erfüllung des ganzen Sittengesetzes in sich und setzt den Willen in das rechte Verhältniß zu allen Gegenständen unseres Begehrens. Ein krankes und zum Bösen geneigtes Vermögen vermag nun offenbar nicht eine Handlung zu begehen, welche als die vollkommenste eines gesunden Vermögens gilt. Eingehender betrachtet, erscheint der gefallene Mensch als unfähig zu jenem Acte: erstens weil die Begierlichkeit, die den Menschen zum Niedrigen hinzieht, bei ihm überwiegt; zweitens, weil er im Zustande der Schuld mehr den Einwirkungen Satans anheimgegeben ist; drittens, weil der gottentfremdete Mensch überhaupt hart an Willen und geblendet an der Erkenntniß sich zeigt; viertens, weil zwischen dem in die Sünde verstrickten Willen und Gott als Object für das Begehren dieses Willens eine gewisse Dissonanz besteht. Der Begriff der Liebe besagt ja eine Einigung des liebenden Willens mit dem geliebten Gegenstande (amor est coaptatio appetitus ad objectum). Es muß deßhalb eine gewisse Verwandtschaft oder Uebereinstimmung zwischen beiden Theilen bestehen. Beim Sünder zeigt sich aber in den tiefsten Tiefen seiner Seele gerade ein gewisser Widerwille gegen Gott als einen ihm nicht mehr verwandten Gegenstand, so daß er Gott gleichsam ausweicht, wie der sich eines Vergehens Bewußte dem Richter. So lange demnach der Sünder Gottes Wohlthaten betrachtet, kann er Gefallen an Gott finden und Gesinnungen der Liebe zu ihm hegen; sobald er aber Gott als den unendlich Gerechten und Wahrhaftigen betrachtet, empfindet er einen Widerwillen gegen ihn. Von diesem Widerwillen kann ihn nur die Lieblichkeit der Gnade befreien, sofern diese ihm schon in der Vorbereitung zur Rechtfertigung Hoffnung auf Verzeihung und überhaupt auf Barmherzigkeit mittheilt (Näheres s. u.). Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß dem gefallenen Menschen ohne Gnade auch der volle amor Dei efficax affective tantum unmöglich ist, denn so oft einem Menschen die Ausführung einer Sache unmöglich wird, ist ihm auch der thatkräftige Vorsatz zur Ausführung derselben unmöglich. Wahrhaft über Alles kann der gefallene Mensch auch nicht dem Vorsatz nach Gott lieben, weil dieser Vorsatz den festen Entschluß in sich trüge, für das ganze Leben alle Gebote Gottes zu erfüllen, alle Versuchungen zu überwinden u. s. f. Einen solchen Entschluß fassen ist dem gefallenen Menschen aber nicht möglich. Die Sache wird noch klarer, wenn man sich einen Menschen im Stande der gefallenen Natur denkt, der es über sich vermocht hätte, einen Vorsatz der genannten Art zu fassen, und der gleich darauf stürbe. Würde dieser verdammt, so würde Gottes Wort zu Schanden (Sprichw. 8, 17): Ego diligentes me diligo, und es würde Gott überhaupt nicht als gerechter Gott handeln; würde er gerettet, so wäre es offenbar, daß der Mensch ohne Gnade durch die bloßen Kräfte seiner Natur selig werden könnte, was anzunehmen unbedingt pelagianisch ist. — Durch die obigen Erörterungen ist eine Frage, welche die Theologen im Anschluß an die zuletzt vorgebrachte zu besprechen pflegen, bereits erledigt, die Frage nämlich, ob der Mensch im Stande der gefallenen Natur ohne Gnade das ganze Naturgesetz erfüllen könne. Bezüglich der Acte zeigt sich ja beim Menschen gerade darin zunächst die unverdorbene Natur, daß die Acte in Allem und allzeit dem Naturgesetz entsprechen, welches unser Geist uns vorweist. Das aber, was gerade den Wohlbestand, die Gesundheit des Menschen ausmacht, ist natürlich dem kranken Menschen nicht eigen. Befindet sich ferner der Mensch in Unordnung zu seinem letzten Ziele, zu Gott, so muß sich naturgemäß auch Verkehrtheit zeigen innerhalb dessen, was ihn zu Gott führen soll, d. i. in der Erfüllung des Naturgesetzes (vgl. Conc. Milev. II, can. 5).

4. Bezüglich der weitern Frage der Theologen nach dem Verhalten des gefallenen Menschen gegenüber den Versuchungen muß zunächst Folgendes voraufgeschickt werden. Versuchung nennt man jeden in uns auftauchenden Beweggrund, welcher uns gegen die Stimme unseres Gewissens drängt, eine böse Handlung zu verüben, resp. eine gute Handlung zu unterlassen. Dieser Beweggrund kann sich aus dreifacher Ursache in uns regen: durch Einflößung des Satans, durch den Trieb des niedern Begehrungsvermögens und durch äußere Anregungen von Seiten unserer Umgebung (durch den Teufel, das Fleisch und die Welt). Die Versuchung kann überwunden werden entweder durch einen andern schlechten Beweggrund, wie wenn der Reiche den Geiz niederdrückt aus reiner Ruhmsucht (victoria vitiosa, inhonesta), oder durch einen Beweggrund von innerer, rein natürlicher Güte, d. i. durch einen Beweggrund, den uns das Naturgesetz an die Hand gibt (victoria honesta), oder endlich durch einen Beweggrund, den uns die übernatürliche Liebe an die Hand gibt (victoria salutaris). Von letzterm muß natürlich hier gleich abgesehen werden, da der gefallene Mensch ja nicht mit übernatürlicher Liebe ausgestattet ist. Was nun jene Frage betrifft, so kann der Mensch erstens im Stande der gefallenen Natur aus den bloßen Kräften seiner Natur victoria honesta leichte Versuchungen überwinden. Dieses ergibt sich einfach daraus, daß dem Menschen durch die Erbsünde nicht alle Kraft zum sittlich guten Handeln genommen worden ist, sowie aus der directen Entscheidung der Kirche gegen Bajus, welcher lehrte (Prop. 30): Fures ii sunt et latrones qui docent, tentationi ulli sine gratiae ipsius adjutorio resistere hominem posse. Wir sagen zweitens: Der gefallene Mensch kann ohne Gnade den Versuchungen nicht auf lange Zeit siegreich widerstehen; er wird bald einmal

fallen (vgl. Innoc. I., Epist. ad Conc. Milevit. II.: Gratia privatus necesse est diaboli laqueis irretitus occumbat, und die Censurirung des pelagianischen Satzes: Victoriam nostram non esse ex Dei adjutorio, sed ex libero arbitrio, durch das Concil bei Diospolis, und die dazu gehörige Retractation). Im gefallenen Menschen überwiegt ja der Zug zum Niedrigen gegenüber dem Zug zu Gott und allem Guten. Wenngleich da der gefallene Mensch sich einmal aufraffen und gegen die vorwiegende Neigung seines Herzens wahrhaft sittlich gut handeln kann, so gehört doch zu diesem Sichaufraffen eine vorhergehende besondere Ueberlegung. Diese hat er aber natürlich nicht immer, und wo diese fehlt, handelt er naturgemäß mehr nach der in ihm überwiegenden Stimmung zum Bösen (Thom. 2, 1, q. 109, a. 8). Drittens kann der gefallene Mensch ohne Gnade auch die einzelnen wahrhaft schweren Versuchungen wenigstens nicht victoria honesta überwinden (vgl. hierzu die oben genannten Stellen). Der kranke Mensch kann ja nicht zu dem sich erheben, was bloß durch die vorzügliche Kraft eines Gesunden erreicht werden kann. Im Moment der schweren Versuchung ist der Verstand verdunkelt; die Vorstellung des Versuchungsgegenstandes erfüllt fast die ganze Seele; der mächtige Reiz der Vorstellung und der Hang zum Bösen in der sündhaften Natur wirken hier zusammen. Da ist es dem sich selbst überlassenen gefallenen Menschen naturgemäß, dasjenige zu umfassen, was mit aller Macht seinem ohnehin dem Bösen zugeneigten Geiste sich aufdrängt. Man bedenke hier ferner nur, welch' reine edle Absichten zu einer victoria vere honesta gehören.

5. Die weitere Frage, ob der Mensch ohne Hilfe der Gnade sich wieder **von der Sünde erheben** könne, beantwortet der hl. Thomas (l. c. a. 7) so. Daß der Mensch sich von der Sünde wieder erhebt, ist keineswegs dasselbe damit, daß er aufhört, actuell zu sündigen; ersteres bedeutet vielmehr, daß er sich wieder zu demjenigen Zustand erhebt, den er durch die Sünde verloren. Es erleidet aber der Mensch durch die Sünde eine dreifache Schädigung: erstens eine entstellende Befleckung, insofern der Mensch in Folge der Häßlichkeit der Sünde des Schmuckes der Gnade beraubt wird; zweitens eine Verderbniß in seinem natürlichen Wohlbestand, insofern die ganze Natur des Menschen in Unordnung geräth, wenn er sich seinem höchsten Ruhepunkt, Gott, entzieht; drittens den Zustand der Straffälligkeit, insofern der Mensch durch die Todsünde ewige Verwerfung verdient. Diese dreifache Schädigung kann nun offenbar nur durch Gottes Gnade wieder gut gemacht werden. Erstens kann Gott allein der gefallenen Seele den Schmuck der heiligmachenden Gnade wiedergeben. Er allein kann zweitens die durch die Sünde gestörte Ordnung innerhalb der menschlichen Natur wiederherstellen; denn der Mensch kann in statu naturae lapsae nicht einmal seine Sünde vollkommen bereuen (was damit zusammenhängt, daß er Gott nicht über Alles lieben kann) und kann somit seinerseits sich nicht wieder in die rechte Stellung zu Gott setzen, von der doch die rechte Ordnung innerhalb seiner eigenen Natur abhängig ist. Gott allein kann drittens dem Charakter der Straffälligkeit im Menschen ein Ende machen. Er allein ist ja unser Richter; verzeiht er, so ist das eben Gnade. Selbst die Pelagianer sahen sich genöthigt, in letztgenannter Beziehung die Nothwendigkeit der Gnade anzuerkennen. In allen genannten Beziehungen ist also die Gnade als Heilmittel, als gratia medicinalis, für die gefallene Natur nöthig. Was zunächst die Verdunklung unseres Verstandes durch die Erbsünde angeht, so hätte zwar Gott alle die äußeren und inneren Hindernisse, welche uns in unserem Erkenntnißleben direct hemmen, auf dem Wege des einfachen natürlichen Beistandes (concursus naturalis) für die einzelnen Fälle niederhalten und unsern Geist sich da freier entfalten lassen können; er hätte uns dazu noch Erkenntnißbilder einflößen können betreffs jener Dinge, die unser Geist an und für sich mit natürlichen Kräften zu erkennen vermögend ist, und diese Erkenntnißbereicherung wäre dann auch keineswegs supernaturalis quoad substantiam gewesen, wenngleich supernaturalis quoad modum; aber es ist hier gleich hervorzuheben, daß Gott nicht bloß einfach die durch die Sünde geschlagenen Wunden unserer Natur heilen, sondern uns zugleich wieder in den Stand der Rechtfertigung und übernatürlichen Heiligkeit versetzen wollte, den Adam für sich und uns verscherzt hatte. Zu diesem Stande der Rechtfertigung gehört aber auch — in statu viatoris — das Leben im Glauben. Die Glaubenswahrheiten nun, welche wir durch Gottes Gnade bewogen in uns aufnehmen, geben uns auch vollen und sichern Aufschluß betreffs der höchsten natürlichen Wahrheiten, d. i. der Wahrheiten der natürlichen Religion, die sonst nur von Wenigen und zwar nach langer Zeit und nicht ohne Beimischung von Irrthum erfaßt würden. Wenn besonders die Lehre von Gott im Glauben klargestellt ist, so erhalten wir von diesem Mittelpunkt alles Seins und Lebens aus auch reichen Aufschluß über die Dinge der Welt, sofern sie in Beziehung zu ihm stehen. Wenn bezüglich vieler Dinge des gewöhnlichen Lebens unser Verstand in Folge der Erbsünde noch immer verdunkelt ist, wenn uns das Erwerben von Erkenntniß Mühe macht u. s. f., so ist zu beachten, daß Gott diese Mängel absichtlich als Strafwirkungen in uns zurückläßt, damit wir um so mehr nach dem Wahren und in ihm nach dem Guten zu streben haben, desto größere Sehnsucht nach dem Besitz der vollen Wahrheit im Himmel bekommen und uns diesen Besitz durch jenes Ringen verdienen.

Daß nun der Mensch Gott als den Urheber der Natur wirksam **über Alles** liebe, dazu würde zwar an sich dem Begriffe jener Liebe nach auch ein der natürlichen Ordnung angehöriger

Beistand Gottes genügen, aber unter der Voraussetzung, daß Gott von Anfang an den Menschen in eine übernatürliche Ordnung erhoben, und der Mensch schuldbarer Weise sich dieser von Gott bestimmten übernatürlichen Ordnung entzogen, ist zugleich ein übernatürlicher Beistand Gottes, ja auch der Stand der heiligmachenden Gnade zu der besagten Liebe nöthig. Es würde ja sonst der Mensch zu gleicher Zeit von Gott abgewendet und in vollster Liebe zugethan sein, was in sich widersprechend ist; es würde der Sünder als solcher dem Geschaffenen mehr zugethan sein, als Gott, und doch hinwieder diesen über alles Geschaffene lieben, was unvereinbar ist. Hieraus ergibt sich aber auch, daß der gefallene Mensch zu der besagten Liebe die heiligmachende Gnade, nicht etwa bloß wirkliche Gnaden nöthig hat, denn die heiligmachende Gnade hebt gerade jenen Zustand der Sünde und der Abwendung von Gott in uns auf, der mit der genannten Liebe unverträglich ist.

6. Es könnte nun scheinen, als sei die heiligmachende Gnade, welche den Menschen innerlich heiligt und in den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit zurückführt, allein genügend, auch alle Mängel und Schäden, welche der Mensch durch die Erbsünde erlitten, zu heben und zu heilen. Es scheint, kurz gesagt, die actuelle Gnade neben der habituellen überflüssig zu sein. Dem gegenüber ist vor Allem zu beachten, daß die wirkliche Gnade zunächst insofern bei den Erwachsenen nothwendig ist, als sie das Rechtfertigungswerk bei denselben einleitet. Das ganze Werk unserer Heiligung, lehrt das Concil von Trient (Sess. VI, cap. 5), beginnt von der (actuellen) Gnade, und darum ist sie in vollem Sinne eine zuvorkommende Gnade. Ohne daß der Mensch Verdienste hätte, wird er von Gott berufen, sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten. Hört nun der Sünder auf den an ihn ergangenen innern Ruf der Gnade, so ist der Glaube an Gottes Wort die erste Folge der nun zusammenwirkenden göttlichen und menschlichen Thätigkeit; alsdann wird der mit der Gnade mitwirkende Sünder bei Betrachtung der Gerechtigkeit Gottes und seiner Sünden von heilsamer Furcht erschüttert, bei Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit aber zur Hoffnung emporgerichtet, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sein werde, und beginnt also Christum zu lieben. So wird er nun zum Hasse und zur Verabscheuung seiner Sünden bewogen und nimmt sich vor, die Rettungsmittel der Kirche zu gebrauchen und ein neues Leben zu beginnen (Conc. Trid. l. c. cap. 6, wo sich die angegebenen Momente in derselben Reihenfolge finden). Auf diese von Gottes Gnade eingeleitete und getragene Vorbereitung folgt dann die Rechtfertigung, d. i. die Eingießung der heiligmachenden Gnade selbst (vgl. noch Conc. Arausican. II, can. 2. 6. 7; Conc. Trident. Sess. XIV, cap. 4; Sess. VI, can. 3; ferner von den vielen auf diesen Gegenstand bezüglichen Stellen der heiligen Schrift die Worte des Heilandes Joh. 15, 5; 6, 44; sodann Röm. 10, 20. 1 Cor. 12, 3. 2 Cor. 3, 5. Eph. 2, 8; Aug. De praed. Sanct.; Quaest. 2 ad Simplic.; Fulgent. De incarn. et gratia; Prosper, Contra Collatorem; De vocat. Gentium passim). Zur speculativen Begründung sei kurz Folgendes bemerkt. Wie auf natürlichem Gebiet sich keine Form einer Materie mittheilt, welche nicht entsprechend bereitet ist, so senkt sich auch die heiligmachende Gnade als Form erst in ein Herz, das entsprechend zubereitet ist. Freilich kann in einzelnen Fällen, wie das bei Paulus geschah, die Vorbereitung der Zeit nach fast ganz mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade zusammenfallen, aber der Natur der Sache nach setzt die Mittheilung der heiligmachenden Gnade doch immer eine gewisse Vorbereitung als logisch voraufgehend voraus. Diese Vorbereitung zur Rechtfertigung nun kann der Mensch nicht aus sich heraus selbständig bewirken. Ziel und Ursprung oder Princip einer Handlung sind ja immer in Verhältniß zu einander und müssen der Natur der Sache nach immer in Verhältniß zu einander stehen, da keine Ursache im Stande ist, eine Wirkung herbeizuführen, die über ihren Bereich hinausliegt und einer ganz andern Ordnung angehört. Das Ziel aller Vorbereitung zur heiligmachenden Gnade ist aber die übernatürliche Vereinigung mit Gott, also muß auch der Ursprung dieser Vorbereitung übernatürlich sein (vgl. Thom. 2, 1, q. 109, a. 6; q. 112, a. 2; Contra gent. 3, 149).

Eingehende Besprechung hat im Anschluß an die eben vorgetragene Lehre in den theologischen Schulen der Satz gefunden: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam. Es handelt sich hier darum, ob dieser Grundsatz auch Anwendung findet auf diejenigen, welche auf Grund ihrer rein natürlichen Kräfte thätig sind, oder bloß auf solche, welche mit der bereits verliehenen Gnade mitwirken, so gut sie können. Alle katholischen Theologen stimmen darin überein, daß derjenige, welcher mit der ersten Gnade mitwirkt, so gut er kann, gerade hierdurch zum Empfang weiterer Gnaden vorbereitet wird, und ferner, daß natürlich gute Werke nicht aus sich als solche die Rechtfertigung verdienen. Molina hat nun behauptet, daß, wenngleich die natürlich guten Werke nicht an sich (ihrer innern Natur nach) die Rechtfertigung im Gefolge hätten, doch ein gewisses Gesetz zwischen dem himmlischen Vater und Christus, der für uns genuggethan, festgestellt sei, ut quoties ex nostris viribus naturalibus conaremur facere quod in nobis est, praesto nobis essent auxilia gratiae, quibus ea, ut oportet ad salutem, efficeremus, ut ea ratione dum essemus in via, semper in manu liberi arbitrii nostra posita esset salus nostra, per nosque ipsos staret, quod ad Deum non converteremur (Concord. q. 14, a. 13, disp. 10). Diese Behauptung Molina's hat viel Widerspruch erfahren, und, wie es scheint, mit Recht. Zunächst ist weder aus der heiligen Schrift, noch aus

der Tradition ein Beweis für jene lex quam tam Christus ipse quam Pater aeternus statuerunt de auxiliis et donis, quae nobis Christus promeruit, zu erbringen. (Die Abweisung einzelner Beweise aus der heiligen Schrift, welche zahllose andere Stellen der heiligen Schrift außer Acht lassen und selbst nichts beweisen, s. u. A. bei den Salmanticensern Tract. 14 De gratia, disp. 3, dub. 7, § 4.) Sodann würde der thatsächliche Beginn unserer Bekehrung nicht mit der zuvorkommenden Gnade, sondern mit natürlich guten Werken unsererseits anheben, da ja diese thatsächlich zu unserm Heilswerke beitragen, wenn auch nur durch äußere Anordnung Gottes. Ferner ist das facienti quod in se est, von dem natürlich guten Handeln gebraucht, ein so dehnbarer Begriff, daß man nicht weiß, wann denn Gottes Gnade eingreifen soll. Auch sehen wir in der Erfahrung, daß Gottes Gnade Heiden von schlechtem, ja höchst verkommenem Lebenswandel ergreift, während bessere Heiden die Gnade nicht erhalten. Wenn auch ferner Molina zugesteht, daß zwischen den natürlich guten Werken und der Gnade keine innere Beziehung besteht, so würden doch auf Grund jener lex statuta a Patre et Christo die natürlich guten Werke für Gott eine Bedingung und Veranlassung sein, die Gnade zu geben, und zwar würde Gott, jene lex oder jenes pactum vorausgesetzt, auf Grund seiner Treue verpflichtet sein, die Gnade zu geben. Wie dieses Alles aber auf ungezwungene Weise mit den oben angeführten und noch anzuführenden Stellen der heiligen Schrift, der Väter und der Concilien zu vereinbaren sei, ist nicht recht einzusehen. Deßhalb erklärt der hl. Thomas und mit ihm die meisten Theologen den genannten Satz von demjenigen, der mit der erst verliehenen Gnade in der rechten Weise mitwirkt. Dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium, et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente (2, 1, q. 109, a. 6 ad 1). Et ideo, cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo (ibid. ad 2). Quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum (ib. q. 112, a. 2). Potest praeparatio (ad gratiam) dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente, et tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest (ibid. a. 3), und ebendaselbst (unter „Sed contra"): Homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum... Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo quantumcunque sit praeparatum etc. Ferner Quodlib. 1, a. 7: Praeparatio ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae. Vgl. Summ. c. Gent. 3, 160 und Comm. in Epist. ad Hebr. 12 ad verba: Contemplantes, ne quis desit gratiae Dei, wo Thomas den in Rede stehenden Satz auch in der modificirten negativen Fassung: Non se impedienti, vel facienti quod potest, ut non se impediat, Deus infallibiliter confert gratiam verwirft, falls man bei dem non se impedire die Gnade wieder außer Acht läßt. Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, sagt er an der letztcitirten Stelle, ex gratia procedit. Zu der genannten Auffassung des hl. Thomas und der Mehrzahl der Theologen vergleiche man außer den oben citirten Stellen noch 1 Cor. 4, 7. Röm. 9, 15. 16. 18. Tit. 3, 5; Conc. Araus. II, can. 3. 6. 14. 18. 25; Aug. Enarrat. in Ps. 70, sermo 2, n. 1; Ep. 194 ad Sixtum; De bono persev. c. 8; De gr. et lib. arbitr. c. 15.

7. So nöthig die wirkliche Gnade behufs Vorbereitung zur Rechtfertigung ist, ebenso nöthig ist sie dem Gerechtfertigten. Einmal bedarf der Mensch überhaupt zu jeder neuen Handlung der Bewegung Gottes, des universellen Erstbewegenden (Thom. 2, 1, q. 109, a. 9), und zwar stets einer der Natur des Actes entsprechenden Bewegung (Goudin, Tract. theolog. II, q. 3, a. 1). Somit bedarf auch der bereits gerechtfertigte Mensch einer Bewegung von Seiten Gottes, damit er handle, und zwar bedarf er einer übernatürlichen Einwirkung, damit er in übernatürlich guter Weise handle. Zweitens ist speciell mit Rücksicht auf den Umstand, daß der Mensch der Erbsünde anheimgefallen ist, zu bemerken, daß die heiligmachende Gnade zwar den Geist des Menschen erhebt und insofern heilt, als derselbe Gott unterwürfig gemacht wird, aber doch den Menschen nicht vollkommen bezüglich des niedern Theiles heilt (Thom. l. c.). Es bleiben Begierlichkeit, Ueberwuchern der Phantasie u. s. f. in ihm bestehen. Der niedere Theil zieht den höhern zum Bösen und trübt die Erkenntniß, so daß wir oft nicht wissen, was uns gut ist, oder was wir von Gott erflehen sollen. Es bleiben auch viele Gelegenheiten zur Sünde und Versuchungen in unserer äußern Umgebung. Gegenüber allen diesen inneren und äußeren Gefahren für den in der heiligmachenden Gnade stehenden Menschen greift deßhalb Gott in der wirklichen Gnade erleuchtend und stärkend ein. Die heilige Schrift, Väter und Concilien lehren ausdrücklich die Nothwendigkeit der wirklichen Gnade auch für den Gerechtfertigten, und zwar zu jedem Heilsacte des Gerechtfertigten. Vgl. zunächst die herrlichen Worte des Heilandes bei Joh. 15, 1. 4—6. Wie am Rebzweig die Trauben nur durch die Kraft, die aus dem Weinstock in den Rebzweig fließt, im Keim be-

ginnen, sich ausbilden und zur Reife gelangen, so erhalten auch in dem mit Christus Verbundenen die „Früchte für das ewige Leben", d. i. die guten Werke, ihren Beginn, ihr Wachsthum und ihre Vollendung nur durch die von Christus successiv mitgetheilten Gnaden. Es spricht der Herr hier direct von seiner übernatürlichen Gemeinschaft mit den Menschen, denn wenn er den Vater den Winzer, sich selbst aber den Weinstock nennt, so denkt er offenbar an das Geheimniß der Menschwerdung, an die Beziehungen, welche er als unser Erlöser und Vermittler zu uns hat. Zu den letzten Worten des Heilandes vgl. Augustin. Tract. 82 in Joan.: Ne quisquam putaret, saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset: „hic fert fructum multum", non ait: „quia sine me parum potestis facere", sed: „nihil potestis facere". Ebenso spricht der Apostel (Phil. 2, 13) sich dahin aus, daß Gott im Gerechtfertigten sowohl das Wollen als das Vollbringen wirke (vgl. 2 Cor. 3, 3. Hebr. 13, 20 f.; Aug. De pecc. mer. et remiss. 2, 18; De natura et gr. c. 26; Coelestini I. Ep. 21 ad episc. Galliae c. 12; Conc. Araus. II, can. 20. 22; Trid. Sess. VI, cap. 16 u. s. f.).

Es ist nun Streitfrage unter den Theologen, ob der Gerechtfertigte zu jedem einzelnen übernatürlich guten Werk eine besondere wirkliche Gnade nöthig hat, oder ob auch der allgemeine übernatürliche Beistand Gottes in einem gewissen Maß zu verdienstlichem Leben ausreicht. Der allgemeine übernatürliche Beistand oder die allgemeine motio supernaturalis ist eine naturgemäße Ergänzung zu der übernatürlichen Ausstattung, welche wir in der Rechtfertigung erhalten, und entspricht durchaus dem natürlichen Beistand Gottes in dessen Verhältniß zu unserer natürlichen Ausstattung. Wie Gott den einmal geschaffenen rein natürlichen Wesen den allgemeinen natürlichen Beistand gewissermaßen schuldet, weil dieselben sonst zu keiner Bethätigung gelangten, also ein ganz zweckloses Dasein hätten und bei völligem Zurückziehen des Beistandes ganz in's Nichts zurückfielen, so schuldet er aus demselben Grund gewissermaßen auch dem übernatürlich erhobenen Geschöpf den allgemeinen übernatürlichen Beistand. Doch ist entschieden festzuhalten, daß dieser allgemeine übernatürliche Beistand eine wirkliche Gnade ist und bleibt. Der Mensch hat jenen gewissen Anspruch auf denselben nur auf Grund der heiligmachenden Gnade, und diese ist ja eben selbst reinster Gnadenerweis. An sich liegt jener übernatürliche Beistand über jedem natürlichen Bedürfniß und jedem natürlichen Anspruch des Geschöpfes. Genügt nun dieser allgemeine übernatürliche Beistand zum übernatürlich guten Handeln? Alle Theologen stimmen zunächst darin überein, daß der Gerechtfertigte noch einer speciellen wirklichen Gnadenhilfe bedürfe, um auf lange Zeit in übernatürlich guter Weise zu leben und auf dem Wege des Heiles zu verbleiben. (Der Begriff „lange Zeit" ist hier natürlich nicht fest abzugrenzen; es kommt im Einzelnen auf die gesammte Beschaffenheit des betreffenden Menschen, auf seine Beschäftigungen, auf seine an Gefahren mehr oder minder reiche Umgebung u. s. f. an.) Der Grund für das Gesagte liegt darin, daß die durch die Erbsünde hervorgerufene Verderbniß im niedern Theil bei dem Gerechtfertigten bestehen bleibt. Wenngleich der höhere Theil durch die heiligmachende Gnade in Gott ruht, so bleibt des Menschen Wesen doch veränderlich, und um bei den mächtigen Regungen des niedern Theiles nicht von Gott abgezogen zu werden, sondern in unveränderter Ruhe bei Gott zu verharren, hat man einen speciellen Gnadenbeistand Gottes nöthig. Ist gleich der Geist des Menschen in der heiligmachenden Gnade Gott habituell geeinigt, so zeigen sich kraft der Begierlichkeit u. s. f. eine Menge Hindernisse zum ständigen actuellen Erstreben des Guten, und so wird denn zum ständigen treuen Verharren bei Gott eine besondere Gnade nöthig. Um diese specielle Gnade müssen die Gerechten daher Gott bitten (Conc. Araus. II, can. 10). Sie thun dieß in den Worten des Vaterunsers: Et ne nos inducas in tentationem u. a. Der Gerechtfertigte hat bekanntlich auch die Pflicht, bei schweren Versuchungen Gottes Hilfe anzurufen. Die genannte specielle Gnade ist nun naturgemäß zu denken als eine fortgesetzte und länger anhaltende Erleuchtung für den Verstand und Anregung frommer Anmuthungen für den Willen, wie auch als Beschirmung und Behütung, die Gott uns gegenüber den äußeren Feinden unserer Seele zu Theil werden läßt.

Die meisten Theologen verneinen die Frage, ob der Gerechte zu jedem einzelnen übernatürlich guten Werke einer besondern wirklichen Gnade bedürfe. Zu ihnen muß der hl. Thomas nach der ganzen Fassung seiner Worte 2, 1, q. 109, a. 9 gerechnet werden; ferner verneinen die Frage Cajetan und Medina in ihren Commentaren zu Thomas (l. c.), Soto (De natura et grat. 1, 16), Vega (lib. 6 in Trident. cap. 4 und 9 und q. 14 De justificatione), Suarez (lib. 3 De auxiliis cap. 4, num. 6 und lib. 10 De gratia cap. 2, num. 12), Molina (Concord. disp. 37) und die Salmanticenser (Tract. 14 de gratia disp. 3, dub. 10). Nach diesen Theologen genügt zu den einzelnen Werken des Gerechten (operationes supernaturales divisim acceptae) der allgemeine übernatürliche Beistand Gottes. Andere Theologen, wie Johannes a S. Thoma (disp. 31, art. 2) und Gregor Martinez (dub. 2 zu Thomas l. c.), lehren die Nothwendigkeit einer besondern Gnade zu jedem übernatürlich guten Werk. Der ersten Ansicht dürfte wohl entschieden der Vorzug zuzuerkennen sein. Zur Begründung derselben sei kurz bemerkt: Der gefallene Mensch (und noch mehr ein in statu naturae purae gedachter Mensch) ist, wie oben gezeigt, im Stande, kraft seiner Natur allein auf Grund des allgemeinen natürlichen

Beistandes Gottes viele natürlich gute Werke zu verrichten. Die durchgreifende Analogie zwischen Natur und Uebernatur spricht nun dafür, daß der übernatürlich erhobene Mensch, der homo supernaturalis, wenn wir so sagen sollen, auf Grund seiner Uebernatur und des diese begleitenden allgemeinen übernatürlichen Beistandes Gottes viele übernatürlich gute Werke verrichten könne. Der das Wesen unserer Seele erhebende Habitus der heiligmachenden Gnade, mit anderen Worten unsere Uebernatur, scheint ja in demselben Verhältniß zu übernatürlich guten Werken zu stehen, wie unser bloß natürliches Wesen zu natürlich guten Acten. Wie diejenigen, die den Menschen im Stande der gefallenen Natur ohne besondere Hilfe Gottes niemals irgend eine gute Handlung verrichten lassen, alle natürlichen Beziehungen unseres Willensvermögens zum Guten factisch aufheben, so scheinen auch diejenigen, die den übernatürlich erhobenen Menschen trotz des allgemeinen übernatürlichen Beistandes für unfähig zu irgend einem übernatürlich guten Werk erachten, die habituellen übernatürlichen Beziehungen des Menschen zum Guten aufzuheben. Wie nicht jeder natürliche Beistand Gottes den Charakter eines speciellen Beistandes hat, sondern nur die göttliche Mitwirkung zu solchen Acten, welche die Kraft der jedesmaligen Natur übersteigen, so braucht auch nicht jeder übernatürliche Beistand Gottes den Charakter einer speciellen Mitwirkung zu haben; diesen hat nur der übernatürliche Beistand Gottes, der auf Acte hinauslauft, welche die Kraft des in der heiligmachenden Gnade stehenden Menschen übersteigen. — Was die Vertreter der zweiten Ansicht an Aussprüchen von Vätern und Concilien vorbringen, beweist nur im Allgemeinen die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Hilfe zu den einzelnen guten Werken des Gerechten, nicht aber die Nothwendigkeit einer speciellen Gnade zu allen einzelnen übernatürlich guten Handlungen.

IV. Das Verhältniß der habituellen Gnade zur actuellen bezüglich der Heilung der durch die Erbsünde empfangenen Wunden, sowie des übernatürlich guten Handelns läßt sich kurz folgendermaßen bestimmen. 1. Die heiligmachende Gnade macht den Menschen dauernd Gott ähnlich und Gott wohlgefällig; sie bildet den Boden, aus dem allein Werke entsprießen können, die für das ewige Leben verdienstlich sind; die übernatürliche habituelle Ausstattung macht uns ferner geneigt, übernatürlich gute Werke zu verrichten; sie ordnet das Verhältniß unseres Geistes zu Gott, und das so geordnete Verhältniß zu Gott übt eine wohlthuende Rückwirkung auf das Verhältniß unseres Geistes zu unserem niedern Theil. Doch ist diese Rückwirkung im irdischen Leben keine vollständige, indem nach Gottes weiser Bestimmung die Begierlichkeit in dem Gerechtfertigten bestehen bleibt. Die actuelle Gnade ist nun erstens zu der habituellen nöthig, weil ohne übernatürliche Hilfe Gottes überhaupt kein übernatürlich guter Act zu Stande kommen kann, gleichwie auf natürlichem Gebiet kein Act ohne den natürlichen Beistand Gottes zu Stande kommt; zweitens, weil Gottes wirkliche Gnade helfen muß, den durch die heiligmachende Gnade nicht vollständig geheilten niedern Theil bleibend gefangen zu nehmen und auf dem Weg des Guten dauernd zu verbleiben. So ist denn sowohl die heiligmachende als die wirkliche Gnade wie als erhebend so als heilend zu bezeichnen, und die eine macht die andere in keiner Weise überflüssig.

2. Die unter dem oben charakterisirten Beistand der wirklichen Gnade aus dem Boden der heiligmachenden Gnade entsprießenden guten Werke haben wahrhaft den Charakter des Verdienstes. Bei diesem Begriffe aber unterscheidet man meritum de condigno und meritum de congruo. Das erste macht an sich einer Belohnung würdig, so daß diese ihm als rechtmäßige Forderung (ex justitia) zukommt. Das zweite macht nicht an sich einer Belohnung würdig, sondern hat (ex decentia) eine gewisse Aussicht auf Belohnung, insofern von der Freigebigkeit Gottes sich erwarten läßt, daß er Belohnung spendet. Zum Verdienst vor Gott gehören sechs Bedingungen: Das Werk muß 1. frei, 2. gut, 3. in Willfährigkeit gegen Gott verrichtet, 4. von Gott in Beziehung zu einer Belohnung gesetzt sein, 5. auf Erden, 6. in der Gnade verrichtet sein. Speciell zu einem meritum de condigno gehört nun, daß dieses „in der Gnade verrichtet" verstanden wird in dem Sinn von „in der heiligmachenden Gnade verrichtet". Die guten Werke des Gerechten verdienen dann de condigno Wachsthum der heiligmachenden Gnade und geben ex justitia Anspruch auf die ewige Seligkeit (vgl. Weish. 3, 5. Matth. 5, 10. 12; 19, 29; 25, 34. Röm. 2, 6. 1 Cor. 15, 58. 2 Cor. 4, 17. Col. 1, 10. 12. 2 Theſſ. 1, 4 in Verb. mit Gen. 15, 1. 2 Tim. 4, 8. Hebr. 10, 6. 35. Offenb. 22, 12; Trid. Sess. VI, cap. 10. can. 32), da sie vom heiligen Geiste als Princip des übernatürlichen Wirkens ausgehen und aus dem Boden der in der heiligmachenden Gnade zu besonderer Aehnlichkeit mit Gottes Wesenheit emporgehobenen Seele entsprießen, somit wahrhaft eine innere Beziehung zu dem Zustand der Glorie haben. Letztere ist nur das naturgemäße Complementum des Zustands der Gnade, indem die Glorie der zur höchsten Aehnlichkeit mit Gottes Sein und Wesen erhobenen Seele auch die entsprechende Thätigkeit in der Anschauung Gottes gibt (Gal. 6, 8. 1 Joh. 3, 9). Demnach muß man mit dem hl. Thomas und der Mehrzahl der Theologen, im Gegensatz zu der Lehre des Scotus und seiner Schule, eine innere Angemessenheit der guten Werke des Gerechtfertigten für den himmlischen Lohn (und natürlich auch für die Mehrung der heiligmachenden Gnade) annehmen, so daß dieselben kraft ihres innern Werthes, nicht bloß kraft äußerer Annahme Gottes das Himmelreich verdienen. Das Nähere s. im Art. Verdienst.

Hier kommen noch folgende Einzelheiten zur Sprache: Weder der Gerechte noch der Sünder kann durch gute Werke nach Würdigkeit oder auch nach zweifelloser Schicklichkeit (de congruo infallibili) weitere actuelle Gnaden verdienen, denn solche Gnaden sind weder der naturgemäße nothwendige Lohn der guten Werke, noch liegt bezüglich dieser ein nach der genannten Seite hin gehendes Versprechen Gottes vor. Die erste Gnade kann überhaupt niemals in irgend einer Weise verdient werden (principium meriti non cadit sub merito). Doch können der Gerechtfertigte und der Sünder durch übernatürlich gute Handlungen de congruo fallibili weitere actuelle Gnaden sich verdienen. Wie der Sünder durch übernatürlich gute Handlungen überhaupt bei freiem Ermessen Gottes (de congruo fallibili) seine Bekehrung verdienen kann, so verdient er zweifellos (de congruo infallibili) kraft göttlicher Verheißung durch einen Act vollkommener Reue seine Rechtfertigung. Niemand kann seinem Mitmenschen irgend eine Gabe Gottes als Forderung (de condigno) verdienen, da das Heil unserer Mitmenschen uns nicht von Gott als unser Endziel vorgesteckt und nicht als unser Lohn bestimmt ist; wohl aber kann der im Stand der heiligmachenden Gnade befindliche Mensch in Weise eines gewissen Anspruchs (de congruo) für seine Mitmenschen verdienen. Zu den Verdiensten für Andere ist eine specielle Aufopferung des Werkes für den Andern nöthig, da das gute Werk an sich keine Beziehung auf den Nutzen Anderer hat. Nach keiner Beziehung kann der Gerechte endliche Beharrlichkeit verdienen.

3. Um diesen letzten Satz zu verstehen, muß man zunächst untersuchen, was unter der endlichen Beharrlichkeit (perseverantia finalis) zu denken ist. Das Wort Beharrlichkeit wird in dreifachem Sinne genommen. Einmal bezeichnet es eine Tugend, nämlich das Geneigtsein und Vorhaben des Willens, im Guten zu verharren; zweitens bezeichnet es die Ausführung dieses Vorhabens, d. h. daß jemand thatsächlich lange im Guten verharrt; drittens bezeichnet es das Verharren im Guten bis zum Tode oder das Zusammentreffen des Todes mit dem Zustand des Gerechtfertigtseins. Dieses Letztere heißt die endliche Beharrlichkeit (perseverantia finalis). Die Beharrlichkeit im ersten Sinn kann ohne heiligmachende Gnade nicht in dem gefallenen Menschen sein, denn sie setzt ihrem Begriff nach das richtige Verhältniß des Begehrungsvermögens zum Guten voraus. Der gefallene, durch die heiligmachende Gnade noch nicht geheilte Mensch aber steht in seinem Begehren weder in der rechten Beziehung zu dem übernatürlich Guten, wie ja an sich klar ist, noch auch in der rechten Beziehung zum natürlich Guten, da er Gott als den Urheber der Natur nicht über Alles lieben, noch auch das Naturgesetz vollständig erfüllen kann; folglich kann er auch nicht den Vorsatz haben, im Guten zu verharren. Bezüglich des zweiten Sinnes kommt das zur Anwendung, was oben bezüglich der Streitfrage, ob zu jedem guten Werke des Gerechten eine besondere wirkliche Gnade nothwendig sei, gesagt wurde. Es ist danach eine besondere Gnade dazu nothwendig, daß der Mensch lange im Stande der Rechtfertigung verharre. Bezüglich der Beharrlichkeit im dritten Sinn muß zunächst von dem gefallenen Menschen behauptet werden, daß er auch nach Erlangung der Rechtfertigung die endliche Beharrlichkeit nicht anders als durch specielle Gnade Gottes erlangt. Dieses ist ein Glaubenssatz (Conc. Araus. II, can. 10; Trid. Sess. VI, can. 16. 22; vgl. Phil. 2, 13. Röm. 9, 16 und die vielen Gebete der Kirche, daß der Herr die bereits Gerechtfertigten in der Gnade erhalte). Hierauf vornehmlich beziehen sich auch die Worte des Vaterunsers: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel", sowie die Mahnung des Herrn (Matth. 26, 41): „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung gerathet." Zur speculativen Begründung sei kurz Folgendes bemerkt. Das Vorhandensein der heiligmachenden Gnade im Augenblicke des Todes liegt in der Hand Gottes, nicht in der des Menschen. Ohne besondere Gnade kann dieser auch im Stand der Rechtfertigung, wie oben gezeigt ist, nicht auf die Dauer die schwere Sünde meiden. Offenbar ist es eine besondere Gnade, daß Gott das Lebensende dann eintreten läßt, wenn der Mensch noch im Stande der Gerechtigkeit sich befindet. Wie es im ersten Falle eine specielle Gnade ist, daß der Gerechte auf die Dauer die schweren Versuchungen überwindet, so ist es auch auf der andern Seite eine besondere Gnade, daß Gott den Gerechten abberuft und ihn den schweren Versuchungen nicht aussetzt (vgl. Weish. 4, 11). Man kann deßhalb auch nicht sagen, unmündige, getaufte Kinder oder solche, welche erst vor ganz kurzer Zeit die Rechtfertigungsgnade im Bußsacrament erhalten hätten, stürben vielfach dahin, ohne daß schwere Versuchungen an dieselben hätten herantreten können, ihren guten Tod hätten diese also bloß der heiligmachenden Gnade, keineswegs noch einer besondern Gnade zu verdanken. Diese Einwendung ist unstichhaltig, weil eben das eine specielle Gnade ist, daß Gott den Tod den Versuchungen zuvorkommen ließ. Die Gnade der endlichen Beharrlichkeit ist nun naturgemäß nicht einfach als eine der gewöhnlichen wirklichen Gnaden, welche den Verstand erleuchten und den Willen kräftigen, zu denken, sondern sie ist als besondere Fürsorge der göttlichen Providenz aufzufassen, nach welcher Alles so eingerichtet wird, daß der Zustand der heiligmachenden Gnade mit dem Ende des Lebens zusammenfällt. Sie ist deßhalb verschiedenartig: bei dem Einen beschleunigt Gott den Tod, damit er nicht falle; einem Andern verlängert er das Leben, damit er sich bekehre; Andere entzieht er den Gefahren; Andere stärkt er in den Gefahren, damit sie nicht fallen, und der Tod sie dann überrasche u. s. f. Der Gerechte kann nun diese endliche Beharr-

lichkeit nicht zweifellos (de condigno) verdienen. Das Concil von Trient sagt hierüber (Sess. VI, cap. 13): Quod (perseverantiae donum) aliunde haberi non potest nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere. Zu diesen Worten ist zu bemerken: Könnte der Gerechte zweifellos die Gabe der Beharrlichkeit sich verdienen, so hätte er dieselbe, wenn auch hauptsächlich von Gott, doch nicht von Gott allein, sondern auch von seinem Verdienst und seinen guten Werken. „Alles, was Einer von Gott verdient," lehrt scharfsinnig der hl. Thomas (2, 1, q. 114, a. 9), „wird ihm sicher zu Theil, wenn nicht die Sünde als Verhinderungsmittel eintritt. Sehr Viele verrichten nun gute, verdienstliche Werke und erlangen doch nicht die Gabe der Beharrlichkeit. Man kann nun nicht sagen, dieß geschehe eben nicht, weil die Sünde hindernd eintrete, denn die Sünde steht ja gerade im Gegensatze zur Beharrlichkeit, so daß, wenn Einer die Gabe der Beharrlichkeit verdient hätte, Gott nicht zulassen würde, daß er in Sünden falle." Die endliche Beharrlichkeit fällt also nicht unter das Verdienst, weil sie bloß von dem Zuvorkommen Gottes (motio divina) abhängt. Dieses aber ist das Princip von jedem Verdienst. Principium autem meriti non cadit sub merito. Das Gesagte gilt, wie leicht einzusehen, mutatis mutandis auch von dem meritum de congruo. Doch kann der Gerechte die so überaus wichtige Gabe der Beharrlichkeit wohl durch Gebet erlangen (Thom. l. c. ad 1).

V. Ueber das Verhältniß der actuellen Gnade zu der Bethätigung des menschlichen Willensvermögens s. d. Art. Freiheit und Gnade und die dort notirten weiteren Verweisungen.

Literatur. Außer den Scholastikern und den neueren größeren dogmatischen Werken von Scheeben, Franzelin, Heinrich u. A. vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, II, Münster 1854, 151 ff.; Scheeben, Natur und Gnade, Mainz 1861; Schäzler, Natur und Uebernatur, ebd. 1865; Ders., Dogma von der Gnade, ebend. 1867; B. Jungmann, Tractatus de gratia, Bruxellis 1868; Schrader, S. J., De triplici ordine naturali, supernaturali et praeternaturali, Vindob. 1864; Gloßner, Lehre des hl. Thomas von der Gnade, Mainz 1871; Kirschkamp, Gnade und Glorie, Würzb. 1878; Mazella, Tract. de gratia, Woodstock 1878; Palmieri, De gratia divina actuali, Galopiae 1885, und die Literaturangaben in den Artt. Bañez, Molina, Congregatio de auxiliis, Congruismus. [Kirschkamp.]

Gnadenbild, s. Wallfahrt.

Gnadenbriefe, päpstliche (gratiae, gratiosa rescripta), heißen solche Rescripte (s. d. Art.), durch welche der Papst, auf ein eingegangenes Bittgesuch, aus reiner Freigebigkeit ein Privilegium, eine Indulgenz, eine Dispens, eine Exemtion, eine Pfründe (beneficium) oder eine Anwartschaft auf eine solche (gratia exspectativa) verleiht. Sämmtliche Rescripte nämlich, welche von Rom ausgehen, betreffen entweder Rechts- oder Gnaden- oder gemischte Sachen; jene beziehen sich auf die Rechtsverwaltung (quando concessa continent justum et honestum et jus commune), die zweiten werden in Sachen erlassen, welche von der Freigebigkeit des Papstes abhängen. Zur Beurtheilung der Gültigkeit von Gnadenbriefen gibt das canonische Recht folgende Regeln. 1. Jede Erschleichung eines Gnadenbriefes macht denselben mit seinen Folgen ungültig, selbst wenn die unrichtige Darstellung der Sachlage aus Unkenntniß hervorgegangen wäre. Ein erschlichener Gnadenbrief ist selbst dann ungültig, wenn der durch denselben Beeinträchtigte zu der Ausführung desselben seine Zustimmung geben wollte. 2. Gnadenbriefe können auch durch einen Dritten, selbst Laien, erwirkt werden. 3. Gnadenbriefe müssen Erwähnung thun von den Privilegien, die ihrer Ausführung im Wege stehen, sonst sind die Inhaber dieser Privilegien nicht gehalten, ein Präjudiz zu erleiden. 4. Die Gnadenbriefe erhalten ihre Wirksamkeit mit dem Tage ihrer Ausfertigung. 5. Der Gnadenbrief unterliegt vor der Anwendung einer Prüfung. 6. Gnadenbriefe müssen, wegen Verdachts des Ehrgeizes, im engen Sinne zugestanden und interpretirt werden. 7. Ein Gnadenbrief, der vom Papste gegeben worden, bleibt gültig, wenn auch der Papst stirbt, bevor der Brief in Vollzug gesetzt worden ist (c. 36 De Praeb. in VI). 8. Eine gratia, gegeben ad beneplacitum concedentis, dauert, bis der Ertheiler sie zurücknimmt oder stirbt. 9. Eine gratia, gegeben ad beneplacitum sedis apostolicae, hört durch den Tod des zeitlichen Papstes nicht auf, sondern dauert bis zu einer ausdrücklichen revocatio. Ebenso verhält es sich mit einer gratia, welche mit der Clausel donec revocaverimus, donec aliud duxerimus ordinandum, gegeben worden ist. 10. Eine gratia conditionalis, d. h. eine, welche an eine bestimmte Bedingung geknüpft ist, erlischt durch den Tod des Papstes, wenn die conditio bis dahin nicht verificirt worden ist. 11. Durch eine gratia mit dem Zusatze Si neutri etc. wird ein Beneficium erworben, wenn keiner der darum Streitenden ein Recht darauf hat. 12. Eine gratia Si neutri muß innerhalb neun Monaten präsentirt und geltend gemacht werden, sonst ist sie erloschen und nichtig. 13. Das canonische Recht fordert, daß in allen Gnadenbriefen die stillschweigende Clausel Si preces veritate nitantur vorausgesetzt werde (c. 2, X 1, 3). Nach dem Concil von Trient (Sess. XXIV, c. 19 De ref.) sind die gratiae exspectativae nicht mehr statthaft. (Vgl. Gibert, Corp. jur. can. Prolegg. Pars posterior, tit. 10; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Gratia, ut est gratiosum rescriptum; Phillips, K.-R. III, 651 ff. V, 95 ff.; v. Scherer, K.-R. I, 141 ff.; Hinschius, K.-R. III, 158 ff. 805 ff.) [Marx.]

Gnadenjahr, s. Annus gratiae.

Gnadenmittel, s. Sacramente.

Gnadenwahl, s. Prädestination.

Gnesen (lat. Gnesna, polnisch Gniezno), Erzbisthum, früher im Königreich Polen, jetzt in Preußen. — I. Gründung. Das Erzbisthum wurde gegründet im J. 1000 bei Gelegenheit der Anwesenheit des Kaisers Otto III. in Gnesen. Der gleichzeitige Chronist Dietmar, Bischof von Merseburg, schreibt sogar die Gründung (lib. IV, s. a. 1000) dem Kaiser allein zu; dieselbe erfolgte aber wohl auf vorherige Veranlassung des Papstes Sylvester II. (L. Leporowski, De primis Episcopatibus in Polonia conditis, Herbipoli 1874, 61; vgl. Annales Magdeb., M. G. SS. XVI, 159). Zum ersten Erzbischof wurde nach Dietmars Bericht der Bruder des hl. Adalbertus, Radzyn oder Radim (lat. Gaudentius), bestellt und erhielt als Suffraganbischöfe seiner Metropole Reinbern, den Bischof von Kolberg, Johann, den Bischof von Breslau, und Poppo, den Bischof von Krakau. Diese drei Bisthümer waren entweder kurz vorher oder, was wahrscheinlicher ist, gleichzeitig mit dem Erzbisthum von Gnesen gegründet. Das Bisthum Posen blieb einstweilen unter der Metropole Magdeburg, weil der damalige Posener Bischof Unger in der Erection des Gnesener Erzbisthums eine Hintansetzung seines Bisthums als des ältesten in Polen erblickte. Wann Posen Suffraganbisthum von Gnesen wurde, ob mit dem Tode des Bischofs Unger im J. 1012, oder erst hundert Jahre später mit der Besteigung des bischöflichen Stuhles von Posen durch den Bischof Laurentius (1106), läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen (Leporowski, De primis episcopatibus 68). Noch im J. 1133 suchte der Erzbischof von Magdeburg, der hl. Norbert, seine Rechte als Metropolit über Posen geltend zu machen. Seit dem Anfange des 12. Jahrhunderts indessen blieb Posen ununterbrochen Suffraganbisthum von Gnesen, bis es im Jahre 1821 in Folge der Bulle De salute animarum zum Erzbisthum erhoben und mit Gnesen unter Einem Erzbischofe unirt ward. Das Bisthum Kolberg, welches als Suffraganbisthum von Gnesen gestiftet worden, hörte nach einigen Jahren auf zu existiren. An seine Stelle trat im 12. Jahrhundert das Bisthum Kamin; dieß blieb aber nur bis zum 14. Jahrhundert Suffraganbisthum von Gnesen. Die Abhängigkeit des Bisthums Breslau vom Gnesener Metropoliten dauerte rechtlich bis zum Jahre 1821 fort, in welchem Jahre ersteres dem päpstlichen Stuhle unmittelbar unterstellt wurde. Im 12. Jahrhundert kamen hierzu die Suffraganbisthümer von Lebus, Kruschwitz-Leslau (poln. Włocławek) und Płock (lies Plotzk); gegen Ende des 14. Jahrhunderts (1387) das Bisthum Wilna in Litauen und Lutzk in Volhynien; Anfangs des 15. Jahrhunderts das Bisthum Samogitien; im 16. Jahrhundert, nachdem das Erzbisthum Riga in Kurland zum Protestantismus abgefallen war (1566), das Bisthum Culm. In diesem Umfange übten die Erzbischöfe von Gnesen Metropolitan-Rechte aus bis zum Falle des Königreichs Polen. Seit der letzten Theilung Polens und namentlich seit dem Jahre 1821 behielten sie nur noch ein Suffraganbisthum, nämlich das von Culm.

II. Umfang und Grenzen. Das Erzbisthum Gnesen war unter allen polnischen Bisthümern das größte; es umfaßte eine Fläche von ungefähr 2900 deutschen Quadratmeilen und erstreckte sich über den südlichen Theil von Pomerellen rechts vom Flusse Brda, soweit dasselbe unter polnischer Botmäßigkeit stand, über die Wojewodschaften von Kalisch, Sieradz, Lenczyca, einen Theil der Wojewodschaft Rawa, nämlich den Kreis gleichen Namens, und einen Theil der Wojewodschaft Sendomir, nämlich die Kreise Opoczno und Chenciny. In Folge der Theilung Polens verlor das Erzbisthum wenigstens vier Fünftel seines Flächenraumes an andere Diöcesen unter russischem Scepter, namentlich an die Diöcesen Leslau, Warschau, Kielce.

III. Bestand. Vor der Theilung Polens bestand das Erzbisthum aus 8 Archidiaconaten: Gnesen (mit 10 Decanaten), Kamin (mit 5 Decanaten), Kalisch (mit 5 Decanaten), Wielun (mit 3 Decanaten), Uniejow (mit 3 Decanaten), Kurzelow (mit 6 Decanaten), Lenczyca (mit 3 Decanaten) und Lowicz (mit 8 Decanaten). In diesen Decanaten waren 900 Parochien mit ungefähr 500 000 Gläubigen. Außerdem befanden sich in der Diöcese 11 Collegiatstifte, 67 Mannsklöster (aus 16 Orden und Congregationen) und 7 Frauenklöster. Nach der Theilung Polens hat sich der Bestand der Diöcese bedeutend geändert. Dieselbe zählte 1874 nach dem officiellen Schematismus 16 Decanate mit 212 Parochial- und 10 Filial-Kirchen, 268 Priester und gegen 312 000 Gläubige. Gegenwärtig ist in Folge des Culturkampfes die Zahl der Priester unter 200 herabgesunken, die Zahl der Gläubigen erhebt sich mindestens bis 330 000. — An Ordenscongregationen hatte die Diöcese 1874 noch ein Ursulinerkloster in Gnesen und 5 Klöster der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul. Gegenwärtig bestehen nur noch zwei Häuser der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Vincenz von Paul, und in der letzten Zeit ist ein Haus der Barmherzigen Schwestern von der hl. Elisabeth (Mutterhaus Neisse) hinzugekommen. An geistlichen Bildungsanstalten hatte die Diöcese unter polnischer Regierung: in Gnesen von der ältesten Zeit her a. eine Domschule, welche eine Art Vorbereitungsschule war für das Priesterseminar, b. zwei theologische Seminare, eines in Gnesen, das andere in Lowicz, c. ein akademisches Gymnasium in Kalisch und neben ihm einige Zeit hindurch ein theologisches Seminar, das seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter der Leitung der Jesuiten stand. Das Gymnasium blieb bis zur Aufhebung des Jesuitenordens bestehen. Unter preußischem

Scepter ist davon nur die Domschule als Elementarschule, sowie das Priesterseminar in Gnesen mit einjährigem Cursus für praktische Ausbildung der Theologen geblieben; letzteres war 1874—1886 geschlossen.

IV. Dotation des Erzbisthums und Privilegien seiner Erzbischöfe. 1. Die Erzbischöfe von Gnesen hatten, entsprechend ihrer hohen Stellung im Reiche und in der polnischen Kirche, eine sehr reiche Dotation, welche in liegenden Gütern bestand. Schon im 12. Jahrhundert besaßen sie 80 Dörfer und bezogen außerdem den Zehnten von 20 Dörfern (vgl. Codex diplom. Majoris Poloniae, Posnaniae 1877, I, n. 7). Im 13. Jahrhundert erwarben sie dazu das Fürstenthum Lowicz, in dessen Hauptstadt sie in späteren Zeiten ihre Hauptresidenz hatten. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts umfaßten ihre Güter 9 Städte, 203 Dörfer, 72 Vorwerke mit einem jährlichen Ertrag von einer halben Million polnischer Gulden (etwa 250 000 deutsche Mark). Alle diese Güter wurden nach der dritten Theilung Polens durch eine Cabinetsordre des preußischen Königs vom 28. Juli 1796 confiscirt, und es ward dafür den Erzbischöfen ein Gehalt von 30 000 Thalern gezahlt. Aber auch diese Competenz bezogen nur zwei Erzbischöfe unter preußischer Regierung: der Erzbischof Graf Krasicki (lies Krasitzki) und Erzbischof Graf Raczyński. Die nachfolgenden beziehen seit 1821 nur noch 12 000 Thaler, und nicht einmal ein Gut zum Sommeraufenhalt ist ihnen gleich anderen preußischen Bischöfen gelassen worden. 2. Seit Jahrhunderten befanden sich die Gnesener Erzbischöfe im Besitze ansehnlicher Privilegien, welche theils kirchlicher, theils politischer Natur waren. a. Seit dem Konstanzer Concil (1416) hatten sie die Würde und führten den Titel eines Primas Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae und hatten als solche die kirchliche Jurisdiction über alle anderen Bischöfe im Bereiche Polens und Litauens, ja selbst über die Erzbischöfe von Lemberg und ihre Suffragane; in politischer Beziehung galten sie auf Grund der Primatialwürde für primi principes regni, welchen Titel sie stets in amtlichen Schriftstücken seit dem Ende des 16. Jahrhunderts führten. Während des Interregnums waren sie, bis ein neuer König gewählt wurde, pro-reges, empfingen in dieser Zeit die Gesandten auswärtiger Mächte, leiteten die Wahl des neuen Königs und proclamirten und krönten den neugewählten. b. Seit dem fünften Lateran-Concil (1515) waren sie Legati nati, welchen Titel sie bis auf den heutigen Tag führen, und Papst Leo X. ertheilte ihnen als solchen alle Rechte und Privilegien, welche den Erzbischöfen von Canterbury als Legati nati zukommen (vgl. De Archiepiscopatu Gnesnensi, op. Andreae Olszowski, Archiepisc. Gnesn. aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, ohne Angabe des Druckortes; Statuta provinciae Gneznensis antiqua et nova, Cracoviae apud Scharffenbergerum a. 1527). c. In Folge ihrer ausnahmsweise hohen Stellung gewährte der päpstliche Stuhl im J. 1741 dem Erzbischof Christoph Szembek das Privilegium der Cardinalstracht mit Ausnahme des Cardinalshutes; der nachfolgende Erzbischof Komorowski erhielt vom Papst Benedict XIV. im J. 1750 das Privilegium für sich und seine Nachfolger bestätigt. Dieses Privilegiums bedienen sich auch bis auf den heutigen Tag ohne Widerspruch des heiligen Vaters die Gnesen-Posener Erzbischöfe selbst in Rom angesichts des heiligen Cardinalscollegiums (vgl. A. Theiner, Vetera monum. Poloniae et Lithuaniae, Romae 1864, IV, 135). Die Primatialwürde hat mit der Theilung Polens Sinn und Bedeutung für die Gnesener Erzbischöfe verloren, zumal seitdem Papst Pius VII. den Erzbischöfen von Warschau dieselbe zuerkannte (1818). Was die Fürstenwürde anbetrifft, so ist dieselbe im J. 1795 durch ein besonderes Patent vom 23. April vom König Friedrich Wilhelm den Gnesener Erzbischöfen ausdrücklich bestätigt worden, und sowohl der Erzbischof Krasicki wie sein Nachfolger Raczyński führten dieselbe; am 7. Mai 1829 jedoch wurde ihnen durch eine besondere Cabinetsordre verboten, den Titel weiter zu führen.

V. Verzeichniß der Erzbischöfe. Es gibt mehrere ältere Verzeichnisse der Erzbischöfe von Gnesen, doch die ältesten, die wir besitzen, reichen nicht weiter als in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts (vgl. Monumenta Poloniae historica, edita cura Academiae scientiarum Cracoviensis, Leopoli 1878, III, 377—410; B. Paprocki, Catalogus to jest porządne opisanie spraw i żywotów Arcybiskupów Gniezn., Kraków 1613). Alle sind sowohl hinsichtlich der Reihenfolge wie der Daten nicht fehlerfrei. Hier steht das Verzeichniß derselben nach dem vom Domherrn Korytkowski kritisch bearbeiteten Kataloge (J. Korytkowski, Katalog Arcybiskupów Gnieznienskich, in den Jahresberichten der Gesellsch. der Freunde der Wissensch. zu Posen, Jahrg. XI, 1881). Als die vier ersten Erzbischöfe werden genannt: Willibald, Hatto, Robert (dieselben Namen, welche in derselben Reihenfolge auch in dem Kataloge der Mainzer Bischöfe stehen) und der hl. Adalbert. Allein keiner von den vier genannten Männern hatte den erzbischöflichen Stuhl in Gnesen inne. Der erste Erzbischof war Gaudentius (slav. Radzyn), Bruder und Begleiter des hl. Adalbertus (1000 bis 1006); ihm folgten 2. Hippolytus (1006 bis 1027), 3. Bossutha (1027—1038), unter dessen Regierung die Böhmen in Großpolen einfielen, um die Reliquien des hl. Adalbert aus Gnesen zu rauben. Das Letztere gelang ihnen nach dem Berichte polnischer Chronisten nicht, dagegen beraubten sie die Domkirche aller ihrer Kostbarkeiten. 4. Stephanus (1027—1059). 5. Petrus I. (gest. 1092), der das ganze Königreich wegen der Ermordung des hl. Stanislaus, Bischofs von Krakau (1079), durch den König

Boleslaus den Tapfern mit dem Interdict belegte. 6. Martinus I. (gest. 1118), ein sehr eifriger und namentlich um die Bekehrung der Pommern, eines slavischen Nachbarvolkes, sehr verdienter Mann. 7. Jacobus I. aus Znin (1119—1148), der die seit dem Einfalle der Böhmen verborgenen und geheimgehaltenen Reliquien des hl. Adalbert aus der Verborgenheit hervorzog und wieder zur öffentlichen Verehrung über dem Hochaltare der Cathedralkirche aufstellte. 8. Johannes I. (gest. 1167), der 1154 die erste Cistercienserabtei in Polen zu Andrzejow (Andreovia) gründete (vgl. Statuta Ord. Cisterc. pro Polona Congr., auth. Leski a. 1745). 9. Bogumil (bis zum J. 1172), vom Volke als Beatus verehrt, resignirte im J. 1172 auf seine Würde und brachte die letzten Lebensjahre (gest. 1182) als Einsiedler in der Nähe seines Geburtsortes Dobrowa zu (vgl. Vita S. Bogumili, archiepisc. Gnesn., a Stephano Damalevicio S. T. D., Rom. 1661). 10. Zdzislaus (1172—1180), unter dessen Regierung die erste Provinzialsynode der polnischen Kirche zu Lenczyka 1179 oder 1180 stattfand. 11. Petrus II. (1180—1199). 12. Heinrich I. Kietlitz (gest. 1219), ein Schlesier, durch Papst Innocenz III. gegen den Willen des Domcapitels bestellt, ein muthiger Vertheidiger der Rechte und Freiheiten seiner Kirche dem Fürsten Władislaw Laskonogi gegenüber, sowie ein Eiferer für die Reinheit der Sitten in der Geistlichkeit. Zur Wiederherstellung letzterer hielt er 1210 eine Provinzialsynode, an der unter seinem Vorsitze alle polnischen Bischöfe theilnahmen. 13. Vincenz von Czarnkow (1220—1232). 14. Fulko von Pełka (1232—1258), sehr thätig für die Hebung der kirchlichen Disciplin und Wahrung kirchlicher Rechte gegenüber den Bedrückungen polnischer Fürsten, wie Władysław Odonicz und Konrad von Masovien. Aus seiner Zeit stammen Bestimmungen dreier Provinzialsynoden (vgl. Antiquissimae constitutiones synodales prov. Gneznensis, ed. Romuald. Hube, Petropoli 1856). 15. Johann II. (1259—1271). 16. Martin der Pole (1278). Nach dem Tode des Erzbischofs Johann blieb der erzbischöfliche Stuhl 7 Jahre unbesetzt, weil das Capitel bei der Wahl des Nachfolgers sich in zwei Parteien theilte, von denen jede ihren besondern Candidaten aufstellte. Beide appellirten nach Rom, und die Entscheidung erfolgte erst nach fast siebenjähriger Vacanz, indem Papst Nicolaus III. beide Bewerber abwies und an ihre Stelle selbst den in Rom weilenden Dominicaner Martinus mit dem Beinamen Polonus, den Verfasser einer Weltchronik, zum Erzbischof von Gnesen ernannte. Derselbe starb aber im J. 1279 auf dem Wege nach Gnesen in Bologna. In der Chronik dieses Martinus befindet sich die Fabel von der Joanna papissa. 17. Jacob II. mit dem Beinamen Swinka (Schweinchen, 1283—1314), nach abermaliger sechsjähriger Verwaisung gewählt, gehörte zu den ausgezeichnetsten Kirchenfürsten und war ein würdiger Nachfolger Fulko's. Nach seinem Tode blieb der erzbischöfliche Stuhl wieder über drei Jahre vacant, bis 18. Borisław im Jahre 1317 in Avignon vom Papste Johann XXII. zum Erzbischof präconisirt wurde. Allein auch er starb kurz darauf in Avignon. 19. Janislaus (1317—1341), war Begleiter Borisławs auf der Reise nach Avignon, wurde auch sofort nach des letztern Tode vom Papste zum Erzbischof von Gnesen bestimmt und krönte als Erzbischof zwei polnische Könige, Ladislaus Łokietek und Kasimir d. Gr. 20. Jaroslaus Bogoria Skotnicki (1342—1374), einer der thätigsten und ausgezeichnetsten Erzbischöfe von Gnesen, dem die polnische Kirche unter Anderm eine Sammlung von Synodal-Constitutionen verdankt, welche vor ihm erlassen und in Vergessenheit gerathen waren. Diese Sammlung publicirte er auf der Synode zu Kalisch im Jahre 1357 (vgl. Antiquissimae constit. provinc. Gnezn., ed. Hube, Petropoli 1856). Er resignirte 1374 auf das Erzbisthum in Folge von Erblindung und starb zwei Jahre später, nachdem er ein Alter von fast 100 Jahren erreicht hatte (vgl. Jarosław Bogorya Skotnicki przez Ks. J. Korytkowskiego, im XI. Bd. der Jahresberichte der Posener Gesellsch. der Freunde der Wissensch.). 21. Johann Suchywilk (1374 bis 1382), ein Neffe seines Vorgängers. 22. Bodzanta (1383—1389). In seine Zeit fiel die Vereinigung Polens mit Litauen durch die Heirat des Großfürsten von Litauen, Ladislaus Jagiełło, den er taufte und nachher zum König von Polen krönte, mit der Erbin des polnischen Thrones, Hedwig. Unmittelbare Folge dieser Vereinigung war die Bekehrung Litauens zum Christenthum, an der Bodzanta regen Antheil nahm. 23. Johann Kropidło (1390—1396), aus dem Geschlechte der schlesischen Fürsten von Oppeln. Er resignirte im J. 1396, weil er in der Geistlichkeit und im Volke eine zu große und nicht zu brechende Opposition fand. 24. Dobrogost Nowodworski (1396—1402). 25. Nicolaus Kurowski (1402—1411), der während des Feldzuges des Königs Ladislaus Jagiełło (1410) gegen die Kreuzherren in Preußen die Regierung des Landes mit dem Titel Vicarius regni leitete. 26. Nicolaus Trąmba (1412—1422), präconisirt durch Johann XXIII.; er nahm regen Antheil an dem Konstanzer Concil, trug viel zur Wahl des Papstes Martin V. bei und fing zuerst an, sich Primas regni Poloniae zu tituliren. Ihm verdankt die polnische Kirche eine sehr geschätzte Sammlung von Synodal-Constitutionen, welche er auf der nach seiner Rückkehr von Konstanz in Kalisch (1420) gehaltenen Provinzialsynode erließ. 27. Adalbert Jastrzębiec (1423—1436), ein ziemlich indolenter Kirchenfürst, der ruhig zusah, wie die Husiten in die ihm untergebene Kirche einzudringen begannen. 28. Vincenz Kot (1437—1448); er verfolgte den Husitismus in seiner Diöcese und bestimmte 1447 den König, sich für den Papst Nicolaus V. gegen den Afterpapst Felix zu entscheiden. 29. Ladislaus Oporowski

(1449—1453), der wegen seiner Weigerung, dem Cardinal Zbigniew Oleśnicki, Bischof von Krakau, die Präcedenz zu lassen, den polnischen Reichsrath zum Erlaß eines Gesetzes veranlaßte, daß von nun an kein polnischer Bischof ohne specielle Erlaubniß des Königs und des Reichsrathes die Cardinalswürde annehmen durfte. 30. Johann de Sprowa (1453—1464), der die Silbergeräthe der Kirchen in seiner Provinz dem königlichen Schatze zur Fortführung des Krieges gegen die Kreuzherren überwies, sonst ein großer Wohlthäter der Kirchen. Seit seinem Tode hört die freie Wahl der Bischöfe in Polen durch die Capitel auf, und in Folge eines königlichen Erlasses vom J. 1460 bestimmte von dieser Zeit an der König den Candidaten, welchen das Capitel wählen sollte. Auf diese Weise gelangte zur erzbischöflichen Würde 31. Johann Gruszczyński (1464—1473), früher Bischof von Krakau. 32. Jacob de Sienna (1474—1480), ein sehr eifriger Bischof, dem die Diöcese mehrere Kirchen verdankt, welche bis heute bestehen. An der Cathedralkirche baute er eine Kapelle (capella mansionariorum), in welcher er begraben liegt. Die Cathedralkirche selbst zierte er reichlich auf eigene Kosten. 33. Zbigniew Oleśnicki (1481 bis 1493), ein Neffe des Vorgängers, auch durch seine persönlichen Eigenschaften demselben nicht unähnlich. 34. Friedrich der Jagiellonide, Fürst des königlichen Hauses und zwar Sohn des Königs Kasimir IV. (1493—1503), mit Genehmigung des Papstes zugleich Bischof von Krakau. Von den Historikern verschieden beurtheilt, scheint er als Kirchenfürst mehr Anerkennung zu verdienen, als man ihm meist zollt. Seine Regierung zeichnete sich namentlich aus durch öfters abgehaltene Synoden. 35. Andreas Rosa Boryszewski (1503—1510), als gelehrter Mann gerühmt. Er hielt drei Provinzial- und zwei Diöcesansynoden ab. 36. Johann a Lasco (1510—1531), früher Coadjutor seines Vorgängers, ein ausgezeichneter Diplomat, Jurist und Administrator der Diöcese. Dem unter seiner Regierung auftauchenden Protestantismus trat er muthig entgegen. Zur Hebung der Disciplin berief er mehrere (zehn) Synoden. Ihm verdanken wir die Publication der Synodal-Constitutionen von Nicolaus Tramba im Jahre 1512, und neuer von ihm selbst verfaßter im J. 1527. Erstere wurden in einer neuen Auflage zusammen mit den letzteren publicirt unter dem Titel: Antiqua et nova Statuta provinciae Gnesnensis. Ferner ließ er einen vortrefflichen Liber beneficiorum archidioecesis Gnesnensis zusammenstellen, welcher jüngst von Dr. J. Łukowski, Professor im Gnesener Seminar, herausgegeben wurde (2 Bde., Gnesen 1880 u. 1881). 37. Matthias Dzierzgowski (1531—1535), gutmüthig, aber schwach als Kirchenfürst, namentlich dem sich immer mehr in Polen ausbreitenden Protestantismus gegenüber. 38. Andreas Kricius (1535—1537), als lateinischer Dichter nicht zu verachten, aber weniger durch bischöfliche Tugenden ausgezeichnet. 39. Johann Latalski (1537 bis 1540). 40. Petrus Gamrat (1541—1545), zugleich Bischof von Krakau, Günstling der Königin Bona, Gemahlin Sigismunds I.; er führte ein sehr verschwenderisches Leben, war aber dabei ein großmüthiger Almosenspender. 41. Nicolaus Dzierzgowski (1546—1559); unter seinem Vorsitze wurde die Provinzialsynode in Petrikau vom J. 1552 abgehalten, auf welcher der ermländische Bischof Stan. Hosius seine berühmte Confessio fidei zur Vertheidigung des katholischen Glaubens gegen die Protestanten verfaßte. 42. Johann Przerębski (1559—1562). 43. Jacob Uchański (1562—1581), der Hinneigung zum Protestantismus, wenigstens in den ersten Jahren seiner Regierung, verdächtig; er strebte nach der Begründung einer Nationalkirche, in welcher er Patriarch sein wollte, machte auch in Rom Vorschläge zur Einführung der polnischen Sprache in der Liturgie statt der lateinischen und der Communion unter beiden Gestalten. Trotzdem wurden gerade unter seiner Regierung die tridentinischen Decrete auf Verwendung des Cardinals Hosius beim königlichen Hofe im J. 1564 in Polen promulgirt und durchgeführt (vgl. Uchańsciana edita a prof. Wierzbowski, Varsaviae 1885). 44. Stanislaus Karnkowski (1582 bis 1603), ein in jeder Beziehung vortrefflicher Kirchenfürst. Er war vorher Bischof von Leslau. Schon als solcher hatte er auf Geheiß der Provinzialsynode von Petrikau (1577) eine neue Sammlung von Synodal-Constitutionen im J. 1579 veranstaltet und publicirt unter dem Titel Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis provincialium studio et opera Rev. Dom. St. Karnkowski, Cracoviae 1579. Als Erzbischof von Gnesen gründete er ein Seminar in Gnesen, ein anderes in Kalisch unter der Leitung der Jesuiten, deren großer Freund und Gönner er war. Außerdem machte er eine Stiftung für zwölf studirende Jünglinge aus adeligem Stande, welche noch bis zum heutigen Tage besteht und vom Gnesener Domcapitel verwaltet wird. Er hielt mehrere Synoden ab und fand noch Zeit, als theologischer Schriftsteller zu wirken. Die bedeutendste unter seinen Schriften ist Eucharistia oder 40 Reden über das allerheiligste Sacrament (Krakau 1602). Ihm verdankt endlich die polnische Kirche die polnische Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift von Jacob Wujek S. J., die auf seine Aufforderung zu Stande kam und vom heiligen Stuhle approbirt wurde. 45. Johann Tarnowski (1603 bis 1604). 46. Bernhard Maciejowski (1604 bis 1608), Cardinal der römischen Kirche, hochverdient um die Union der ruthenischen mit der römischen Kirche zu Brest (1596). Von ihm gibt es eine vortreffliche Epistola pastoralis, welche nicht nur von der Provinzialsynode zu Petrikau (1607), sondern auch von der S. C. C. T. revidirt, approbirt und dem polnischen Clerus empfohlen wurde. 47. Adalbert Baranowski (1608—1615). 48. Laurentius Gembicki (1616

bis 1624), ein gelehrter, frommer und seiner Zeit allgemein geliebter Kirchenfürst, insbesondere ein großer Wohlthäter seiner Gnesener Cathedralkirche. Er hielt zwei Synoden ab, eine Diöcesansynode 1620 in Lowicz und eine Provinzialsynode 1621 in Petrikau. 49. Heinrich Firlej (1624 bis 1626). 50. Johann Wenżyk (1627—1638), der zu den würdigsten Kirchenfürsten auf dem Gnesener Stuhle gehört. In den Jahren 1628 und 1634 hielt er zwei Provinzialsynoden und veranlaßte eine neue Sammlung der älteren Synodal-Constitutionen; dieselbe erschien im J. 1630 unter dem Titel Constitutiones synodorum metropol. eccl. Gnesn. provincialium, jussu et opera Illustr. Dom. Joannis Wenżyk, archiep. Gnesn. L. N. R. P. P., Cracoviae. 51. Johann Lipski (1638—1641), ein kindlich frommer Mann. 52. Matthias Lubieński (1641 bis 1652), Stifter vieler Kirchen sowohl in der Gnesener Diöcese als in anderen, in denen er vorher Bischof war. Vor allen anderen hat die Gnesener Cathedralkirche viele Wohlthaten von ihm erfahren. Er hielt die letzte polnische Provinzialsynode im J. 1643 in Warschau und starb in odore sanctitatis (vgl. Vita venerabilis servi Dei Matthiae Lubieński, archiep. Gnesn. etc., authore Floriano Buydecki S. T. D., Calissii 1752). 53. Andreas Leszczyński (1652—1658). 54. Wenzeslaus Leszczyński (1658—1666), ein Verwandter des Vorgängers. 55. Nicolaus Prażmowski (1666—1673). 56. Florian Kasimir Fürst Czartoryski (1673—1674). 57. Andreas Olszowski (1674—1677), der den Ruf eines gelehrten und beredten Mannes genoß. Er schrieb ein Buch De archiepiscopatu Gnesnensi, d. h. über die Rechte und Privilegien desselben, und setzte durch seinen Einfluß hauptsächlich die Wahl Johannes Sobieski's zum König von Polen durch. 58. Johann Stephan Wydżga (1677—1685). 59. Michael Stephan Radziejowski, Cardinal (1687—1705). Der erzbischöfliche Stuhl war nach dem Tode Wydżga's zwei Jahre vacant, weil der Papst und der polnische König hinsichtlich des Nachfolgers nicht einig werden konnten. Der Cardinal Radziejowski eröffnete ein neues Priesterseminar in Lowicz und überließ die Leitung desselben den Lazaristen. 60. Stanislaus Szembek (1706—1722); er mußte in Folge innerer Unruhen und Thronstreitigkeiten zwischen Stanislaus Leszczyński und dem Sachsen August II. die ersten Jahre im Auslande zubringen. Die letzten Lebensjahre widmete er ganz dem Wohle der Erzdiöcese. Er hielt die letzte Gnesener Diöcesansynode ab zu Lowicz 1720. Auch betrieb er fleißig die Canonisation des hl. Joh. Cantius, Professors der Krakauer Universität. 61. Theodor Potocki (1723—1738), wegen seiner ausgezeichneten Eigenschaften bei Lebzeiten gewöhnlich „der große Primas" genannt. 62. Christoph Szembek (1739—1748). 63. Adam Komorowski (1749—1759). 64. Ladislaus Lubieński (1760—1767). 65. Gabriel Podoski (1767—1777, gest. zu Marseille in Frankreich), ein wenig würdiger Prälat. 66. Anton Kasimir Ostrowski (1777—1784, gest. in Paris), der auch nicht den besten Ruf als Kirchenfürst genoß. 67. Michael Fürst Poniatowski (1785—1794), der sich um die Reform des Schulwesens in Polen sehr verdient machte, Bruder des Königs Stanislaus Poniatowski. 68. Ignaz Krasicki (1795—1801, gest. in Berlin), ein gefeierter Dichter und Schriftsteller, nicht mit Unrecht zu den classischen polnischen Schriftstellern gezählt, weniger empfehlenswerth als Bischof. 69. Ignaz Raczyński (1807—1818); er resignirte im J. 1818 freiwillig auf seine Würde, zog sich auf einige Zeit in das Jesuitenkloster S. Andrea in Monte Cavallo zu Rom zurück und brachte die letzten Jahre seines Lebens zu Przemyśl in Galizien zu, wo er auch im Jesuitenkloster 1823 starb. — Die nachfolgenden Erzbischöfe führen den Titel „Erzbischöfe von Gnesen und Posen" in Folge der Bulle De salute animarum (1821), welche eine Personalunion der Gnesener und der Posener Diöcese anordnete. 70. Timotheus Gorzeński (1821—1825). 71. Theophil Wolicki (1828—1829), von 1825—1828 Administrator der Diöcese Posen. 72. Martin Dunin (s. d. Art.). 73. Leo Przyłuski (1845—1865). 74. Miecislaus Ledochowski (1866—1886), 1874 durch den königlichen Gerichtshof des Amtes enthoben; er verbüßte eine zweijährige Gefängnißhaft in Ostrowo, während welcher er im J. 1875 vom Papste Pius IX. mit der Cardinalswürde geschmückt wurde. Seit dem Jahre 1876 aus der Diöcese ausgewiesen, lebte er in Rom und resignirte zu Anfang des Jahres 1886 auf seinen Stuhl. Im Monate März desselben Jahres ist zu seinem Nachfolger der bisherige Propst in Königsberg, Julius Dinder, vom heiligen Stuhle bestimmt worden.

VI. Das Cathedralcapitel bestand zu polnischen Zeiten aus 7 Prälaturen und 24 Canonicaten, von denen das letzte ein Canonicatus coecus war, d. h. nie besetzt wurde, weil die ihm zukommenden Competenzen für Kirchenbedürfnisse verwendet wurden. Der Dompropst galt als primus praelatus in Polen. Die einzelnen Präbenden waren sehr reich dotirt. Unter der preußischen Regierung änderte sich der Bestand des Capitels total, indem es im J. 1830 auf einen Dompropst und sechs Domherren reducirt wurde. Der Dompropst ist infulirt; einer von den Domherren ist Weihbischof; alle genießen das Privilegium des habitus violaceus.

Zur Literatur vgl. außer den bereits oben citirten Werken: Monumenta Poloniae historica, Leopoli 1878, III; Series archiepiscoporum Gnesnensium per Steph. Damalevicium, Varsav. 1649; Nath. Fr. Kautz, De religionis christianae in Polonia initiis, Gedani 1739; Vitae praesulum Poloniae, opera Fr. Rzepnicki S. J., Posnan. 1761, I; Gottl. Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Polen, Bresl. 1786, I; Żywoty arcybiskupów Gnieźnieńskich, opisał St. Bużeński, 4 voll., Wilno

1860; Röpell, Geschichte Polens, Hamb. 1840; X. M. Bulińskiego, Historya Kościoła Polskiego, 3 voll., Kraków 1873—1874; X. Ign. Polkowskiego, Katedra Gnieźnieńska, Gniezno 1874; Aug. Theiner, Vetera monumenta Poloniae et Lituaniae, 4 voll., Romae 1860 ad 1864; Codex diplomat. majoris Poloniae, 4 voll., Posnan. 1877—1881. [Likowski.]

Gnosticismus, ein Collectivname häretischer Systeme in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Das Wort γνῶσις, welchem bei dem uralten Uebersetzer des hl. Irenäus das lateinische agnitio entspricht (z. B. 1, 1, 1; 4, 33, 8), bedeutet eigentlich die Erkenntniß, das Wissen, im biblischen und christlichen Sprachgebrauch gewöhnlich mit besonderer Beziehung auf religiöse Gegenstände. Der alte christliche Sprachgebrauch richtet sich nach dem biblischen. Die heilige Schrift kennt aber eine zweifache Gnosis, ein ächtes und ein falsches Wissen, deren eines sie rühmt und empfiehlt, während sie das andere brandmarkt und verwirft. Wie das Wissen noch heutzutage entweder als Steigerung des Glaubens oder als Gegensatz des Glaubens auftritt, so in der christlichen Urzeit die Gnosis. Die ächte Gnosis, die Gnosis im guten Sinne des Wortes, ist ein immer tieferes Eindringen in das innere Wesen des unwandelbar festgehaltenen, von Gott geoffenbarten Glaubens, verbunden mit einer auf festen Beweisgründen ruhenden Ueberzeugung von dessen Wahrheit, ein immer allseitigeres Erfassen desselben mit allen Kräften des menschlichen Geistes, so daß derselbe vom Verstande aus das ganze Leben durchdringt (vgl. Röm. 15, 14. 1 Cor. 1, 5; 8, 1. 7. 10. 11; 12, 8; 13, 2. 8; 14, 6. 2 Cor. 6, 6; 11, 6. Col. 2, 3. 2 Petr. 1, 5. 6; 3, 18). Das ist die Gnosis, welche der Sohn Gottes geoffenbart und der Menschheit übergeben hat (Clemens Alex. Strom. 6, 7, ed. Potter II, 771); das ist „die vollkommene und verläßliche Gnosis", um derentwillen die Christen zu Corinth in den ersten Zeiten allenthalben gerühmt waren (Clemens Rom. ep. I, c. 1); das ist jenes erhabene Ideal christlicher Geistesbildung und vollkommener Handlungsweise, welches man seit dem 4. Jahrhundert im christlichen Sprachgebrauch öfter φιλοσοφία nannte, und welches die edelsten, gebildetsten Männer der ersten Jahrhunderte unablässig anstrebten. Daher wird auch das Ideal des vollkommenen Christen von Clemens von Alexandrien in seinen begeisterten Schilderungen immer mit dem Namen Gnosticus bezeichnet (s. das ganze 6. und 7. Buch der Stromata, vgl. Strom. 2, 17). Eben dieser alexandrinische Clemens, welcher der vornehmste Stimmführer der wahren Gnosis im Alterthum ist, erklärt an verschiedenen Stellen, was er unter derselben verstehe, und wie dieselbe nur auf dem Grund des Glaubens gedeihe; so Paed. 1, 6, ed. Potter I, 116; Strom. 2, 17 p. 468; 3, 5 p. 531; 6, 1 p. 736 (wo er die γνῶσις gerade so erklärt, wie der hl. Ignatius von Antiochia Ep. ad Ephes. c. 17); 6, 8 p. 774 (wo er sie erklärt als „Anschauung des Seienden", θέα, speculatio) und besonders 7, 10 p. 864—866 (wo er sie den „vollkommenen und sichern Beweis dessen" nennt, „was man im Glauben bereits erfaßt hat, den Aufbau auf der Grundlage des Glaubens, wodurch man zum unfehlbaren Verständniß gelangt"). — Die andere Art der Gnosis ist jene, von welcher schon der Apostel Paulus sagt, daß sie sich fälschlich so nenne (γνῶσις ψευδώνυμος 1 Tim. 6, 20), weßhalb er vor derselben warnt, wie die meisten Väter und Schriftsteller der Kirche in der nachapostolischen Zeit. Dieß ist die Gnosis, welche den Boden des Glaubens verläßt und sich zu ihm in Gegensatz stellt, indem sie aus der alten heidnischen Philosophie oder aus den verschiedenen Volksreligionen Sätze aufnimmt, welche den geoffenbarten Glauben entstellen oder verfälschen. Man nennt diese falsche Gnosis der ersten Jahrhunderte in ihren mannigfachen schillernden Gestaltungen gewöhnlich mit dem Gesammtnamen Gnosticismus.

Der Gnosticismus ist eine der merkwürdigsten Verirrungen des menschlichen Geistes, ein wahrhaft gigantisches System von Irrthümern, wobei man nicht weiß, ob man mehr staunen soll über die Keckheit derjenigen, welche alle diese Traumgestalten ihrer überreizten Phantasie für Wirklichkeit auszugeben sich erfrechten, oder über die gedankenlose Kurzsichtigkeit derer, welche solche willkürliche Erfindungen unbedenklich für baare Wahrheit annahmen; ein Beweis zugleich, welche Anziehungskraft das Christenthum gleich anfangs in weiten Kreisen auf die Geister übte, und ein lebendiges Beispiel, wie tief der Menschengeist sinken könne, wenn er, von Hochmuth verblendet, der Wahrheit von Oben sich nicht in gläubiger Demuth unterwirft. Der Gnosticismus, nicht zufrieden mit der einfach erhabenen, beseligenden Wahrheit des Christenthums, verlangte von demselben Aufschlüsse über Fragen, bei welchen dasselbe entweder den grübelnden Menschengeist auf den Glauben verweist, oder welche dem Kreise der göttlichen Offenbarung fremd sind und in das Gebiet menschlicher Forschung gehören, nur daß deren Resultate nicht mit der göttlichen Offenbarung vermengt oder zum Kampfe gegen dieselbe mißbraucht werden dürfen. Diese Fragen waren die alten und stets wiederkehrenden Untersuchungen darüber, wie man sich den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, oder den Anfang einer Schöpfung zu denken habe. Wie kann Gott, der reine Geist, als Urheber einer seinem Wesen so fremdartigen materiellen Welt gedacht werden? Woher, wenn Gott vollkommen ist, das Mangelhafte in dieser Welt? Woher das Böse, wenn ein heiliger Gott der Schöpfer des Menschen ist? Woher unter den Menschen selbst so große Verschiedenheit der Naturen von den Edelsten unseres Geschlechtes bis hinab zu den Verworfensten? Da die Fragenden hierüber bei dem Christenthum keine ihnen genügende Antwort fanden, so wandten sie sich an die orientalische Philosophie, welche

mit den Volksreligionen des Orients (Aegypten, Persien, Indien und Vorderasien) vielfach verwachsen war, um Aufschlüsse über diese Fragen zu erhalten. Da fanden sie manches, was ihnen zusagte, wenn es auch häufig nur eine schöne Dichtung war, wie solche aus derselben Quelle einst in Platons Dialoge übergegangen waren; das nahmen sie hin, wobei ihnen die damals herrschende eklektische Richtung in der Philosophie zu Statten kam, und gestalteten sich daraus nach subjectivem Belieben ihre mehr oder minder unter einander verwandten Systeme, für welche dann jeder, das seine anpreisend, die anderen schmähend, nach Kräften Anhänger warb. Das Christenthum sollte sich's nun auch gefallen lassen, gleich den anderen Volksreligionen einige Ideen zu diesem neuen Bau beizutragen; namentlich war es die Idee der Erlösung und Wiederherstellung aller Dinge, welche, einer tief empfundenen Sehnsucht der Menschen entsprechend, begierig ergriffen und in mannigfacher Weise diesen Systemen eingefügt wurde. Bei der lebhaften Einbildungskraft der Orientalen war es natürlich, daß noch so phantastische Vorstellungen, wenn sie nur der Einbildungskraft sich gut präsentirten, Freunde in großer Zahl fanden. Allen diesen fast zahllosen Gebilden einer reichen Phantasie lagen aber immer zwei damals weit verbreitete Irrthümer zu Grund: der Dualismus, d. h. die Annahme zweier von Ewigkeit neben einander bestehenden Wesen, und die Emanation, d. h. die Entwicklung des einen oder beider Wesen in verschiedene ihm gleichartige Wesen. Dazu kam dann in irgend einer Weise die Idee der Erlösung als eine unentbehrliche Beigabe. Auf diesen Grundlagen entstanden die zahlreichen Systeme des Gnosticismus in Aegypten und Vorderasien, deren allgemeiner Inhalt nur kurz dargestellt werden soll.

Der Gnosticismus faßte Gott auf als den in sich verschlossenen unbegreiflichen Urquell aller Vollkommenheit (daher genannt βυθὸς ἄγνωστος, ἀκατονόμαστος, προαρχή, προπάτωρ u. s. w.). Zwischen diesem unbegreiflichen Wesen Gottes und dem Endlichen lasse sich kein Uebergang denken; Selbsterfassung, Selbstbeschränkung, das Sichselbstbewußtwerden Gottes sei der erste Anfangspunkt einer Lebensmittheilung Gottes, das erste Offenbarwerden des verborgenen Gottes, von dem alle weiter sich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgehe. So oft das göttliche Urwesen sich nach einer andern Seite hin selbst erfasse, z. B. als denkend, als redend, als lebend, als weise, gerecht und heilig, selig, allmächtig u. s. w., gestalte sich diese allmälig immer mehr selbstbewußt werdende Thätigkeit jedesmal zu einer eigenen Persönlichkeit (genannt νοῦς, λόγος, ζωή, σοφία, δικαιοσύνη, εἰρήνη, δύναμις), deren jede den Namen Αἰών (Aeon) trage, wie das Urwesen selbst (denn ewig seien sie ja alle, da sie von Ewigkeit her, wenn schon unbewußt, im Urwesen enthalten gewesen); die Gesammtheit aller Aeonen, deren Zahl bei den verschiedenen Secten sehr ungleich ist, bildete nach Anschauung aller das Pleroma (πλήρωμα, die Fülle, den vollen Inhalt des göttlichen Lebens). Diese Entfaltung der göttlichen Lebenskräfte und ihre Gestaltung zu Persönlichkeiten geht den Gnostikern zufolge so vor sich, daß sie allmälig die ganze Idee des göttlichen Wesens wohl auch mit Hilfe der Zeugung durch männliche und weibliche, paarweise zusammengestellte Aeonen erschöpfen, dabei aber zugleich immer tiefer sinken, da sie, aus einander hervorgehend, immer weiter von dem Urgrund des göttlichen Lebens sich entfernen, bis das Ende dieser ganzen Entwicklung (in der bilderreichen Sprache des Orients der Aeon ὅρος, d. h. Grenze, Ende genannt) eintritt. Dadurch war die Entstehung einer gottverwandten reinen Geisterwelt in ihren verschiedenen Abstufungen von Vollkommenheit erklärt.

Aber wie war die niedere sichtbare materielle Welt entstanden? Die Gnostiker verwarfen zuerst den kirchlichen Glauben einer Schöpfung aus Nichts; an dessen Stelle nahmen sie den Dualismus zu Hilfe, und zwar in doppelter Weise, wonach sich eine doppelte Hauptrichtung des Gnosticismus herausstellt. Alle nahmen zur Erklärung des Ursprungs dieser sichtbaren Welt und zugleich des Bösen (denn beides fiel bei den Gnostikern zusammen) ein ewiges böses Princip an (etwa die Valentinianer ausgenommen), doch so, daß die Einen dasselbe unter dem in Alexandria herrschenden Einfluß der platonischen Vorstellung von der ὕλη sich als eine todte, gestalt- und leblose Masse (als Finsterniß, Chaos u. dgl.) dachten, die Anderen aber in Vorderasien unter dem Einfluß der in Persien allgemein verbreiteten Glaubenslehre von dem bösen Urwesen Ahriman ein thätiges wildtobendes Reich des Bösen mit dem Fürsten der Finsterniß an der Spitze im Sinne hatten. Beide Anschauungsweisen näherten sich jedoch in den einzelnen Systemen nicht selten so, daß sie fast in einander verschwammen. Nach der erstern Anschauung, die man füglich die alexandrinische nennen kann, gerieth entweder von der übersprudelnden Fülle göttlicher Lebenskraft oder (consequenter) aus der Unmacht, sich an der göttlichen Lebenskette als unterstes Glied zu halten, etwas aus dem Pleroma hinab in die todte Masse und wurde für sie belebendes Princip. So entstand ein untergeordnetes, mangelhaftes, theilweise böses Leben, welches von nun an in unablässigem Kampfe zwischen den beiden Principien sich bethätigt. Damit aber das Formlose sich gestalte, wurde ein neuer Aeon entweder vom höchsten Gott oder von einem der schon vorhandenen Aeonen hervorgebracht oder doch herabgesendet, welcher selbst beschränkt und untergeordnet diese belebte Masse nun bilden sollte und daher Demiurg (δημιουργός), der Weltbildner, genannt wird. Dieser bildet aus dem vorliegenden Material nach höheren Ideen, die ihm jedoch selbst nicht klar bewußt sind, so gut er's vermag, diese Welt, indem er aus der reinsten Essenz des bösen

Princips den Satan und die bösen Geister macht, sonst das Gute und Böse in die verschiedenen Wesen vertheilt, die Menschen aber so zusammenstellt, daß bei einigen das Gute entschieden vorwaltet, bei anderen eine ziemlich gleiche Mischung von Gut und Bös herauskommt, bei anderen endlich das Böse, die Materie ganz vorwiegt; daher drei Klassen von Menschen: πνευματικοί, spirituales, wozu natürlich alle Gnostiker gehörten; ψυχικοί, animales, wohin sie vorzüglich die Katholiken rechneten; ὑλικοί, materiales. Der die Welt geschaffen, mußte sie auch regieren, da es des höchsten Gottes ebenso unwürdig schien, eine so schlechte Welt zu schaffen, als eine Welt zu regieren, wo es so schlecht hergeht. Der Weltbildner war demnach der Urheber des Alten Bundes, welcher in demselben theils durch das Gesetz, theils durch die Leitung des ihm besonders anvertrauten jüdischen Volkes unbewußt auf die Erlösung vorbereiten mußte.

Anders verhielt sich die Sache bei der syrischen Gnosis, wie man die in Vorderasien sich bildende von ihrer Heimat mit Recht nennt. Diese Anschauung, wonach in jenes ewig thätige, wildtobende Reich der Finsterniß Bestandtheile des Pleroma entweder bei einem Angriff der Fürsten dieses Reiches auf das Pleroma selbst oder durch die innere Schwäche jener Bestandtheile gleichsam in Gefangenschaft geriethen, kam folgerecht zu einer ganz andern Auffassung der Verhältnisse. Freilich mußte auch hier der Demiurg die Weltbildung vermitteln; aber dieser Demiurg war ein dem höchsten Gott feindseliges, beschränktes und beschränkendes Wesen, welches durch die Weltbildung die göttlichen Lebenskeime in dem Reich der Finsterniß festzuhalten suchte, so daß in der Natur sich nichts Göttliches abgespiegelt hat, und die aus dem Pleroma herabgekommenen Theile des Göttlichen nur in der Menschheit zerstreut und gefangen sind. Der Demiurg, welcher auch hier wie der Weltbildner, so der Weltleiter ist, habe im A. B. die verschiedenen Gesetze, darunter selbst den Decalog, gegeben, um die Menschen, besonders die höheren Naturen, welche viele Bestandtheile aus dem Pleroma besäßen, in ihrer Befangenheit festzuhalten, ihre Entwicklung zur Erkenntniß des ihnen innewohnenden Göttlichen zu hemmen und zu unterdrücken. Hier konnte also von einer Vorbereitung auf die Erlösung schon gar keine Rede sein.

Wenden wir uns nun zu ihrer Ansicht von der Erlösung nach der oben angedeuteten doppelten Richtung. Gemeinsam war ihnen die Lehre, daß das Ziel aller Weltbildung darin bestehe, die beiden uranfänglich getrennten Principien, das gute und das böse, wieder von einander zu sondern, die Theile des Pleroma aus der Gefangenschaft in dieser sichtbaren Welt zu befreien, loszumachen oder zu erlösen; der Gedanke der Erlösung gehe von dem höchsten Gott aus; dazu sei ein eigener Aeon erforderlich, den sie bald σωτήρ (Erlöser), bald Jesus, bald Christus, wohl auch noch anders nannten, und der nicht gerade bei allen Secten einer der höchsten Aeonen war; bei keiner dieser Secten wurde der erlösende Aeon als wirklich Mensch werdend gedacht. Hier aber trat nun die Verschiedenheit wieder mehr hervor. Die Alexandriner, bei welchen die Materie als die niedere todte Schranke der göttlichen Lebensentwicklung dastand, sahen im Erlöser ein Doppelwesen, nämlich den Menschen, welcher aus der Materie gebildet war, und den später hinzugekommenen Aeon. Letzterer habe erst bei der Taufe im Jordan, vom höchsten Gott gesandt, mit dem Menschen sich verbunden, weßhalb sie schon im 2. Jahrhundert das Fest der Epiphanie des Herrn feierten (Clem. Alex. Strom. 1, 21), habe von da an außerordentliche Thaten in ihm gewirkt und zur Zeit des Leidens ihn wieder verlassen. Die syrische Gnosis, welche in der Materie ein durchaus Böses erkannte, ließ dem Erlöser keinen wirklichen aus der bösen Materie bestehenden Leib, sondern einen bloßen Scheinleib (daher sie Doketen [s. d. Art.] genannt wurden), ungefähr so, wie sich jetzt der Volksglaube die den Menschen erscheinenden Gespenster mit einem sichtbaren und doch nicht reellen Leib vorstellt. Das (wirkliche oder scheinbare) Leiden des Erlösers wird als eine That des Demiurgen dargestellt, welcher entweder in seiner Beschränktheit oder in seiner Bosheit auf solche Weise das Werk der Erlösung zerstören und die Menschen in seiner Botmäßigkeit erhalten gewollt habe; sonst habe dasselbe keine weitere Bedeutung oder Wirkung. Die ganze Aufgabe der Erlösung bestand in der Aufklärung der pneumatischen Naturen, d. h. der Gnostiker, über ihre eigene Vortrefflichkeit und himmlische Abstammung; wer's glaubte, der war's; die psychischen Naturen, d. h. die Katholiken, hatten auch noch einige Hoffnung, wenn sie nur der Gnosis huldigten; für die hylischen Naturen gab es keine Erlösung, da ihnen die Empfänglichkeit dafür gänzlich fehlte. Von einer Auferstehung des Erlösers, wie sie im Christenthum gelehrt und geglaubt wird, konnte natürlich keine Rede sein; da der Erlöser nicht auferstanden war, so wartete auch der übrigen Menschen keine Auferstehung des Leibes; eine solche würde sich mit dem ganzen System nicht vertragen haben, da es unmöglich sei, daß die Materie, als Quelle alles Bösen, in das Pleroma, wo es nur Gutes, Göttliches gebe, eingehe. Das Ziel und Ende des Weltlaufs sei demnach die Rückkehr aller Bestandtheile des Pleroma in dasselbe, worauf die Materie, alles Höhern bar, in den frühern Tod oder in ihr Nichts zurücksinke, das Reich der Finsterniß rein auf sich beschränkt werde. Diesen Zustand nannten sie die ἀποκατάστασις, die Wiederherstellung aller Dinge, welche in ihrem System eine bedeutende Rolle spielt. Von Sacramenten, in christlicher Weise gefaßt, konnte begreiflicher Weise in diesem System keine Rede sein, da sie bei ihrer Verachtung der Materie dieselbe nimmermehr als Gnade

vermittelnd anzuerkennen vermochten. Selbst der Begriff von Gnade fehlte ihnen; sie hatten ja eine vortreffliche Natur und brauchten deßhalb keine Gnade; die ihnen zu Theil gewordene Belehrung aber war gewissermaßen Gottes Schuldigkeit, damit er den ihm für eine Zeit lang abhanden gekommenen Ausfluß seines eigenen Wesens rette und wieder an sich bringe.

Eine solche Kette von Irrthümern konnte nicht ohne Rückwirkung auf die Sittenlehre ihrer Anhänger bleiben. Aber auch in dieser Hinsicht trat der Unterschied von alexandrinischer und syrischer Gnosis stark hervor. Die alexandrinischen Gnostiker konnten nach ihren Principien, da sie im Demiurgen das Organ des höchsten Gottes erkannten, der nach dessen Ideen die Natur bildete und das alte Gesetz gab, eine gemäßigte Richtung hinsichtlich der Behandlung des Leibes und des Verhaltens zur Welt einschlagen und dem Gesetze sich fügen; insbesondere ließen sie die Ehe in ihrer Würde bestehen, theils weil in dem von Juden stark bevölkerten Alexandria immerhin eine gewisse Rücksicht auf das die Ehe sehr hoch haltende Judenthum genommen ward, theils weil das in Alexandria stark verbreitete System des Valentinus, welches das Pleroma mit lauter Aeonenpaaren bevölkerte, in diesen Aeonenverbindungen (συζυγίαι genannt) das himmlische Urbild der Ehe darstellte. Anders die syrische Gnosis, welche aus dem Weltbildner und Gesetzgeber ein gegen den höchsten Gott und dessen Weltordnung durchaus feindseliges Wesen machte; aus ihr ging nur zu leicht ein wildschwärmerischer, finsterer Welthaß hervor. Dieser äußerte sich in zweifacher Weise: entweder bei edleren und besonneneren Menschen durch eine übertrieben strenge Lebensweise, welche jede Berührung mit der Welt ängstlich vermied, oder bei unreinen, zu wilder Schwärmerei geneigten Menschen durch freche Verhöhnung aller Sittengesetze; die ersteren erhielten den Namen Enkratiten (Enthaltsame), die letzteren Antitacten oder antinomistische Secten (s. d. Artt. Enkratiten und Antinomismus); die ersteren schrieben den Cölibat vor und verabscheuten die Ehe als etwas Unreines, durchaus Verwerfliches; die letzteren rechtfertigten alle und jede Befriedigung schändlicher Lust nach dem Grundsatz, daß alles Sinnliche, Aeußere ganz gleichgültig sei, und daß der ächte Gnostiker dem Demiurgen durch Verhöhnung seiner beschränkenden Gesetze, namentlich durch Uebertretung der vom Demiurgen ausgehenden, auf Knechtung und Unterjochung des höheren Menschengeistes hinzielenden Gebote des Decalogs Trotz bieten und seine Verachtung zeigen müsse. Nach alle dem wird es nicht befremden, daß die Gnostiker vom Martertthum für Christus und seine Lehre nichts wissen wollten; der Erlöser blieb, was er war, auch ohne ihr Bekenntniß; als Gott verehrten sie ihn ohnehin nicht, während gerade beim Bekenntniß vor Juden und Heiden dem Christen die Gottheit Jesu die Hauptsache war; und sie selbst, die Gnostiker, blieben ohne alles Bekenntniß, welches ihnen Unannehmlichkeiten zuziehen konnte, gleichfalls, was sie waren, jene vortrefflichen Naturen, die weit über alle Anderen erhaben vom Himmel kamen und zum Himmel zurückkehrten; da konnte kein Bekenntniß irgend etwas ändern, noch irgend etwas hinzuthun; nur glauben mußten sie dieses, bekennen nicht.

Fragt man sich, wie die Gnostiker es wagen konnten, so abenteuerliche, phantastische Gebilde für christliche Wahrheit auszugeben, so findet man, daß sie dieselben aus verschiedenen Quellen herleiteten. Die einen beriefen sich auf eine geheime Ueberlieferung, welche die Apostel einzelnen Vertrauten hinterlassen, und welche sich bis auf sie im Stillen als Geheimlehre eines auserwählten Kreises fortvererbt habe. Andere bezogen sich auf die heilige Schrift, wobei sie jedoch den Alten Bund als Werk des Demiurgen betrachteten und danach entweder ganz verwarfen oder doch bis zur Ungebühr gering schätzten. In den Schriften des Neuen Bundes, bei deren kritischer Behandlung sie mit schrankenloser Willkür verfuhren, unterschieden sie manchmal, was aus dem Erlöser der himmlische Aeon, und was der irdische Mensch gesprochen, behaupteten, die Apostel hätten Manches nicht recht verstanden und sich den Vorstellungen ihrer Zeit accommodirt (Iren. 3, 12, 12. 13), und deuteten nicht ohne Scharfsinn das Wenige, das nach diesem Läuterungsprozeß als reine Christuslehre übrig blieb, zu Gunsten ihres Systems. Besonders willkommen waren ihnen die Parabeln des Herrn, weil eine willkürliche Auslegung, wenn einmal der wahre Vergleichungspunkt außer Acht gelassen war, hier den freiesten Spielraum hatte. So ließ sich natürlich alles beweisen, was man nur wollte; und wer gerne glaubt, dem ist leicht zu beweisen. Viele huldigten aber bereitwillig dem Gnosticismus, weil sie so an dem liebgewonnenen Alten (an ihrer alten Volksreligion) bequem festhalten konnten, und weil das neu aufgeputzte System dem angebornen Stolz und (wenigstens bei der einen Richtung der syrischen Gnosis) der Sinnlichkeit, diesen beiden alten Kupplern jedes häretischen Irrthums, so sehr schmeichelte. Uebrigens gab es außer den im Verlauf bereits mehrfach angedeuteten Quellen des Gnosticismus, der orientalischen Philosophie und den mit ihr enge verwandten Volksreligionen des Orients, der ägyptischen, der phönicischen, der parsischen und der buddhaistischen Religion, dann aber auch dem alexandrinischen Judenthum, wie es sich unter dem Einfluß der platonischen Philosophie besonders durch Philo gestaltet hatte, auch noch beachtenswerthe Anknüpfungspunkte für gnostische Ideen im Christenthume selbst. Die feindselige Stellung der damaligen Welt gegen die christliche Kirche und die tiefe sittliche Versunkenheit des größten Theiles der Menschheit, verbunden mit der Lehre des Christenthums, daß es zwei Reiche gebe, ein Reich Gottes und ein Reich des Bösen, zwischen welchen ein unab-

lässiger Kampf bestehe, daß der Christ Bürger einer höhern Welt sei, daß „der Fürst dieser Welt" zu besiegen sei u. dgl., konnte wohl gnostischen Ideen hie und da bei einzelnen gutgesinnten, aber weniger einsichtsvollen Christen Eingang verschaffen.

Der Gnosticismus, in seinen heidnischen Quellen älter als das Christenthum, erhob sich fast gleichzeitig mit dem ersten Erscheinen des Christenthums als mächtiger Gegner desselben; er lebte hauptsächlich im 2. Jahrhundert in den mannigfachsten Gestaltungen, zumeist in Syrien und Aegypten, neigte sich aber schon im 3. Jahrhundert stark seinem Verfalle zu, besonders seitdem der dem syrischen Gnosticismus sehr nahe verwandte Manichäismus emportauchte und durch den Reiz der Neuheit, wie durch die Abrundung des Systems viele Anhänger gewann. Die ältesten Gnostiker, welche noch mit den Aposteln selbst in Berührung kamen, sind Simon der Magier und Menander, beide aus Samaria (Iren. 1, 23), dann Cerinthus und die schon in der Offenbarung des hl. Johannes (2, 14—15) erwähnten Nicolaiten. Die späteren Gnostiker lassen sich zur leichtern Uebersicht in Anhänger der alexandrinischen und der syrischen Gnosis theilen. Die Häupter der alexandrinischen Gnosis waren: Basilides (mit seinem Sohn Isidorus), Justinus und Valentinus, welcher letztere das kunstreichste gnostische System aufgebaut hat. Aus seiner Schule gingen mehrere Sectenhäupter von geringerer Bedeutung hervor, welche einige Modificationen an seinem System vornahmen und nun auf eigene Faust Anhänger warben. Solche sind: Heracleon, bemerkbar durch größere wissenschaftliche Besonnenheit; Ptolemäus, dessen Partei Irenäus vorzüglich bekämpfte; Marcus, welcher in der Darstellung seiner Lehre besonders das Poetische und Symbolische liebte; Colorbasus; Secundus, welcher den Urgrund des Bösen in Gott selbst setzte und die Lebensentwicklung Gottes in Gegensätzen von Gut und Bös vor sich gehen ließ; der Antiochener Axionicus; weiter Bardesanes, berühmt durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und dichterische Gabe, und dessen Sohn Harmonius; endlich die beiden römischen Priester Florinus und Blastus (s. Theodoret. Haeret. fabul. lib 1, c. 23). Der Afrikaner Hermogenes hat nur die gnostische Vorstellung von der Weltbildung und dem Ursprung des Bösen getheilt, im Uebrigen den Gnosticismus bekämpft. — Zur syrischen Gnosis gehörten: Saturnilus; Tatian, der Vater der Enkratiten (auch Hydroparastaten oder Aquarier genannt); die mit letzteren verwandten Apotactiker, welche nebst der Ehe auch noch allen eigenthümlichen Besitz verwarfen; Severus, der Stifter der Severianer; Julius Cassianus, der vorzüglichste Lehrer des Doketismus (nach Clemens Alex. Strom. 3, 13); Cerdo; Marcion (ein „ächter Protestant", wie A. Neander sagt, Kirchengesch. I, 782), dessen Secte sich bis in's 5. Jahrhundert erhielt, dessen Schüler aber (Marcioniten) seine Lehre so bedeutend änderten, daß einige, wie der ältere Lucianus und Apelles, als eigene Sectenstifter gelten können (s. Theodoret. Haeret. fabul. 1, 25); die Ophiten (Naassener oder Schlangenbrüder); die Sethianer; die Peraten; die Archontiker. Die entschieden antinomistische Richtung der Gnostiker vertrat hauptsächlich Karpokrates und dessen Sohn Epiphanes, der uralte Communist, der, ausgehend von der All-Eins-Lehre (γνῶσις μοναδική), die Gemeinschaft aller Güter und der Weiber lehrte. Verwandte ethische Lehren, die nicht selten zur gröbsten Unsittlichkeit führten, verbreiteten auch die Nicolaiten (wenigstens in ihrer spätern Ausartung), die Antitacten, die Prodicianer (von ihrem Stifter Prodicus) oder Adamiten, Barbelioten oder Borborianer (verschiedene andere Namen, unter welchen diese Secte sonst noch vorkommt, s. bei Epiph. Adv. haer. lib. 1, tom. II, Indic. praevius n. 6, et Haer. 26), die Kainiten und selbst ein Zweig der Ophiten. Noch einige andere, übrigens unbedeutende Secten zählt Theodoret (Haer. fab. 1, 10. 17) auf (s. über alle Genannten die betr. Artt.). In mannigfachem Wechsel der Namen und Gestalten (Priscillianisten, Paulicianer, Bogomilen, Albigenser u. s. w.) dauerte der gnostisch-manichäische Kreis von Irrthümern bis in die neuere Zeit herab, wo derselbe noch immer unter neuen täuschenden Scheingestalten umgeht und mit dem alten Gesang die Menschen lockt, mit dem alten Köder sie fängt. Der Gnosticismus fand seit der Zeit der Apostel besonders im 2. und 3. Jahrhundert viele kraftvolle und geistreiche Gegner, deren Schriften uns zum Theil noch erhalten sind und die reiche Quelle bilden, aus der wir die gnostischen Irrthümer selbst und im Gegensatze zu demselben die uralte katholische Wahrheit schöpfen. Auch die ältesten Regeln und Grundsätze, nach welchen bei der Kritik und Exegese der heiligen Schriften zu verfahren sei, welche sodann, später zusammengestellt, der Anfang der biblischen Hermeneutik geworden sind, finden wir in den gegen die Gnostiker und ihre Irrthümer gerichteten Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller. Diese Kämpfer gegen den Gnosticismus waren: Johannes der Apostel, welcher sein Evangelium zum Theil gegen die gnostischen Irrthümer geschrieben hat (Iren. 3, 11, 1; Hieronym., De vir. ill. c. 9); Ignatius von Antiochia, der Apostelschüler, an verschiedenen Stellen seiner Briefe; der hl. Irenäus, Bischof von Lyon, in seinem berühmten Werk Contra haereses; Clemens von Alexandria in den Büchern, welche Stromata heißen; Tertullian in mehreren Werken, z. B. in dem Buch Adversus Valentinianos, in dem berühmten Werk Contra Marcionem, in der Schrift Contra Hermogenem (die Lehre von der Schöpfung), in der Schrift Scorpiacum contra Gnosticos (vom Marterthum) u. s. w.; der gelehrte Origenes an verschiedenen Stellen seiner Werke. Andere Quellen für den Lehrbegriff des Gnosticismus sind noch besonders: die unter Hippo-

lyts Namen cursirenden Philosophumena (ed. Dunker et Schneidewin, Gott. 1859; Cruice, Par. 1860; Migne, Patrol. XVI); der Dialogus de recta fide contra Marcionitas (fälschlich Origenes beigelegt und unter seinen Werken zu finden); S. Epiphanii opus adversus haereses in ejus opp. ed. Petavius, Paris. 1622 (auch Coloniae 1682), T. I, und Theodoreti Haereticarum fabularum compendium (Opp. ed. Schulze, Halae 1769, IV, P. 1). Besonders wichtig sind die aus den Werken der alten Gnostiker gesammelten Stellen, so viel deren noch aufzufinden sind, bei S. Irenaei Opera ed. Massuet, Venetiis 1734, I, 349 sq.

Ueber den Gnosticismus vgl. Massuet, Dissert. I in libros Irenaei in seiner Ausgabe des Irenäus (ed. Venet. T. II); A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818 (auch in seiner Kirchengeschichte, Hamburg 1826, I, 627 ff.); Matter, Histoire critique du Gnosticisme, Paris 1828, 2e éd. 1843, deutsch von Dörner, Heilbr. 1833; Baur, Die christliche Gnosis, Tüb. 1835; Hilgers, Kritische Darstellung der Häresien, Bonn 1837, I; Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, Leipzig 1873; Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884. Ueber die Quellen des Gnosticismus ist viel hin und her gestritten worden; wer die verschiedenen, sehr von einander abweichenden Ansichten kurz beisammen finden will, sehe Döllingers Handbuch der Kirchengeschichte, Landshut 1833, I, 207 ff. Eine besondere, früher zu wenig beachtete Seite der Sache, wie nämlich für Manche im Christenthum selbst das erste Moment der Entstehung des Gnosticismus gelegen sei, hat Möhler geistvoll und scharfsinnig hervorgehoben; s. Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnosticismus, Tüb. 1831 (Gesammelte Schriften und Aufsätze, Regensburg 1839, I, 403 ff.). [Feßler.]

Goa, Erzbisthum in Vorderindien. Alfonso d'Albuquerque, der zweite portugiesische Vicekönig von Indien, eroberte 1510 die seit 1469 den Sultanen von Dekhan gehörige, in der Mitte der Westküste Vorderindiens gelegene Hafenstadt Goa und machte dieselbe zur Hauptstadt der portugiesischen Besitzungen Indiens. Sein Leichnam ruht daselbst in der von ihm erbauten Kirche U. L. Frau, welche, abgesehen von den sog. Thomaschristen, als die Wiege des Christenthums nicht nur in Indien, sondern in ganz Ostasien betrachtet werden kann. Neben Weltgeistlichen wirkten in Goa gleich von Anfang namentlich Franciscaner und Dominicaner, seit 1542, in welchem Jahre der hl. Franciscus Xaverius (s. d. Art.) daselbst landete, auch mit großem Erfolge die Jesuiten, die wegen ihrer ersten dem hl. Paulus geweihten Kirche Paulisten genannt wurden. Schon Leo X. hatte die von Nicolaus V., Calixt III. und Sixtus IV. den Portugiesen ertheilten Patronatsrechte bestätigt und auf alle Kirchen der von Portugal eroberten Provinzen Asiens, Afrika's und Amerika's ausgedehnt. Als Paul III. am 3. November 1534 Goa zum Bisthum erhob, bestätigte er das Patronatsrecht ausdrücklich auch für diesen ungeheuern Sprengel, welcher alle Länder vom Cap der guten Hoffnung bis zur Grenze China's umfaßte. Im J. 1537 bestieg der Franciscaner João Albuquerque als erster Bischof den Stuhl von Goa. Am 8. Juni 1539 erneuerte Paul III. das Patronat Portugals wiederum, hob aber gleichzeitig die Bedingungen hervor, unter welchen dieses große Recht gegeben war: der König von Portugal habe die Pflicht, die Cathedrale von Goa und die übrigen frommen Institute der ganzen Diöcese zu unterhalten, überall nach Bedürfniß Kirchen und Kapellen zu errichten und auszustatten, endlich Sorge zu tragen, daß es an keinem Orte an der erforderlichen Zahl von Seelsorgern fehle. Portugal versprach diese Verpflichtungen zu halten. Am 4. Februar 1557 erhob Paul IV. durch die Bulle Etsi sancta Goa zum Erzbisthum und Primatialsitz Ostasiens und zweigte von seinem ungeheuern Gebiete als Suffragansitze ab: 1. Cochin mit dem Gebiete der Malabarküste, Ceylon, der Ostküste von Vorderindien, Bengalen, Arakhan und Pegu. (Von Cochin wurden später die Sprengel von Cranganor [1600] und von Meliapur [1606] abgetrennt.) 2. Malacca mit den Gebieten von ganz Hinterindien, Cochinchina, Tongkin und den Sunda-Inseln. 3. Macao, dem in der Folge die Missionen von China unterstellt wurden, und seit dem 23. Januar 1576 das Bisthum Japan. — Die Erzbischöfe von Goa hielten fünf Provinzialconcilien: das erste 1567 von Gaspar de Leam Pereira berufene, dem 1568 sein Nachfolger Georg Temudo präsidirte, wurde von Pius V. am 1. Januar 1570 bestätigt; das zweite 1575 berief Gaspar de Leam, das dritte 1585 Vincent de Fonseca. In demselben schwor Mar-Abraham, das Oberhaupt der syrischen Christen (sogen. Thomaschristen), seine nestorianischen Irrthümer ab; er wurde dann in die katholische Kirche aufgenommen und geweiht, fiel aber schon 1590 wieder in die Häresie zurück. Eine vierte Provinzialsynode hielt Matthäus de Medina 1592 und eine fünfte und letzte Alexius de Menezes 1606. Durch diesen wurden auch die Thomaschristen mit der katholischen Kirche vereint. — In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stand Goa auf der Höhe seiner Entwicklung. Um 1570 hatte die Stadt etwa 200 000 Einwohner und unter diesen 150 000 Christen. Unter den religiösen Anstalten nahm das große, vom hl. Franciscus Xaverius gegründete Jesuitencolleg und Seminar a S. Fide, das oft 600 Candidaten des Priesterstandes zählte, den ersten Platz ein. Leider war das Beispiel der Portugiesen, wie schon der hl. Franciscus Xaverius so oft beklagte, durchaus nicht geeignet, der christlichen Religion bei den Eingebornen Achtung zu verschaffen; ihr ganzes Trachten war auf Habsucht und Wollust gerichtet. Dazu kam noch ein leidiger Zwist zwischen den Do-

minicanern und Franciscanern, der die Kraft dieser Orden lähmte und viel Gutes verhinderte. Durch die Eroberungen der Holländer in Indien sank Goa rasch, obschon es 1603 eine Blokade derselben siegreich abschlug. Im J. 1753 wurde in Folge einer Pest der Regierungssitz von Goa nach Panjim (Neu-Goa, Villanova de Goa) verlegt, wodurch die frühere Metropole Indiens jede Bedeutung verlor. Heute ist die Stadt, welche zur Zeit ihrer Blüte einen Flächenraum von 35 qkm bedeckt haben soll, ein Trümmerhaufe. Der Leib des hl. Franciscus Xaverius (gest. 1552), der am 16. März 1554 unversehrt in der Kirche des Guten Jesus beigesetzt wurde und von Zeit zu Zeit zur Verehrung ausgestellt wird, ist heute noch ihr einziger Schatz und das Ziel einer Wallfahrt für die Christen Indiens.

Der Zusammenbruch der portugiesischen Macht in Ostasien hatte das traurige goanesische Schisma zur Folge. Der Ursprung des portugiesischen Patronats wurde oben angegeben. Als Portugal den Pflichten des Patronats nicht mehr nachkommen konnte, sah sich der apostolische Stuhl gezwungen, selbst den schreiendsten Bedürfnissen abzuhelfen und die nothwendigsten Ernennungen vorzunehmen. Allein Portugal setzte dieser offenbaren Pflicht der Päpste, die zudem in der schonendsten Weise vorgingen, den hartnäckigsten Widerstand entgegen. Es verlangte nicht nur das alleinige Präsentationsrecht für alle Bischofsstühle Ostasiens, sondern es sollte auch ohne seine Erlaubniß kein Missionar, kein päpstlicher Delegat u. s. w. nach Ostasien gehen oder sich daselbst aufhalten dürfen. Rom mußte sich im Interesse der ganzen Kirche über eine solche lächerliche Nationaleitelkeit hinwegsetzen und mindestens eine Nothseelsorge schaffen. So ernannte Alexander VII. apostolische Vicare, den ersten 1658 für Tongkin, den zweiten 1659 für Malabar, 1660 abermals zwei, einen für Cochinchina und einen für das Reich des Großmogul mit dem Sitze Bombay. Damit brach der Streit zwischen Portugal und Rom aus. Die portugiesische Regierung verweigerte die Anerkennung der mit päpstlicher Jurisdiction ausgerüsteten apostolischen Vicare und Missionare, behandelte sie als Eindringlinge, kerkerte sie ein und vertrieb sie. Trotzdem ließ es die alten Bisthümer viele Jahre unbesetzt, Goa z. B. von 1652—1673, Cranganor von 1659—1701, Cochin von 1646 bis 1699, Malacca von 1639—1671. Umsonst waren alle Bemühungen Clemens' X., Alexanders VIII., Innocenz' XII. und der folgenden Päpste, die Eintracht zwischen dem Clerus von Goa und den vom apostolischen Stuhle gesandten Missionaren wiederherzustellen. In den holländischen, später englischen Besitzungen Vorderindiens, wo keine Priester aus Goa geduldet wurden, wirkten im Auftrage des Papstes namentlich unbeschuhte Carmeliter aus Italien. Der Erzbischof von Goa, Manoel a S. Catharina, ging sogar 1796 so weit, den von Pius VI. gesandten apostolischen Vicar von Bombay, Petrus de Alcantara Ramazzini, und dessen Priester zu excommuniciren. Unter Gregor XVI. wurde der Bruch endlich vollständig. Derselbe schuf neue apostolische Vicariate für Madras (1832), für Ceylon und Bengalen (1834), erklärte 4. August 1835 durch das Breve Commissi nobis den Vorwand der Goanesen, die Errichtung dieser Vicariate sei wegen eines Formfehlers ungültig, für null und nichtig und beschränkte endlich 24. April 1838 durch das Breve Multa praeclare die Jurisdiction des Erzbisthums Goa auf die portugiesischen Besitzungen, indem er gleichzeitig die beiden auf britischem Gebiete gelegenen Sprengel von Cochin und Meliapur, die übrigens beide schon seit zehn Jahren nicht besetzt waren, bis auf Weiteres aufhob. Die portugiesische Regierung, welche fast 200 Jahre hindurch mit der Langmuth der Päpste gespielt hatte, schrie über diese im Interesse der Kirche Indiens durchaus nothwendige Verfügung Gregors XVI. als über die größte Ungerechtigkeit und ließ den zum Erzbischof von Goa ernannten, vom Papste aber nicht bestätigten Anton Felician de S. Rita Carvalho das offene Schisma vollziehen. Derselbe bedrohte alle dem apostolischen Stuhle gehorsamen Gemeinden mit dem Interdicte, die katholischen Priester mit Suspension und Einziehung der Beneficien. Leider unterstützten die britischen Behörden das Treiben der Schismatiker, indem die Gerichte jeder Gemeinde, welche sich für Goa entschied, Kirche, Pfarrhaus und das ganze Kirchengut als Eigenthum zusprachen. Auf diese Weise wurde über eine halbe Million Seelen von der Kirche losgerissen. Allein Gregor XVI. ging dennoch zum Heile der Kirche Indiens mit Entschiedenheit vor; es wurden eine Reihe neuer Vicariate gegründet, die Zahl der Missionare stieg, und jetzt zeigen die mit Rom verbundenen Sprengel Vorderindiens überall reges kirchliches Leben, während die portugiesischen Gemeinden, in denen noch immer das Gift des Schismas wirksam ist, von Jahr zu Jahr mehr hinsiechen. Im Jahre 1843 schien die glückliche Beilegung des Schismas zu gelingen. Der nach 12jähriger Sedisvacanz zum Erzbischof von Goa ernannte Johann Joseph da Silva Torres gelobte dem päpstlichen Nuntius in Lissabon feierlich Unterwerfung unter die Anordnungen des Papstes und wurde daher am 19. Juni 1843 von Gregor XVI. bestätigt. Allein das Versprechen war bloße Heuchelei; in Indien ließ Silva Torres die Maske sofort fallen. Kaum in Goa angelangt, weihte er 800 (!) junge Leute, meist ohne jede Vorbildung, zu Priestern, um nur möglichst viele Gemeinden mit schismatischen Seelsorgern besetzen zu können. Der Kampf gegen diesen Schismatiker fiel in erster Linie dem neu ernannten apostolischen Vicar von Bombay, Msgr. Anastasius Hartmann O. Cap., zu (geb. 24. Februar 1803 zu Hitzkirch, Kanton Luzern, 1821 Kapuziner, seit 1844 Missionar in Agra, Vorderindien, 1846

Titularbischof von Derba, seit 1849 apostolischer Vicar von Bombay, wo er 12. April 1850 eintraf, gest. 24. April 1866 zu Patna). Dieser um die katholische Einheit Indiens hochverdiente Prälat setzte den goanesischen Generalvicar von Bombay, Joseph Mello, sofort ab, worauf es zu offenem Aufstande und Gewaltthätigkeiten seitens der Schismatiker kam. Pius IX. kennzeichnete in einer denkwürdigen Allocution vom 17. Februar 1851 das wortbrüchige Benehmen des Erzbischofs und erwirkte dessen Zurückberufung nach Lissabon. Allein die Schismatiker erklärten den Wortlaut der Allocution, der ihnen zugestellt wurde, als einen Betrug der Propaganda. Erst als die portugiesische Regierung amtlich die Abberufung des Erzbischofs anzeigte, fügten sie sich zwar, wählten aber Antonius Maria Suarez, einen ebenso fanatischen Schismatiker, zum Capitelsvicar, und das Schisma dauerte fort. Auf Anregung Bischofs Hartmann machten alle apostolischen Vicare Indiens 1851 eine Eingabe an die englische Regierung, damit dieselbe zur Unterdrückung der goanesischen Wühlereien mitwirke; Cardinal Wiseman unterstützte die Bitte im Auftrage Roms. Neuen Zunder erhielt das Schisma durch den schismatischen Bischof von Macao, Hieronymus Joseph da Matta, der 1852 im Auftrage der portugiesischen Regierung nach Goa kam, trotz des päpstlichen Verbotes außerhalb des portugiesischen Gebietes überall Visitationen hielt und sich bischöfliche Jurisdiction anmaßte. Umsonst bat ihn Bischof Hartmann, von diesem ärgerlichen Auftreten abzulassen. Da Matta weihte in Goa innerhalb 7 Tagen 536 Individuen zu Priestern. Alle apostolischen Vicare Indiens berichteten in einem gemeinschaftlichen Schreiben vom 12. April 1853 dieses Vorgehen der Schismatiker nach Rom. Bevor diese Mittheilung dort eintraf, war Pius IX. bereits unterrichtet und erließ am 9. Mai 1853 die Encyklica Probe nostis an alle Bischöfe, apostolischen Vicare und Gläubigen Indiens, welche dem Bischofe da Matta und dessen hauptsächlichen Helfershelfern, die namentlich angeführt werden, zugleich väterlich in's Herz redet, aber auch die canonischen Strafen nennt, denen sie bereits verfallen seien und noch verfallen würden, wenn sie nicht binnen zwei Monaten sich bekehrten. Alles war umsonst. Matta verweigerte einfach die Annahme der Encyklica, weil sie nicht mit dem königlichen Placet versehen, noch ihm von der portugiesischen Regierung zugestellt sei. Bischof Hartmann reiste jetzt 1856 persönlich nach Rom und London. Er gewann die deutsche Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu 1857 für die Uebernahme der Mission von Bombay. In dem nämlichen Jahre wurde unter dem 21. Februar ein Concordat zwischen Rom und Portugal geschlossen; dasselbe erkannte freilich zum Theil das portugiesische Patronat an, knüpfte es aber an die Bedingung, daß der Patron seinen Verpflichtungen nachkomme, daß er zunächst die alten Suffragansitze von Goa, welche seit einem halben Jahrhundert nicht besetzt waren, neu besetze und überdieß für Errichtung eines neuen Bisthums in Britisch-Indien Sorge trage. Das Concordat wurde von Seiten Portugals nicht ausgeführt. Erst 1861 konnte der Erzstuhl von Goa mit dem Franciscaner Johann Chrysostomus d'Amorim Pessoa neu besetzt werden. Pius IX. ernannte diesen Erzbischof durch das Breve vom 22. März 1861 zum apostolischen Delegaten für Britisch-Indien. Hierdurch war ein Weg zur Beseitigung des Schismas gefunden. Als apostolischer Delegat hat nämlich der Erzbischof von Goa Jurisdiction auch über die Goanesen außerhalb des portugiesischen Gebietes. Diese goanesische Jurisdiction dauerte bis 1885, in welchem Jahre Leo XIII. Msgr. Agliardi, Titularerzbischof von Cäsarea, als seinen apostolischen Delegaten nach Indien schickte, um die traurigen Wirren endgültig beizulegen. In Folge davon wurde 1886 in einem neuen Concordat das portugiesische Patronatsrecht geregelt. Dem Erzbisthum Goa wurde der Ehrentitel eines Patriarchats ertheilt, Cochin, Meliapur und Cranganor als Suffraganbisthümer überwiesen, und eine Anzahl bestimmter Rechte zugesprochen. Dagegen übernahm die portugiesische Regierung die Pflicht, für die genannten Diöcesen ein Einkommen zum Unterhalt der Canoniker, der Cleriker und der Seminarien zu beschaffen und mit den Bischöfen für Knabenschulen, Waisenhäuser und sonstige fromme Anstalten zu sorgen. Leo XIII. erließ dann am 1. September 1886 die Bulle Humanae salutis über die Errichtung der bischöflichen Hierarchie in Ostindien. Die Durchführung derselben, welche gegenwärtig stattfindet, scheint jedoch auf Schwierigkeiten zu stoßen.

Das portugiesische Gebiet von Goa umfaßt gegenwärtig nur 3748 qkm und hat eine Seelenzahl von 475 000 Einwohnern; unter diesen sind 250 000 Katholiken. Die Gesammtzahl der in ganz Vorderindien (Goa und Ceylon eingerechnet) der goanesischen Jurisdiction unterstehenden Katholiken beträgt (nach dem Madras Directory 1885) 460 881 Seelen. Goanesische Priester gibt es 748, goanesische Pfarreien 258 mit 583 Kirchen und Kapellen. Laut einer portugiesischen Statistik von 1878 konnten 95 Procent der Christen in Goa weder lesen noch schreiben — ein Beweis, wie wenig Portugal und die Schismatiker für sie gethan haben. (Puccinelli S. J., Lo Schisma Indo-Portoghese, Roma 1853; The Catholic Church in India by J. A. E. de S. [Silva], Bombay 1885; The life of Bishop Hartmann, Calcutta 1868; Die Katholischen Missionen, bes. Jahrg. 1875; Müllbauer, Gesch. der kath. Mission in Ostindien, Freiburg 1852; Gams, Series Episc. 115; Bullar. S. Congr. de Propaganda Fide.) [Jos. Spillmann S. J.]

Goar, der hl., gehört zu den ältesten Missionaren am Mittelrhein, und zwei alte Biographen haben uns Nachrichten über ihn hinterlassen. Der eine derselben ist der Mönch Wandel-

bert von Prüm, um's Jahr 839, der aber selber wieder aus einer ältern Quelle geschöpft haben will. Diese ältere Quelle glaubten die Bollandisten in der zweiten noch vorhandenen und von ihnen edirten Lebensbeschreibung Goars von einem Anonymus entdeckt zu haben (Acta SS. Julii II, 333); aber der Schreibart nach ist diese zweite Biographie nicht so alt, sondern gehört ebenfalls in's 9. Jahrhundert (Friedrich, K.-G. II, 220, hält sie für älter). Uebrigens enthält die eine wie die andere Vita manches Sagenhafte und offenbar Unrichtige. Nach ihnen stammte Goar aus einer angesehenen Familie Aquitaniens und kam unter der Regierung Childeberts I. (511—558), eines Sohnes Chlodwigs, an den Rhein. Er baute am Ufer des Rheines, in dem Gebiete des Trierer Bisthums, mit Erlaubniß des Bischofs Felicius oder Fibicius eine Zelle und ein Kirchlein, predigte den noch vielfach heidnischen Landleuten, übte viele Werke der Gastfreundschaft und beschäftigte sich mit Gebet und Ascese. Nachdem er mehrere Jahre so zugebracht und bereits große Verehrung erworben hatte, wurde sein Wirken (namentlich seine Gastfreundschaft) dem Bischofe Rusticus von Trier verdächtigt, und dieser schickte zwei Cleriker ab, um die Sache zu prüfen und den hl. Goar nach Trier zu führen. Sie wurden von ihm mit üblicher Gastfreundschaft aufgenommen, verschmähten aber, bei ihm etwas zu genießen, und wären nun auf der Reise vor Hunger erlegen, wenn nicht Goar drei Hirschkühe herbeigerufen und mit deren Milch die beiden Priester erquickt hätte. In Trier ward er vom Bischof sehr unfreundlich empfangen, ja er forderte ihn nicht einmal auf, seinen Mantel (Cappa) abzulegen; Goar aber that dieß jetzt von freien Stücken und hängte seinen Mantel an einem Sonnenstrahl auf. In dem Augenblicke ward dem Bischofe ein Findelkind gebracht, das in der Kirche gefunden worden war; es stand nämlich in der Kirche zu Trier eine besondere Marmorschüssel zur Aufnahme ausgesetzter Kinder. Rusticus forderte nun böslich, Goar solle die Unwahrheit des auf ihm ruhenden Verdachtes dadurch beweisen, daß er die unbekannten Eltern des Kindes nenne, also ein Wunderwerk übe. Statt seiner aber fing das dreitägige Kind zu sprechen an und nannte gerade den Bischof Rusticus und eine gewisse Afflaia oder Flavia als seine Eltern. Entsetzt fiel Rusticus vor dem Heiligen nieder, und König Siegbert, der jetzt über Austrasien regierte, wollte nun den Mann Gottes auf den Stuhl von Trier erheben. Allein Goar schlug dieß aus und wollte lieber sieben Jahre lang zugleich mit Rusticus Buße thun, damit Gott diesem um so leichter verzeihe. Unterdessen blieb das Bisthum Trier erledigt, und nach Verfluß der sieben Jahre bot Siegbert es Goar zum zweiten Mal an. Aber dieser schlug es abermals aus und starb bald darauf in seiner Zelle (angeblich den 6. Juli 575). An der Stelle derselben erhob sich später ein ansehnliches Stift und das liebliche Städtchen St. Goar (zwischen Coblenz und Mainz). Das Collegiatstift ward in der Reformationszeit, als es dem Landgrafen von Hessen zufiel, aufgehoben, und selbst der Leichnam des hl. Goar, der früher in der Krypta der jetzigen lutherischen Kirche lag, ist verloren gegangen. Nur die St. Castorkirche in Coblenz besitzt davon noch eine Reliquie. — Was in der angegebenen Geschichte am meisten Bedenken erregt, ist der Name des Bischofs Rusticus, für welchen sich in der Geschichte der Trierer Bischöfe zur Zeit des Königs Siegbert von Austrasien (561—575) kein Platz findet. Um die Angaben der alten Biographen einigermaßen zu retten, griff man zur Hypothese, Goar und Rusticus hätten vielleicht unter Sigibert II. oder III. gelebt. Allein Sigibert II. regierte nur ein paar Monate, konnte also den Stuhl von Trier nicht sieben Jahre lang unbesetzt lassen; Sigibert III. aber ist um ein Jahrhundert zu spät, und hätte Goar noch unter ihm gelebt (656), so hätte er nicht schon unter Childebert I. (gest. 558) an den Rhein kommen können. Da aber anderweitig die Cella beati viri Goaris am Rhein unter Pipin bezeugt wird (Mabillon, Acta SS. O. S. Ben. II, 298) und auch ziemlich alte Bischofskataloge (Kraus im Jahrb. des V. v. Alterthumsfreunden XXXVIII, 27 ff.) einen Rusticus als zweiten Nachfolger des Fibicius und als Vorfahrer des Nicetius kennen, so geben die chronologischen Schwierigkeiten in Goars Geschichte noch nicht das Recht, mit Rettberg (K.-G. I, 466. 482) zu behaupten, Rusticus' Persönlichkeit sei nur fingirt, um die clericale Rohheit gegenüber der Gutmüthigkeit Goars zu personificiren, oder: „die ganze Erzählung könne nur als ein Legendenstück des 9. Jahrhunderts gelten, mit der offenen Absicht, heitere Tafelfreuden gegen böswillige Ascetik zu vertreten". [v. Hefele.]

Goar, Jacques, gelehrter Dominicaner, wurde zu Paris 1601 von angesehenen Eltern geboren. Mit nicht gewöhnlichen Kenntnissen in der lateinischen und griechischen Literatur ausgerüstet, trat er im J. 1619 zu Paris in den Predigerorden und legte im darauf folgenden Jahre die Gelübde ab. Nachdem er hierauf sechs Jahre hindurch den philosophischen und theologischen Studien obgelegen, wurde er als Lector zuerst der Philosophie, nachher der Theologie in Toul angestellt. Die Erfolge seiner unterdessen mit großem Fleiß gepflegten griechischen Studien zogen bald die Aufmerksamkeit seiner Oberen auf ihn. Ridolphi, der General des Ordens, damals auf einer Reise in Frankreich begriffen, sandte den jungen Gelehrten, der sich bereits mit dem Plan der Herausgabe alter auf die kirchliche Lehre und Disciplin bezüglicher literarischer Denkmale trug, nach dem Orient (1631). Hier verweilte er acht volle Jahre und leitete zugleich den Dominicaner-Convent auf Chios, wo er stationirt war, als Prior. Seine Umgebung und zugleich die Arbeiten, die er als apostolischer Missionar unternehmen mußte,

gaben ihm reichlich Gelegenheit, die Kirchen der Griechen zu besuchen, ihre Gebräuche zu studiren und sich bei den Gelehrten unter ihnen über die Disciplin ihrer Kirche Raths zu erholen, wobei er nicht versäumte, in ihnen den Wunsch nach Rückkehr zur Einheit der Kirche zu erwecken. Die Liebenswürdigkeit seines Umgangs machte ihn Allen, auch den Schismatikern, angenehm. Im J. 1640 kam er nach Rom, wo er zum Prior des Dominicanerconvents bei St. Sixtus bestellt worden war. Hier lebte er im regsten, freundschaftlichen Verkehr mit den großen Kennern der orientalischen Riten und kirchlichen Schriften, mit Leo Allatius, Basilius Falasca, dem Generalprocurator der Basilianermönche beim heiligen Stuhl, mit Georg Coresius, Pantaleon Ligaridio u. A., ein Verhältniß, das er auch nach seiner Entfernung aus der Hauptstadt der Christenheit noch sorgfältig unterhielt. Nach vorübergehendem Aufenthalte in Paris, 1642, wo er Novizenmeister war, kam er im November 1643 nach Rom zurück, stets bemüht, auf seiner Reise die verschiedenen Bibliotheken für seine literarischen Zwecke zu benutzen. Endlich mußte er seinen bleibenden Aufenthalt wieder in Paris nehmen. Die Zeit, welche ihm seine amtliche Wirksamkeit als Präfecten der Studien übrig ließ, verwandte er auf Herausgabe lange vorbereiteter Werke, von denen das Euchologium Graecorum 1647 den Anfang machte. Im J. 1652 erwählte ihn das Generalcapitel zum Generalvicar seines Ordens. Diese Würde nahm er, weil sie ihn von seinen Studien abzuziehen schien, nur ungern an. Er hatte ganz richtig vorausgesehen. Die gesteigerte Thätigkeit, welche die Verwaltung seines neuen Amtes ihm noch zu seinen literarischen Arbeiten hinzu auflegte, verzehrte bald seine Kräfte. Er starb am 23. September 1653. Sein früher Tod erregte allgemeine Trauer; denn nicht bloß für die Kirche, auch für die Wissenschaft war sein Hingang ein großer Verlust. Unter den vielen Freundschaften, die ihm sein literarischer Ruf erworben, war ihm besonders die der beiden Cardinäle Franz und Anton Barberini von großem Werthe gewesen, da ihre Bibliothek seinen griechischen Forschungen reichliche Ausbeute bot. Seine Werke sind: 1. Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. juxta usum orientalis ecclesiae etc., interpretatione latina nec non mixobarbararum vocum brevi glossario, aeneis figuris et observatt. ex antiquis PP. et maxime Graecor. theologor. expositionibus illustratum, Paris. 1647 in fol., ein unentbehrliches Hilfsmittel bei liturgischen Studien. 2. Georgii Cedreni Compendium historiarum etc. item Joannes Scylitzes Curopalates — nunc primum editus, Paris. 1647, fol. Dem griechischen Text geht eine lateinische Version zur Seite. 3. Georgii Monachi et S. P. N. Tarasii, patriarchae CP., quondam Syncelli, Chronographia etc. Et Nicephori patriarchae CP. Breviar. chronograph. Georgius Syncellus ex Biblioth. Regia nunc primum adjecta vers. latina editus, tab. chronol. et annotatt. additae, Paris. 1652, in fol. 4. Georgius Codinus Curopalata de officiis magnae eccl. et aulae Constantinop. ex versione Jac. Gretseri etc. Adjunguntur recentiores Orientalium Episcopat. notitiae, voces honorar., appellationes dignitatum indices etc., Paris. 1648, in fol. 5. S. P. N. Theophanis Chronographia et Leonis grammatici Vitae recentior. Imperator., Jac. Goar latine reddidit etc. R. P. Franciscus Combefis iterum recensuit, notis posterioribus Theophanem etc. discussit atque fide Codd. auxit, emendavit. Par. 1655, in fol. Goar, welchem die Schwäche seiner Augen nicht mehr gestattete, dieser Arbeit die nöthige Sorge zu widmen, starb vor Vollendung der Ausgabe. Die vier letztgenannten Editionen sind in die Sammlung der Historiae Byzantinae scriptores, Venet. 1729, aufgenommen. 6. Eine Ausgabe der Historia universalis Joannis Zonarae, cum emendata Hieron. Wolphii Oetingensis versione Basil. 1577 olim edita, hatte Goar unternommen, aber, vom Tode ereilt, nicht mehr zu Ende gebracht. Ducange vollendete sie (2 voll., Paris. 1687). 7. Attestatio P. Jac. Goari O. P. de communione Orientalium sub specie unica bei Leo Allat. De perpet. consens. etc., Col. 1659. Ausgaben der Canon-Sammlung von Blastares und der Geschichte des Florentiner Concils und seiner Folgen für die griechische Kirche von Sylvester Syropulos hinterließ Goar im Manuscript. (Vgl. Quétif et Echard, Scriptor. Ord. Praed. II, 574 sq.; Nicéron, Mémoires XIX, 384 ss.) [Kerker.]

Gob (גּוֹב, גֹּב), im A. T. Name einer Oertlichkeit, an welcher die Philister eine Niederlage erfuhren (2 Sam. 21, 18). Da die Parallelstelle 1 Par. 20, 4 statt dessen Gazer (s. d. Art.), die Septuaginta und die Peschittho a. a. O. aber noch andere Namen nennen, so liegt entweder ein Schreibfehler vor, oder es ist ein kleiner Ort gemeint, der in unmittelbarer Nähe von Gazer gelegen war. [Kaulen.]

Gobat, Georg, S. J., bedeutender Moralist, wurde zu Charmoilles (Kalmus) im Kanton Bern 1600 geboren und trat in seinem 18. Jahre in die Gesellschaft Jesu ein. Von seinen Oberen zum Lehramt bestimmt, wirkte er in verschiedenen Collegien zuerst als Professor der Philosophie, dann der speculativen Theologie, der Exegese und namentlich der Moraltheologie; letztere trug er 20 Jahre hindurch mit großem Erfolge vor. Den größern Theil seines spätern Lebens verbrachte er in Konstanz, wo er 21 Jahre lang das Amt eines Pönitentiars an der Cathedrale verwaltete; er starb am 23. März 1679. Seine schriftstellerische Thätigkeit eröffnete er mit dem Werke: Sensus et consensus Doctorum de Jubilaeo duplici et suspensione Indulgentiarum, Oeniponti 1649; diesem ließ er eine ganze

Reihe kleinerer Schriften moraltheologischen Inhaltes folgen, in welchen er vorzüglich die Lehre über die Sacramente behandelte. Seine Oberen veranlaßten ihn, dieselben nochmals durchzusehen und zu einem größern Werke zu vereinigen, und so erschienen: 1. Experientiae theologicae sive experimentalis theologia, qua casibus prope septingentis factis non fictis explicatur universa materia septem sacramentorum, Monachii 1669, fol. 2. Quinarius tractatuum theologo-juridicorum, Constantiae 1670, fol. Später veröffentlichte er noch: Alphabetum quadruplex, hoc est unum, tractans de IV diversis materiis, videl. de voto per casus XIV, de juramento per sex, de blasphemia per duos et de superstitione per ultimos duos, Constantiae 1672. Eine zweite zu Venedig 1672 veranstaltete Ausgabe der Experientiae theologicae war derartig durch Druckfehler entstellt, daß Gobat in seiner Vorrede zum Alphabetum quadruplex gegen dieselbe glaubte Einspruch erheben zu müssen; eine dritte Ausgabe desselben Werkes, Einsiedeln 1678, konnte er noch selbst überwachen. Nach seinem Tode erschienen von seinen Mitbrüdern besorgte Gesammtausgaben seiner moraltheologischen Schriften zu München 1681 und Douai 1701, jedesmal in drei Foliobänden. Gobat übersetzte auch den Missionsbericht des Jesuiten Paul Ragenau in's Lateinische unter dem Titel Narratio historica eorum, quae Societas Jesu in nova Francia fortiter egit et passa est anno 1648 et 1649, Oeniponte 1650. Gobats Schriften zeugen von großer Belesenheit und Erfahrung, seine Methode ist rein casuistisch, sein Stil einfach und klar; er berücksichtigt mit Vorliebe deutsche Verhältnisse und Sitten, vertheidigt jedoch bisweilen allzu laxe Meinungen, von denen einige später ausdrücklich verurtheilt wurden. Bei Gelegenheit der Douaier Gesammtausgabe erhob sich deßhalb der damalige Bischof von Arras, Guido de Sève de Rochechouart, gegen Gobat und censurirte 32 in seinen Schriften enthaltene Sätze: Censure faite par Mons. l'évêque d'Arras (le 17 août 1703) d'un livre intitulé: R. P. Georgii Gobatii Opera moralia omnia. Die Jesuiten von Douai antworteten durch eine Justification touchant ce qui est dit dans la préface et la conclusion de la censure, que l'évêque d'Arras a faite des oeuvres du P. Gobat, Douai 1703. Auch mehrere andere Vertheidigungsschriften erschienen zu Gunsten Gobats: Epistola ad Illustrissimum episcopum Atrebatensem expostulatoria circa ejusdem episcopi censuram adversus propositiones P. Gobati S. C. e. a.; Apologie pour la doctrine des jésuites envoyée à M. l'évêque d'Arras à l'occasion de la censure, qu'il a faite du livre d'un casuiste allemand, Liége 1703; Vindiciae Gobatianae, Aug. Vind. 1706. Die letztangeführte, von dem deutschen Jesuiten Christoph Raßler herrührende Vertheidigungsschrift ist unstreitig die bedeutendste; der Verfasser sucht darin nachzuweisen, daß Gobat nicht der Urheber der censurirten Sätze sei, sondern daß andere Theologen vor ihm dasselbe gelehrt haben. (Vgl. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la C. de Jésus; Hurter, Nomenclator II, 226; Praefatio edit. operum a. 1681; Recueil des Ordonnances, mandements et censures de l'évêque d'Arras, Arras 1710.) [Urbany C. SS. R.]

Gobelinus, Person (gewöhnlich Persona), einer der hervorragendsten Westfalen des 14. und 15. Jahrhunderts, wurde im J. 1358 im Paderborn'schen, vielleicht in Paderborn selbst geboren; jedenfalls erhielt er dort seine wissenschaftliche Vorbildung. Zur Fortsetzung seiner Studien ging er nach Italien und erwarb sich daselbst in der Theologie und Philosophie, im canonischen Rechte und namentlich in der Geschichte einen für den damaligen Stand der Wissenschaft sehr reichen Schatz von Kenntnissen. Nachdem er seine wissenschaftliche Ausbildung vollendet hatte, suchte er sein Glück am römischen Hofe zu machen und erhielt von Urban VI. eine Anstellung bei der apostolischen Kammer im J. 1384, nachdem kurz vorher (1378) die traurige Zeit des großen päpstlichen Schismas begonnen hatte. Gobelin war bis an das Ende seines Lebens einer der ergebensten und treuesten Anhänger Urbans, dem Clemens VII. in Avignon die Tiara streitig machte. Bis zum Jahre 1386 blieb er in der unmittelbaren Nähe des Papstes und theilte mit ihm eine oft sehr mißliche und gefahrvolle Lage. Als aber Urban durch seinen finstern Argwohn, seinen auffahrenden Charakter und durch unerbittliche, grausame Strenge mit jedem Tage seine Sache verschlimmerte, wandte Gobelin sich wieder der Heimat zu, nachdem er noch in der Charwoche 1386 sich vom Bischofe von Ancona zum Priester hatte weihen lassen. Im Jahre 1388 erscheint er zu Paderborn; dort wurde ihm im folgenden Jahre durch den Einfluß des römischen Stuhles das Dombeneficium an der Dreifaltigkeitskirche übertragen, und einige Jahre später erhielt er auch die Pfarrstelle an der Marktkirche. Auf letztere verzichtete er jedoch schon 1405 wegen arger Differenzen mit Magistrat und Bürgerschaft. Die verdiente Anerkennung fand Gobelin bei dem im J. 1399 zum Bischof von Paderborn erwählten Wilhelm von Berg. Dieser zog den durch kirchlichen Eifer wie durch wissenschaftliche Kenntnisse und Geschäftsgewandtheit gleich ausgezeichneten Mann nicht nur in seinen Rath, sondern ernannte ihn auch zu seinem Hofkaplan und verlieh ihm das Beneficium an der Burgkapelle zu Warburg. Diese Vertrauensstellung suchte Gobelin vornehmlich zur Hebung der damals vielfach so tief gesunkenen klösterlichen Zucht zu verwenden. Auf seinen Rath und nach seinen Anweisungen wurde das Damenstift Böddeken bei Paderborn, das in dieser Zeit seinem vollen Untergange entgegensah und von sämmtlichen Stiftsfräulein bis auf die Aebtissin verlassen war, in ein Männerkloster umgewandelt und Augustinermönchen aus den Niederlanden übergeben.

Noch größere Schwierigkeiten als hier hatten die Freunde der Besserung des kirchlichen Lebens, voran Gobelinus, zu überwinden, bis man endlich die Reformation des Benedictinerklosters Abdinghof zu Paderborn seit dem Jahre 1411 mit Nachdruck betreiben konnte. Aber die reformfeindliche Partei hatte in der Bürgerschaft einen so großen Anhang, daß diejenigen, welche gegen die Uebelstände in Abdinghof arbeiteten, fortwährenden Insulten und Nachstellungen ausgesetzt waren, ja selbst das Aeußerste fürchten mußten. Unter solchen Umständen sah sich Bischof Wilhelm veranlaßt, den geistlichen Gerichtshof von Paderborn nach Bielefeld zu verlegen. Mit dieser Uebersiedelung kam auch Gobelin, der wohl die meisten Geschäfte des Officials versah — er war nicht selbst Official, wie Meibom meint — nach Bielefeld und wurde von dem Landesherrn zur Belohnung für seine treuen Dienste zum Canonicus und Dechant am dortigen Collegiatstift befördert. Von Wilhelms Nachfolger in der Regierung des Landes, dem Erzbischof Dietrich von Köln, erhielt er im J. 1416 den Auftrag, das Stift zu Bielefeld und die übrigen geistlichen Institute im Ravensbergischen in derselben Weise zu reformiren, wie er dieß an verschiedenen Stellen im Paderborn'schen mit Erfolg gethan hatte. — Nach einem so viel bewegten Leben erwachte am Abende desselben in Gobelin eine große Sehnsucht nach Ruhe, so daß er sich in das Kloster Böddeken zurückzog, ohne jedoch Mönch zu werden. Hier verbrachte er seine letzten Tage in stiller Beschaulichkeit. Er starb nicht vor 1421, denn in diesem Jahre verfaßte er sein noch erhaltenes Testament. — Bei all seinen vielen Berufsarbeiten blieb Gobelin doch noch Zeit und Muße, sich mit literarischen Arbeiten zu beschäftigen. Besondere Vorliebe zeigte er für Geschichte. Neben anderen kleineren Abhandlungen verfaßte er eine Weltchronik (Cosmodromium), welche ihm ein bleibendes Andenken in der literarischen Welt gesichert hat. Dieses Werk, welches der ältere Heinrich Meibom gegen Ende des 16. Jahrhunderts wieder auffand, und welches dessen Enkel gleichen Namens in seiner Sammlung Rerum Germanicarum tomi tres, Helmest. 1668, I, 61—346 zuerst durch den Druck veröffentlichte, ist eine Art Weltgeschichte, von der Schöpfung bis zum J. 1418 n. Chr. reichend. Die ganze Zeit theilt er in sechs Zeitalter (aetates) ein, eine Eintheilung, welche wir auch bei anderen Geschichtschreibern des Mittelalters finden, und welcher der Cyklus der sechs Schöpfungstage zu Grunde liegt. Natürlich ist die Erzählung im Ganzen kurz, wird aber, wo der Verfasser auf seine Zeit und seine Erlebnisse zu sprechen kommt, weit ausführlicher und enthält manches, namentlich zur Specialgeschichte Westfalens, was über den Rahmen einer Weltchronik hinausgeht. (Vgl. Zeitschr. für Gesch. u. Alterthumsk. Westfalens VI, 1 ff.; die übrige Lit. s. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II, 87.) [Fechtrup.]

Goch, s. Johannes von Goch.

Goddam (eigentl. Godham oder Wodheam), Adam, nominalistischer Theologe des 14. Jahrhunderts, gestorben 1358, nachdem er lange Zeit zu Oxford Theologie gelehrt hatte. Er war Franciscaner, wahrscheinlich unmittelbarer Schüler Occams, und gilt als einer der hervorragenderen Vertreter der nominalistischen Richtung. Man hat von ihm Commentarii in Magistrum sententiarum, Par. 1512, fol. [Scheeben.]

Godeau, Antoine, Bischof zu Grasse und nachher zu Vence in der Provence, Dichter, Redner und Geschichtschreiber, geboren 1605 zu Dreux in der Diöcese Chartres, zeigte frühzeitig Neigung und Talent zur Dichtkunst und veranlaßte seinen Verwandten zu Paris, M. Conrart, in seinem Hause zu literarischen und poetischen Zwecken Versammlungen zu halten, wodurch die Stiftung der französischen Akademie veranlaßt wurde. Godeau wollte sich in seiner Vaterstadt verheirathen, erhielt aber, da er klein und häßlich war, eine abschlägige Antwort. Nach einiger Zeit trat er in den geistlichen Stand und widmete seine Muse nur heiligen Gegenständen. Seine erste Leistung dieser Art war eine poetische Paraphrase des Psalmes Benedicite omnia opera Domini Domino und wurde mit großem Beifall aufgenommen; als er sie dem Cardinal Richelieu präsentirte, soll dieser nach Durchlesung derselben gesagt haben: „Vous me donnez Benedicite et moi je vous donnerai Grasse." Zum Bischof von Grasse wurde er im December 1636 consecrirt und zeigte in Verwaltung des Bisthums durch Abhaltung von Synoden, durch Erlassung mehrerer Pastoralschreiben an den Clerus, durch Predigten und Verbesserung der Kirchenzucht vielen Eifer. Obgleich er durch eine Bulle des Papstes Innocenz X. zur Union des Bisthums Vence mit dem Bisthum Grasse für seine Person berechtigt war, stand er doch davon ab, als er den Clerus und das Volk der Diöcese Vence unzufrieden darüber wußte und begnügte sich mit Grasse. In den Jahren 1645 und 1655 wohnte er der General-Assemblée des französischen Clerus zu Paris bei. Ein Schlag machte am 21. April 1672 seinem Leben ein Ende. Unter den zahlreichen Schriften des außerordentlich thätigen Mannes verdienen folgende namentliche Erwähnung: 1. Histoire de l'Eglise depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du 9e siècle, 5 vols., Par. 1657—1678, in ansprechender Erzählung, aber an Gründlichkeit von Fleury weit übertroffen, in's Italienische übersetzt von Speroni, in's Deutsche von B. Hyper und J. L. Groote, Augsb. 1768—1796. 2. Morale chrétienne, 3 vols., Par. 1709, zur Unterweisung für seinen Clerus, worin der Laxismus mehrerer Casuisten bekämpft wird. 3. Vie de S. Augustin 1652, de S. Charles Borromée 1657. 4. Poésies chrétiennes et morales, 3 vols., Par. 1660—1663; sie bieten biblische Stoffe, Heiligenleben, Fastes de l'église u. s. w. Eine metrische Paraphrase der Psalmen (erste Ausgabe 1648) wurde später in Musik gesetzt

und von den Hugenotten an Stelle der Psalmenübersetzung Marots acceptirt. Seine Schriften fanden so großen Beifall, daß man von einem schönen Buche sagte, c'est du Godeau. Doch verdienen seine dichterischen Erzeugnisse mehr wegen ihrer guten Absicht als wegen ihrer Durchbildung Anerkennung. Der Jesuit Vavasseur ließ gegen sie die Satire erscheinen A. Godellus, episc. Grassensis, an elogii Aureliani scriptor idoneus idemque utrum poeta? Paris. 1647. Ein Lebensbild Godeau's enthält der 1802 veranstaltete Abdruck seiner Éloges des Évêques. [Schröbl.]

Godefried, Godehard, s. Gottfried, Gotthart.

Godolias (גְּדַלְיָה, LXX Γοδολία), ein Sohn Ahicams, wurde nach Jerusalems Zerstörung von Nabuchodonosor als Statthalter über das beinahe entvölkerte jüdische Land aufgestellt. Er zeigte sich gegen die im Lande zurückgelassenen Juden sehr nachsichtig und freundlich und war eifrigst bemüht, ihr Unglück zu erleichtern und ihre traurige Lage zu verbessern, so daß er bald auch ihr Zutrauen gewann. Namentlich begab sich der Prophet Jeremias nach Masphath, wo sich Godolias aufhielt, und kam mit ihm bald in freundliche Verhältnisse; seinem Beispiele folgten viele andere Juden, besonders auch solche, die schon früher sich in's moabitische und ammonitische Gebiet geflüchtet hatten. Da schon Nabuzardan den Zurückgelassenen Aecker und Weinberge angewiesen hatte (Jer. 39, 10), und Godolias sie zur Bebauung derselben ermunterte und ihnen tröstliche Versprechungen gab, wenn sie sich ruhig verhalten würden, so wurde ihre Lage bald eine erträgliche. Der Landbau begann wieder, und man dachte sogar an Wiedererneuerung des Opferdienstes, so weit er unter den obwaltenden Umständen möglich war (Jer. 41, 5). Allein bald wurden die guten Hoffnungen, zu denen all dieß berechtigte, vereitelt. Ein gewisser Ismahel, vom königlichen Geschlechte, der selbst die Herrschaft über die Israeliten zu erlangen wünschte (Jos. Antt. 10, 9, 3), begab sich im Einverständniß mit dem ammonitischen König Baalis nach Masphath, um Godolias meuchlings zu ermorden. Dieser, obwohl wiederholt gewarnt und von dem Vorhaben Ismahels in Kenntniß gesetzt, traute doch demselben eine solche That nicht zu, sondern nahm ihn zuvorkommend auf und bewirthete ihn nebst seiner Begleitung gastfreundlich, wurde aber am Ende des Gastmahles plötzlich überfallen und sammt den Seinigen ermordet. Jetzt getrauten sich die Juden nicht mehr, in Palästina zu bleiben; selbst die Bessergesinnten, welche Godolias auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht hatten, entschlossen sich zur Flucht nach Aegypten und nöthigten auch den Propheten Jeremias, der ihnen davon abrieth, mitzugehen (Jer. 40—43. 4 Kön. 25, 22—26). [Welte.]

Godoy, Petrus de, O. Pr., berühmter spanischer Thomist, ward zwischen 1615 und 1620 geboren. Er trat in Salamanca in den Dominicaner-Orden und docirte nach Absolvirung der Studien Philosophie und Theologie an der dortigen Universität. Später erhielt er den ersten Lehrstuhl des hl. Thomas und erklärte dessen Werke. Die lichtvolle Behandlung der verwickeltsten theologischen Fragen und die Gewandtheit, mit welcher er die Einwände seiner Gegner widerlegte, gewannen ihm eine große Anzahl wißbegieriger Schüler und trugen seinen Ruhm über die Grenzen Spaniens hinaus. Die Dictate Godoy's wurden durch Abschreiben vervielfältigt und in Spanien, Frankreich und Italien verbreitet. Nachdem der berühmte Lehrer 25 Jahre lang gewirkt und auch das Amt eines Priors in seinem Kloster verwaltet hatte, ernannte ihn König Philipp IV. im J. 1664 zum Bischof von Osma; von dort wurde er mehrere Jahre später auf den bischöflichen Stuhl von Segovia erhoben. In beiden Diöcesen erwies sich Godoy als einen tüchtigen Oberhirten, wirkte mit großem Segen auch als Prediger und zeichnete sich durch große Wohlthätigkeit gegen die Armen aus. Im canonischen Recht war er ebenfalls erfahren. Er starb 1677. — Von seinen Schriften seien erwähnt Disputationes theologicae in primam partem S. Thom., 3 tom. fol., Oxon. 1671; in primam secundae, 3 tom. fol., ibid. 1672; in tertiam partem, 3 tom. fol., 1666 sqq. Gesammtausgabe Venedig 1686 (mit sehr vielen Druckfehlern). Der Ordensgenosse Godoy's, J. B. Gonet, benutzte die Dictate des erstern bei Ausarbeitung seines Clypeus theologiae Thomisticae mit großen Lobeserhebungen auf Godoy (s. Quétif et Echard, Script. ord. Praed. II, 692). Gener nennt ihn in seiner Theol. dogm. scholast. Prodr. 1, c. 4 theologum acumine et profunditate doctrinae clarum. (Vgl. Quétif et Echard, Scr. ord. Praed. II, 673 sq.; Nic. Antonius, Bibl. hisp. nov. II, 196.) [Brück.]

Göldlin von Tiefenau, Joh. Bapt. Frz. Bernhard, Stiftspropst zu Beromünster und Apostolischer Generalvicar der von Konstanz im J. 1814 abgelösten schweizerischen Bisthumstheile, wurde als Sprosse einer Patricierfamilie den 4. Februar 1762 zu Luzern geboren. Er machte seine Studien bei den Exjesuiten in Luzern und im Seminar Meersburg mit höchster Auszeichnung. Bereits mit 16 Jahren wurde er Wartner auf Beromünster, dann Pfarrer in einer Stiftspfarrei, und 1792 fand er endgültige Aufnahme in's Stiftscapitel. Er erhielt das Amt des Capitelssecretärs und ward der Bekämpfer vielfacher Uebelstände. Als 1798 das Gotteshaus aller seiner Rechte und Güter beraubt und zeitweise völlig säcularisirt wurde, waren es Göldlins Ansehen, Umsicht und Thätigkeit, welche dessen Fortbestand sicherten und die kostbarsten Theile des Stiftsschatzes retteten. Er vertrat 1800 in zwei herrlichen Denkschriften die Rechte seines Gotteshauses und der gesammten, ihrer Güter und Einkünfte seit Jahren beraubten Stifts- und Pfarrgeistlichkeit im Kanton mit solcher Kraft der Ueberzeugung, daß 1807 sogar der aufgeho-

bene Zehnte größtentheils zurückerstattet wurde. Im J. 1803 wurde er zum Stiftspropst gewählt, konnte aber die gewaltthätige und einseitige Umwandlung des Stifts in eine Emeritenanstalt und Verkümmerung seines Bestandes nicht hindern. Seit langem das Haupt der ältern kirchlich gesinnten Geistlichkeit, wurde Göldlin 1812 auch der Mittelpunkt und Schutzherr der zahlreichen und geistig hervorragenden Schüler Sailers im Kanton Luzern und wurde gleichzeitig mit J. M. Sailer persönlich enge befreundet. Damit aber war er auch der einflußreichste Widerpart Wessenbergs und seiner Richtung in der Schweiz, der treue Mitarbeiter Franz Geigers und des Nuntius Fabricius Testaferrata. Die Jahre 1808—1813 boten ihm Gelegenheit, sich als vortrefflichen Forscher auf dem Gebiete der schweizerischen Kirchen- und Profangeschichte zu bethätigen. Seine gedruckten Werke sind noch heute geschätzt, so die „Geschichte des Vierwaldstädtebundes“ 1806, die Lebensgeschichte des sel. Nicolaus von der Flüe 1808, ganz besonders aber sein Buch über Bruder Konrad Scheuber von Altsellen 1812—1818, das durch den Reichthum gesammelter Notizen über die kirchlichen, politischen und geistigen Zustände des Reformationszeitalters und durch den Adel der Sprache in jener Zeit für die katholische Schweiz gewissermaßen das war, was heute Janssens großes Werk für das katholische Deutschland ist. Als 1813 Dalbergs und Wessenbergs Eintreten für den bekannten Exegeten Dereser in Luzern gegenüber Al. Gügler und den Sailerianern und des erstern Servilismus gegen Napoleon ihre Stellung als kirchliche Oberbehörden der schweizerischen Bisthumstheile unmöglich machten, wurden die letzteren durch Pius VII. 1814 von Konstanz abgelöst und Göldlin zum Apostolischen Generalvicar ernannt. Trotz vielfachen Widerstrebens von Seite liberaler Geistlicher und Staatsmänner und trotz eines geradezu scandalösen Protestes von Seite einiger Capitularen des 1803 aufgelösten Domstifts Konstanz ward er von den Kantonsregierungen und auch von Dalberg anerkannt. Er begann und führte seine Amtsverwaltung unter den schwierigsten Verhältnissen mit apostolischem Eifer und gesegnetem Erfolge. Sein Protest gegen die Verfügung der Luzerner Regierung an den Clerus, das Allerheiligste auszusetzen, führte Göldlin zum Kampfe mit dieser; seine lateinische „Epistola pastoralis“ an den Clerus, 1816, war ein großartiges kirchliches Actenstück, und gab die Losung zum Streite sowohl mit der Regierung, als mit den Anhängern Wessenbergs unter dem Clerus und mit der liberalen Presse. In nie erlebter Begeisterung stand weitaus der größte Theil des Clerus für den Oberhirten ein, und er blieb Sieger. Im Jahre 1817 linderte er die Hungersnoth, berief den Clerus, das erste Mal seit 20 Jahren, zu Exercitien und machte dem aftermystischen Treiben der Freifrau von Krüdener ein Ende. Göldlins Erhebung zum Oberhirten des von Rom projectirten Bisthums in Luzern für die Urschweiz, vielleicht zum Metropoliten der Schweiz, schien sicher. Allein die unkirchlichen Bestrebungen der Regenten und die kleinliche Sonderpolitik in den Urkantonen machten nicht nur die Erfüllung dieser Wünsche aller Gutgesinnten unwahrscheinlich; die unzähligen Verdrießlichkeiten und Anfeindungen brachen auch die schwächliche Gesundheit Göldlins, und er starb, erst 57 Jahre alt, am 16. September 1819 zum unberechenbaren Unglück für die katholische Schweiz, deren geistiges Haupt er geworden war. Das Volk und das Stiftscapitel betrachteten ihn als Heiligen, und auch seine ärgsten Gegner waren an seinem Grabe des Lobes seiner Tugenden voll; selbst Zschokke's „Schweizerbote“ erklärte, Göldlin sei „als Martyrer der Berufstreue dahingeschieden“. Die Früchte seines Wirkens in jener trüben Zeit, seines offenen Zurückgreifens auf die Grundsätze eines hl. Karl Borromäus und Franz von Sales, seiner Beförderung des Gebetes und der verpönten Sacramentalien, sein Streit gegen das engherzigste Staatskirchenthum und die Herstellung kirchlichen Sinnes unter der Geistlichkeit und dem Volke, namentlich aber sein Einfluß auf Sailer und seine Schule sollten erst nach seinem Tode bis in unsere Zeit nachwirken. (Vgl. Lütolf, Leben des Decans Laurenz Schiffmann, Luzern 1860; B. Fleischlin, Franz Bernhard Göldlin von Tiefenau in den Monatrosen des Schweiz. Studentenvereins XX u. XXI, 1875. 1876, woselbst die einschlägige Literatur verzeichnet ist.) [Fleischlin.]

Görres, Guido, Dichter, Sprachgelehrter und Publicist, der Sohn Josephs von Görres, ward zu Coblenz am 28. Mai 1805, im nämlichen Jahre wie sein Vetter und Landsmann Ernst v. Lasaulx, geboren. Seine humanistische Bildung erhielt er erst zu Coblenz, wo Christian Schlosser Director des Gymnasiums war, sodann, während er das Exil mit seinem Vater theilte, zu Aarau und Straßburg. Im Herbst 1824 bezog er die Universität Bonn und widmete sich unter Welcker, Windischmann, Delbrück, Niebuhr philologischen und geschichtlichen Studien. Gleichzeitig betheiligte er sich an dem von Prof. Heinrich geleiteten philologischen Seminar und löste die akademische Preisaufgabe über Specialitäten des Ciceronianischen Stils. Neben dem classischen Alterthum zog ihn nicht minder die neueröffnete indische Literatur und die vergleichende Sprachenkunde an, deren Studium er unter A. W. Schlegel emsig betrieb und in den nächstfolgenden Jahren (von 1827 an) auch in München mit gleichem Eifer fortsetzte. Zweimal bewarb er sich von hier aus um den von Graf Volney für linguistische Untersuchungen gestifteten Preis der französischen Akademie in Paris; die Bearbeitung der Preisfrage über die baskische Sprache trug ihm 1829 eine mention honorable ein; im Jahre 1830 erhielt er von derselben Akademie für die Lösung einer sprachphilosophischen Aufgabe jenen Preis

unter fünf Bewerbern zuerkannt. Inzwischen lenkten die Vorlesungen seines Vaters in München, die er in den ersten Jahren regelmäßig hörte, das Interesse seines lebhaften Geistes mehr und mehr der Geschichte zu, und er begann vorerst mit populär-historischen Darstellungen, wozu der durch königliche Entschließung vom 5. März 1830 gegründete „Verein zur Verbreitung guter Bücher“ den nächsten Anlaß bot. Sein erstes Schriftchen über „Nicolaus von der Flüe“, durch ein Vorwort seines Vaters eingeleitet, war auch eine der Erstlingsgaben dieses heute noch wirkenden Vereins (München 1831). Diesem folgte das schöne, auf gründlichen Studien beruhende Buch über „die Jungfrau von Orleans“ (Regensburg 1834), das von seiner Kunst, volksthümlich lebendig die Geschichte darzustellen, vollgültiges Zeugniß ablegt. Es erlebte nicht nur sofort eine zweite Auflage, sondern wurde auch in's Französische und Italienische übersetzt (eine 3. Auflage erschien 1883). Später unternahm er, um dem Werke eine noch breitere wissenschaftliche Unterlage zu geben, eine achtmonatliche Forschungsreise nach Frankreich, worüber seine frisch geschriebenen Briefe, Zeugnisse eines edel heitern Wesens (abgedruckt in J. v. Görres' ges. „Familienbriefen“), Aufschluß geben. Aber weder dieses noch ein umfassend angelegtes, durch mehrjährige Forschungen vorbereitetes Werk über die Zeit Karls des Großen sollten zur druckfertigen Vollendung gedeihen. Andere Ansprüche traten in den Vordergrund. Als durch den Kölner Kirchenstreit die „Historisch-politischen Blätter“ (1838) in's Leben gerufen wurden, ließ sich Guido bestimmen, mit G. Phillips die Redaction der Zeitschrift zu übernehmen. Fortan gehörte seine Hauptthätigkeit bis an's Ende seines Lebens der Führung dieses allen großen katholischen Interessen gewidmeten Organes, in welchem er den Reichthum seines Geistes und Wissens in zahlreichen historischen, ethnographischen und literargeschichtlichen Aufsätzen niederlegte. Manche darunter sind von classischer Vollendung, manche sind Bruchstücke größerer Arbeiten, fast alle besitzen gewinnende Frische. Daneben gedieh auch sein poetisches Talent zur blühendsten Entfaltung. Schon im J. 1834 hatte er in Gemeinschaft mit Franz Graf Pocci den „Festkalender in Bildern und Liedern“ begründet, die erste deutsche illustrirte Jugendzeitschrift von künstlerischem Werth, die durch ihre glückliche Mischung von Ernst und Scherz großen Beifall fand und bis 1839 bestand. Für die Jugend bestimmt waren ferner die Märchen „Schön Röslein“ mit Zeichnungen von Pocci (München 1838) und das kindlich heitere „Weihnachtskripplein“ (Schaffhausen 1843). Während eines längern Aufenthalts in Rom 1842 entstanden seine lieblichen vielgesungenen „Marienlieder“ (München 1843, 2. Aufl. 1844, 3. Aufl. 1845) und „Das Leben der hl. Cäcilia in drei Gesängen“ (München 1843). Eine Auswahl seiner „Gedichte“ erschien 1844 (München, Literar. Anstalt). Ungewöhnliche Verbreitung fanden die am Rhein entstandenen Gedichte „Die Gottesfahrt nach Trier“ (Coblenz 1844) und „Die arme Pilgerin zum heiligen Rock“ (Coblenz 1845). Von literarhistorischem Werth ist seine Schrift: „Der hürnen Siegfried und sein Kampf mit dem Drachen“ (Schaffh. 1843) mit 16 Lithographien nach W. Kaulbach, zu dessen „Narrenhaus“ er schon früher eine Erläuterung nebst „Ideen über Kunst und Wahnsinn“ (Regensburg 1835) geschrieben. Im J. 1846 vereinigte er sich noch einmal mit seinem Freunde Pocci zu einem periodischen Unternehmen, dem „Deutschen Hausbuch“ (München, Literar. Anstalt), das durch die edle Gediegenheit seines mit Holzschnitten reich illustrirten Inhalts „zu des Wissens Erweiterung, zu des Lebens Erheiterung“ noch lange Werth behalten wird, obschon es nach zweijährigem Bestehen unter den Ereignissen des Jahres 1848 verschwand. Zu erwähnen ist noch seine Uebersetzung der „Nachfolge Christi“, welche mit Randverzierungen und Holzschnitten nach Steinle 1839 zu St. Pölten erschien (eine stenographirte Ausgabe von H. Gratzmüller 1870; auch Führichs Prachtwerk zur Nachfolge Christi, 1875, enthält diese Uebersetzung). Clemens Brentano erkor G. Görres testamentarisch zum Herausgeber seiner gesammelten Märchen; sie wurden denn auch von diesem mit einer geistvollen Charakteristik des Dichters bei Cotta in Stuttgart 1846 in zwei Bänden veröffentlicht. — Seit 1844 war Görres mit Marie Vespermann, einer poetisch und noch mehr musikalisch begabten Münchnerin, vermählt, starb aber nach nur achtjähriger glücklicher Ehe, der drei Töchter entsproßten, am 14. Juli 1852, erst 47 Jahre alt. Manche seiner älteren Freunde haben es bedauert, daß Görres das in der Jugend ergriffene Gebiet der Sprachforschung, für die er so hervorragende Befähigung gezeigt, wieder verlassen habe. Aber es war wohl nicht bloß die mahnende Stimme der Zeit, sondern ebenso sehr, wie auch F. Windischmann zugibt, ein unüberwindliches Bedürfniß seiner innern Natur, was ihn auf eine andere Bahn drängte und in der vereinten Pflege von Geschichte, Poesie und Politik eine Berufsthätigkeit erkennen ließ, in der es ihm gegeben war, mit der ganzen Kraft seines phantasievoll beweglichen Geistes und seines glaubensfreudigen Gemüthes volksthümlich auf weite Kreise zu wirken. (Vgl. die Nachrufe von F. Windischmann, Haneberg und F. Streber in den Histor.-polit. Blättern XXX, 133 ff., sowie von Marie Görres im Vorwort zu den Familienbriefen.) [F. Binder.]

Görres, Johann Joseph von, ein auf den mannigfaltigsten Gebieten, in Publicistik, Naturwissenschaft, Geschichte und Theologie thätiger, um die Erneuerung des katholischen Deutschlands hochverdienter Mann, war geboren zu Coblenz 25. Januar 1776 und starb zu München 29. Januar 1848. Sein Leben zerfällt in drei Abschnitte. I. Der erste (1776—1800) verfloß

in seiner Vaterstadt Coblenz. Sein braver und schlichter Vater, Moritz Görres, welcher mit einer Italienerin Mazza vermählt war und in dem Hause „zum Riesen" einen Holzhandel betrieb, gab dem lebhaften, aber gutartigen Knaben eine einfache bürgerliche Erziehung. Die freundliche Rheinstadt genoß in Görres' Jugendjahren noch die volle Behäbigkeit der alten Zeit. Das erste Ereigniß, welches die Ruhe unterbrach und den jungen Görres persönlich berührte, war die Aufhebung des Jesuitenordens und die Säcularisation des von diesem geleiteten Gymnasiums zu Coblenz. Die steife, seichte Lehrweise, welche nunmehr an demselben eingeführt wurde, sagte dem strebsamen, phantasievollen und witzigen Knaben durchaus nicht zu. Namentlich war ihm ein im Gottsched'schen Perückenstil zugeschnittenes „Lehrbuch der deutschen Sprache" zuwider. Um so eifriger suchte er sich durch eigene Lesung in Kunst, Geschichte, Naturwissenschaft und Geographie zu unterrichten. Er schrieb für sich einen Abriß der Geographie zusammen, welchen er drucken lassen wollte; auch eine Mondkarte fertigte er an. Frühzeitig interessirte er sich daneben für politische Fragen. Wenn er sich hierbei den tollsten Freiheitsträumen überließ, so war dieses einerseits die Wirkung der aus dem Französischen übersetzten und von den Illuminaten am Gymnasium verbreiteten Schriften, andererseits wohl auch die Folge des widerlichen Eindrucks, welchen der edle und frische Knabe von dem Coblenzer Hofleben und namentlich von dem Treiben der französischen Emigranten empfing. Im Herbst 1793 aus dem Gymnasium entlassen, sollte Görres auf der Universität Bonn dem Studium der Medicin und der Naturwissenschaften sich widmen. Da brach der Sturm der französischen Revolution über Kur-Trier herein; die Oesterreicher waren 1794 aus den Niederlanden verdrängt, die Preußen hatten sich über den Rhein zurückgezogen, das linke Rheinufer wurde französisch. Es kann nicht verwundern, daß die Zauberworte der Republik, welche in ganz Deutschland ein Echo fanden, auch auf den jungen Görres mächtig wirkten. Kaum zwanzigjährig, hielt er in den Clubs seiner Vaterstadt feurige Reden, welche den Sieg der Freiheit feierten. Das platonisch republikanische Ideal des Staatslebens, welchem er aus bitterem Haß gegen die bestehenden kirchlich-politischen Mißstände zustrebte, findet in der kleinen Schrift „Der allgemeine Friede ein Ideal" (1796), sowie in dem „Rothen Blatt" und dem „Rübezahl im blauen Grunde" Ausdruck. „Die Hand dem ehrlichen Manne, ewiger Krieg allen Spitzbuben!" so lautete der Wahlspruch, mit welchem der junge Patriot zunächst den alten Mißständen Deutschlands entgegentrat; doch trat er bald darauf mit gleicher Unerschrockenheit und noch größerer Schärfe den französischen „Schurken und Bösewichtern" entgegen, welche unter dem Namen der Befreier das Rheinland aussaugten. Der feurige Enthusiasmus für das Interesse der Menschheit, mit dem der junge Mann in das öffentliche Leben sich gestürzt hatte, wich rasch einer bittern Klage und dem Wunsch, sich zurückzuziehen. Ehe dieser Wunsch sich erfüllte, mußte er noch an einer Deputation theilnehmen, welche die Coblenzer nach Paris sandten, um über die Gewaltthätigkeiten des commandirenden Generals Leval Beschwerde zu führen. Einen „mit Blumen überstreuten Sumpf" nannte Görres die französische Hauptstadt, in der er am 20. November 1799, als eben Bonaparte die Zügel ergriffen hatte, angekommen war. Eine Zusammenstellung seiner Reiseeindrücke gab er nach seiner Rückkehr 1800 in der Schrift „Die Resultate meiner Sendung nach Paris"; er selbst nennt sie sein politisches Testament. In der That endet mit dieser Schrift zwar nicht das politische Wirken, wohl aber der erste, an Idealen, Illusionen und Enttäuschungen überreiche Abschnitt seines Lebens. Treffend charakterisirt denselben Görres selbst mit den Worten: „Meine Jugend hat manche Irrthümer der Zeit getheilt; der stärkste, der mich jetzt noch nicht ganz verlassen hat, war immer der, daß ich meinen Zeitgenossen mehr zutraute, als sie zu leisten vermochten. Wenn ich mich in dieser Weise zuweilen betrog, so habe ich doch das Glück gehabt, durch keine schlechte Handlung mein Leben zu beflecken" (Polit. Schr. IV, 601).

II. Kurz nach der Rückkehr von Paris wurde Görres zum Professor der Physik an der Secundärschule zu Coblenz ernannt. Die bescheidene Lehrthätigkeit ließ ihm Muße zu eingehendem Studium der Naturwissenschaften; auch gab die Vermählung mit Katharina von Lasaulx (14. September 1801) seinem von bitteren Erfahrungen verwundeten Herzen wohlthuenden Frieden. Als Ergebniß seiner Studien erschien 1801 die Uebersetzung der Synoptischen Tabelle der Chemie von Fourcroy, 1803 Aphorismen über Organonomie, 1805 Exposition der Physiologie. Gleichzeitig erwies er sein Interesse für Kunst und Poesie in den geistreichen Artikeln, welche unter dem Namen „Corruscationen" in der Aretin'schen „Aurora" erschienen. Görres stand in dieser Zeit augenfällig unter dem Einfluß der eben aufkommenden Schelling'schen Naturphilosophie, welche mit einer widersinnigen, pantheistischen Grundanschauung den vielversprechenden, freilich nicht minder widersinnig ausartenden Versuch verband, das Leben der Natur und des Geistes aus Einem Princip zu erklären. Obgleich Görres eine philosophische Schulbildung niemals empfangen, so war doch sein Kopf zu hell und sein Herz zu christlich, um Schelling auf dem erstern Wege zu folgen. Den Versuch der Zusammenfassung von Natur und Geist als parallele Stufen eines harmonischen Ganzen verfolgte Görres mit gleichem Feuer und mit ungleich größerem Tiefblick als Schelling, freilich auch nicht ohne mancherlei phantastische Extravaganzen. An das naturphilosophische Ideal, welches Görres mit Windischmann, Molitor,

Schubert und Baader damals verfolgte, schloß sich alsbald das poetische an. Görres war 1806, von Thibaut warm empfohlen, an die Universität Heidelberg übergesiedelt und hatte dort Vorlesungen über Geschichte und Literatur begonnen. In dieser Stadt, welche er selbst „eine prächtige Romantik" nennt, leuchtete das Frühroth der ächten deutschen Romantik auf. Während Achim von Arnim und Clemens Brentano die Volksliedersammlung „Des Knaben Wunderhorn" und später, von Görres unterstützt, die „Einsiedler-Zeitung" herausgaben, bearbeitete er selbst mit Unterstützung Eichendorffs die „Teutschen Volksbücher". Das sehr frische Buch, dem später 1817 die „Altteutschen Volks- und Meister-Lieder" sich anreihten, fand überall den größten Beifall. Alsbald aber brach auch der Sturm gegen die Romantiker los. Wie Friedrich von Schlegel, erging es auch Görres. Die Freundschaft, welche er in den liberalen protestantischen Kreisen bislang genossen, wurde ihm sofort gekündigt, als die erhabene Gestalt der katholischen Kirche aus seinen philosophischen und historischen Studien in voller Wahrheit und Klarheit hervortrat. Görres blieb seinen Gegnern, unter welchen Hofrath Voß besonders hervortrat, die Antwort nicht schuldig, verließ aber Heidelberg, um wiederum an der Coblenzer Secundärschule zu lehren. Hier eröffnete er sich und seiner Zeit ein neues, oder wenigstens vergessenes Gebiet des Wissens, „Die Mythen-Geschichte der Asiatischen Welt". Das unter diesem Titel 1810 erschienene Buch bietet mehr geistvolle Divination, als exacte Forschung. Wenn es in letzterer Hinsicht durch die neuere Literatur überholt ist, so hat es doch das Verdienst, zu dem Studium angeregt und leitende Gesichtspunkte aufgestellt zu haben, welche stets beachtenswerth bleiben.

Während Görres in den asiatischen Mythen lebte, hatte Europa eine andere Gestalt erhalten. Napoleons Macht war gebrochen, die Verbündeten gingen über den Rhein. Wenige Tage darauf gründete Görres in Coblenz eine politische Wochenschrift, den „Rheinischen Merkur". La cinquième puissance soll Napoleon dieses Blatt genannt haben. Es wirkte in der That mächtig mit zu der Erhebung Deutschlands und wurde im Hauptquartier der Alliirten mit Begeisterung gelesen. Unter den zündenden Artikeln, welche der Feder Görres' während des Bestehens dieses Blattes (23. Januar 1814 bis 10. Januar 1816) entflossen, war der bedeutendste ohne Zweifel „Napoleons Proclamation an die Völker Europa's vor seinem Abzug auf die Insel Elba". „Die Revolution habe ich besiegt und dann sie verschlungen und in mich aufgenommen; in ihr habe ich gewirkt und in ihrer Kraft gehandelt. Nun ich weggetreten, gebe ich sie euch unversehrt zurück und speie sie wieder aus in euch hinein." Diese Worte müssen heute wohl noch tiefer empfunden werden als damals. Der glorreichen Zeit der Befreiungskriege folgte das ärmliche Spiel der Diplomatie und Bureaukratie. Der Merkur, welcher 1814 das Lieblingsblatt der preußischen Generale war, wurde, nachdem bereits Baden und Würtemberg ihn verboten hatten, von der preußischen Regierung auf Anstehen Rußlands unterdrückt. Es wurde Görres schwer verübelt, daß er die Wiederherstellung des deutschen Reiches unter Oesterreich forderte. Letzteres war mit besonderem Ernste 1816 in der Broschüre „Deutschlands künftige Verfassung" geschehen. Gleichzeitig mit der Unterdrückung des „Rheinischen Merkur" wurde Görres auch der Direction des öffentlichen Unterrichtes enthoben und das Gehalt ihm eingezogen. Er fuhr indeß ungebeugt fort, sowohl 1817 praktisch durch Gründung eines Hilfsvereins für das Rheinland zu wirken, als auch publicistisch seine Rechte zu wahren. Insbesondere verfaßte er eine Beschwerdeschrift, welche Fürst Hardenberg durch eine Deputation übergeben wurde. Ein zündendes Mahnwort, welches zugleich als gewaltige Prophezie erscheint, sprach er 1819 in der Schrift „Teutschland und die Revolution". Die preußische Regierung ließ dafür seine Papiere in Beschlag nehmen und gab Befehl, ihn nach Spandau zu führen. Glücklicher Weise war Görres in Coblenz nicht anwesend und entkam, nachdem er auch in Frankfurt den Nachforschungen der Polizei entgangen war, nach Straßburg. Hier nahmen ihn die Franzosen mit großer Hochachtung auf. Während die preußische Regierung, ohne eine gerichtliche Untersuchung einzuleiten, sich fortgesetzt bemühte, des unbequemen Mannes habhaft zu werden, schrieb er im October 1821 eine glänzende Rechtfertigungsschrift „In Sachen der Rheinprovinz und in eigener Angelegenheit". Gleichzeitig entfloß seiner Feder in 27 Tagen die Schrift „Europa und die Revolution", in der er nach einem großartigen historischen Rückblick zeigt, wie die Revolution die Umreise in Europa macht. In dieser mit wundervoller Kraft und Schärfe an die Fürsten und Völker gerichteten Mahnung machte der edle Patriot den letzten Versuch, in den Gang der öffentlichen Ereignisse einzugreifen. Er wandte sich dann definitiv von der Politik ab, um nur mehr der Wissenschaft und dem kirchlichen Leben sich zu widmen.

Außer dem schon 1820 erschienenen, dem Freiherrn von Stein gewidmeten „Heldenbuch von Iran" schrieb Görres in Straßburg eine Reihe von Artikeln in den von Räß und Weis zu Mainz gegründeten, 1824 nach Straßburg verlegten „Katholik". Besonders schön ist „Der hl. Franciscus von Assisi als Troubadour". Auch schrieb er eine große Vorrede über Mystik zu den von Diepenbrock herausgegebenen Schriften Suso's; endlich eine Abhandlung über Swedenborg. Mit diesen Schriften war der „Heracles der Wissenschaft", wie Windischmann Görres nennt, wiederum in ein neues, der Zeit entrücktes und sozusagen verzaubertes Reich des Gedankens vorgedrungen. Sein Geist war mehr und mehr ernst geworden, und das religiöse In-

teresse, welches ihn immer geleitet, beherrschte nun ganz sein Denken und Streben. Es beginnt mit diesem Zeitpunkt der dritte Abschnitt seines Lebens.

III. Im Jahre 1827 wurde Görres von König Ludwig an die Universität München berufen, und er bestieg wieder den öffentlichen Lehrstuhl, dem er fast zwanzig Jahre ferne geblieben. Seine mehr rhetorisch als didaktisch geordneten, ganz frei gehaltenen, an tiefsinnigen Bildern und Combinationen reichen Vorträge fanden bald eine große Zuhörerschaft, aus welcher Sepp, Windischmann, S. Brunner, Haneberg, Ostermaier, Strodl besonders zu nennen sind. Zugleich trat Görres in Verbindung mit den hochbegabten katholischen Männern, welche unter König Ludwig in München sich sammelten: Ringseis, Möhler, Döllinger, Arndts, Phillips, Streber, Cornelius, Schnorr u. a. Auch Fremde sammelten sich um Görres in großer Zahl; Brentano, Jarcke, Böhmer, Walter, Volk, Lacordaire, Lamennais, Montalembert, Rio verweilten bei ihm. Görres' „Tafelrunde" nannte man die Gesellschaft, welche namentlich Sonntag Abends bei einem schlichten Mahle sich in dem freundlichen Hause der Schönfelder Straße sammelte. Den liberalen Koryphäen blieb Görres ferne. Der Protestant Schelling war trotz mannigfacher äußerer Berührung doch im Innersten dem Katholiken Görres abgewendet. Thiersch war kalt gegen ihn; am besten verstand er sich mit Schubert. Die akademische Thätigkeit hinderte Görres nicht, auch noch publicistisch zu wirken. Er schrieb schneidige Artikel in die von Dr. Herbst 1828 gegründete „Eos", unter welchen besonders zu bemerken sind „Das deutsche Bedlam", eine Charakteristik der damaligen Zustände, und „Das Recht des Todten", eine Rechtfertigung des 1829 verstorbenen Friedrich von Schlegel gegen die Angriffe liberaler Zeitungsschreiber. Nachdem er aber schon in Straßburg der Mystik die ernstesten Studien gewidmet hatte, trat nun dieses Gebiet mehr und mehr bei ihm in den Vordergrund. Mit höchstem Interesse hatte er, angeregt durch Brentano, die merkwürdigen Erscheinungen an den ekstatischen Jungfrauen jener Zeit, Ap. Filzinger, Maria von Mörl, Domenica Lazzari u. a., theilweise persönlich beobachtet. Nachdem er eingehend die Mystiker des Mittelalters studirt und wiederholt in seinen Vorlesungen, namentlich in denjenigen über die Encyklopädie der Theologie, das Wesen der Mystik erörtert hatte, arbeitete er die merkwürdige „Mystik" aus, welche in vier Bänden 1836—1842 erschien. Der erste und zweite Band behandeln nach einer herrlichen Vorrede die natürliche Unterlage der Mystik, den Weg der Reinigung und das Aufsteigen in die höchsten Kreise, der dritte und vierte Band die dämonische Mystik und Ascese, die Besessenheit, das Hexenwesen und die Zauberei. Welche Antipathie die in's finstere Mittelalter zurückgreifende „Mystik" in dem liberalen Deutschland finden mußte, liegt auf der Hand. Auch das Urtheil der Katholiken war getheilt. Während die einen über die Schwerverständlichkeit namentlich des ersten Bandes klagten, vertieften andere mit um so größerem Eifer sich in die übernatürliche Welt, welche das Buch aufschloß. Allgemein wurde alsbald anerkannt, und es wird auch heute unbestritten sein, daß Görres durch seine Mystik dem Rationalismus der Zeit einen ernsten Stoß und dem Geist des Glaubens eine fruchtbare Anregung gab. Wenngleich die Zusammenstellung des Materials der Anforderung exacter Kritik nicht entspricht und die auf kühner Combination ruhende Theorie weder dem Naturforscher noch dem Theologen genügt, so hat das Buch doch als bahnbrechender Versuch bleibenden Anspruch auf Anerkennung. Ein ähnliches Urtheil ist über die geschichtlichen oder, richtiger gesagt, geschichtsphilosophischen Darstellungen zu fällen, welche Görres in seinen Vorlesungen und Schriften niederlegt. Er stellt der säcularisirten Geschichtswissenschaft, „welche, profan, knechtisch und wandelbar geworden, dem ewigen Juden gleich ohne Unterlaß am Rad der Zeiten geht", sowie der rationalistischen Geschichtsphilosophie, an welcher Herder, Schelling und Hegel arbeiten, die heilige Wissenschaft entgegen, welche Alles in Gott dem Dreieinigen auffaßt und in der Weltgeschichte ein Werk der Vorsehung mit dem Kreuze Christi als Mittelpunkt sieht. In den mannigfachsten Wendungen, aber immer gleich tiefsinnig, „mit dem Blick des Adlers", wie Diepenbrock, „mit titanischer Kraft", wie Böhmer sagt, führt Görres dieses Princip durch in der Vorrede zu Suso's Schriften, sowie zu Sepps Leben Jesu, namentlich aber in den Vorträgen über „Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" (1830, neu aufgelegt mit Vor- und Nachrede von Strodl 1884). In demselben Geiste behandeln die Geschichte die unter Görres' Leitung 1831 erschienenen „Bilder aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung" (Haupttitel „Gott in der Geschichte"). Auf speciellem Gebiete führte Görres selbst sein geschichtsphilosophisches Princip aus in den akademischen Vorträgen „Die Japhetiden und ihre gemeinsame Heimat Armenien" (München 1844), sowie „Die drei Grundwurzeln des celtischen Stammes in Gallien und ihre Einwanderung" (München 1845).

Im Anschluß an diese geschichtsphilosophische Grundanschauung hatte Görres von jeher auch das Verhältniß von Kirche und Staat dargestellt. Er betrachtet sie als selbständige, aber nicht getrennte Ordnungen der Gesellschaft; ist für die Monarchie, aber nicht für den Absolutismus; fordert ständische Gliederung auf Grundlage der christlichen Gesittung. Der Staat soll der Kirche als der höhern Ordnung sich unterordnen. Die Grundsätze, welche Görres, wie früher im „Rheinischen Merkur", so auch zu München in der „Eos" und namentlich in der Schrift „Staat, Kirche und Cholera" wiederholt ausgeführt hatte, fand er besonders zu vertreten Gelegenheit, als Preußen gegen Erzbischof Cle-

mens August von Köln vorging. Zuerst erschien seine berühmte Schrift „Athanasius", welche in unmittelbarem Anschluß an die Allocution Gregors XVI. vom 10. December 1837 ein mächtig und tief wirkendes Urtheil fällte; ihr folgte 1838 die Schrift „Die Triarier", welche mit satirisch ernster Ueberlegenheit über die liberale Wissenschaft (vertreten durch Leo, Marheinecke und Bruno Bauer) Gericht hielt; endlich 1842 die Schrift „Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Wirren", welche einen kurzen, aber scharfen Rückblick auf das für das katholische Deutschland so hochwichtige Ereigniß warf. Unter dem Eindruck der Kölner Wirren war unter Görres' Mitwirkung zu München eine neue Zeitschrift, die „Historisch-politischen Blätter", gegründet worden. Sein Sohn Guido und Phillips hatten die Redaction übernommen. Die bis zum Tode Görres' erschienenen 20 Bände enthalten ohne Ausnahme Artikel von seiner Hand. Der erste von 1838 führt den Titel „Die Weltlage", der letzte von 1848 „Die Aspecten an der Zeiten Wende". Neben den politischen Studien fand Görres auch noch Zeit für das Studium der Kunst, wofür die kleine, aber höchst ansprechende Schrift „Der Dom zu Köln und das Münster zu Straßburg" Zeugniß gibt (1842). Zum letzten Male erhob sich der greise Hochwächter des kirchlichen Lebens zur Vertheidigung des Glaubens in der Schrift „Die Wallfahrt von Trier" 1845, welche die häßliche Bewegung des Deutschkatholicismus geißelt und den Kampf gegen die Kirche charakterisirt. Schmerzliche Eindrücke empfing Görres in der traurigen Zeit der Anwesenheit von Lola Montez zu München. Durch die Folgen derselben ward zwar er selbst nicht berührt, allein seine Freunde Phillips, Lasaulx, v. Moy u. a. wurden dadurch von München vertrieben. An seinem 72. Geburtstag ward er von einer ernstlichen Krankheit befallen und verschied nach kurzem Leiden am 29. Januar 1848. Unter den ernsten Worten, welche er auf seinem Krankenbette sprach, sind besonders merkwürdig: „Betet für die Völker, die nichts mehr sind", und „Es ist zum Abschluß gekommen; der Staat regiert, die Kirche protestirt". Außer Guido, seinem Sohn, hinterließ Görres zwei Töchter, Sophie, verehelichte Steingaß, und Maria. Seine sterblichen Ueberreste wurden am 31. Januar auf dem Gottesacker zu München beigesetzt. Haneberg hielt die Leichenrede, welcher später verschiedene Lebensskizzen sich anreihten. Diese sowie alle anderen in Zeitschriften, Literaturgeschichten und bei anderen Gelegenheiten erschienenen Charakteristiken und Biographien sind vollständig aufgeführt in der letzten bei Anlaß der 100jährigen Geburtsfeier 1876 erschienenen Schrift von Galland: Joseph v. Görres, aus Anlaß seiner hundertjährigen Geburtsfeier in seinem Leben und Wirken dem deutschen Volke geschildert, Freiburg im Breisgau 1876. In dieser mit großer Sorgfalt und Liebe gearbeiteten erschöpfenden Biographie sind auch sämmtliche Schriften angegeben, welche Görres verfaßte, und welche zum Theil in einer Gesammtausgabe (9 Bände, München 1854—1874) vereinigt sind. [Haffner.]

Görz, Kirchenprovinz im österreichischen Illyrien (Küstenland), bestehend aus dem Fürsterzbisthum Görz-Gradisca und den Suffraganbisthümern Laibach (Fürstbisthum), Parenzo-Pola, Triest-Capodistria und Veglia. — 1. Erzdiöcese Görz-Gradisca (Goritiensis et Gradiscana). Die Umgegend von Görz gehörte zum alten Illyricum und theilte mit diesem und dem spätern Friaul und Krain die Schicksale, bis sie unter Kaiser Heinrich V. zu einer eigenen Grafschaft erhoben wurde. Die Stadt Görz, das freundliche österreichische Nizza, zwei Meilen vom adriatischen Meere und fünf von Triest gelegen, mit 14 000 Einwohnern, wird zum ersten Mal erwähnt in einer Urkunde vom Jahre 1001, wonach Kaiser Otto III. dem Patriarchen von Aquileja die Hälfte der villa (also noch nicht città) di Gorizia schenkt; zur Stadt wurde sie erst 1307 durch den Grafen Heinrich II. erhoben und ward Hauptstadt der gefürsteten Grafschaft Görz. Als im J. 1500 die Grafen ausstarben, kam Görz an Kaiser Maximilian I. Es gehörte von jeher kirchlich zum Sprengel des Patriarchen von Aquileja (s. d. Art.). Der Coadjutor des Patriarchen J. Grimani, Franz Barbaro, Erzbischof von Tyrus i. p. i. und von 1593—1616 wirklicher Patriarch, promulgirte Constitutiones . . . in publica congregatione Goritia habita post peractam comitatus Goritiae et capitaneatus Gradiscae visitationem, die 1593 zu Udine gedruckt wurden; auch hielt er 1600 eine Diöcesansynode in Görz (Decreta promulgata in dioecesana synodo Goritiae habita nationis Germaniae-Slavoniae dioecesis Aquilejensis, Utini 1600). Nachdem im J. 1751 das Patriarchat Aquileja aufgehoben worden, entstand dafür am 6. Juli 1751 je ein Erzbisthum in Udine und in Görz, was die päpstliche Bulle Sacrosancta vom 18. April 1752 bestätigte. Der neuen Metropole Görz wurden die Bisthümer Trient, Triest, Pedena und Como als Suffraganate zugetheilt. Erster Metropolit mit dem Fürstentitel wurde Graf Karl Michael von Attems (gest. 18. Febr. 1774). Er hielt zu Görz 1768 eine Provinzial- und eine Erzdiöcesansynode; die Constitutionen dieser Synoden, wie auch sein letzter Hirtenbrief an den Clerus vom J. 1773 legen ein schönes Zeugniß von dem Eifer dieses apostolischen Oberhirten ab. Der zweite Fürsterzbischof, Rudolf Joseph Graf von Edling, wurde durch Kaiser Joseph II. von seiner Cathedra entfernt, weil er die Rechte der Kirche strenge wahrte; er starb zu Lodi am 23. April 1804. Der Kaiser improvisirte dann am 8. März 1787 ein neues Erzbisthum in Laibach und verwandelte das Erzbisthum Görz in ein Bisthum von Gradisca, welche Stadt in südwestlicher Richtung und anderthalb Meilen von Görz liegt.

Papst Pius VI. genehmigte dieß, aber so, daß er in Gradisca nur eine Concathedrale anerkannte und gleichsam zwei Sitze schuf mit einem unter dem Metropoliten von Laibach stehenden Bischof. Durch die Bulle Recti prudentisque consilii vom 12. September 1797 verlegte der Papst den Bischofssitz sammt Capitel von Gradisca wieder nach Görz zurück, bestimmte aber, daß der Bischof beide Titel fortführen solle. Franz Philipp Graf von Inzaghi (1788—1816) und Joseph Walland (1819—1830) waren so bloße Episcopi Goritienses et Gradiscani, bis unter letzterem (gest. 11. März 1834) Görz die erzbischöfliche Würde durch Bulle Insuper vom 27. August 1827 (1830) wieder zurückerhielt. Der Erzbischof erhielt aber nicht mehr den Titel „Fürst", den ihm Joseph II. entzogen, sondern nur den eines „Metropoliten des Königreiches Illyrien"; als Suffraganate wurden ihm die Eingangs genannten Bisthümer unterstellt. Auf Walland war am 6. April 1835 Franz Xaver Luschin gefolgt (gest. 2. Mai 1854), der vorher durch zehn Jahre Fürstbischof von Trient und dann kurze Zeit lateinischer Erzbischof von Lemberg in Galizien gewesen war. Seinem Hirteneifer und unbegrenzten Wohlthätigkeitssinne hat sein würdiger Nachfolger im Bisthum Trient, Joh. Nic. von Tschiderer, durch ein rührendes Pastoralschreiben vom 11. Mai 1854 ein beide gleich ehrendes Denkmal gesetzt. Sein Nachfolger zu Görz wurde am 18. November 1854 Andreas Gollmayr (geb. 1797) unter gleichzeitiger Wiederverleihung des Fürstentitels an die Erzbischöfe von Görz. Er starb 17. März 1883. Der gegenwärtige Erzbischof ist Dr. Aloys Zorn, geb. 1834, zum Bischof von Parenzo-Pola consecrirt 14. Jan. 1883, promovirt 18. Juli 1883. Sein Sprengel umfaßt die Grafschaft Görz und Gradisca, 46,6 □ Meilen mit 200 000 Katholiken, denen 500 Andersgläubige gegenüberstehen. Im Jahre 1854 waren noch 193 413 Katholiken und 565 Andersgläubige, und zwar schismatische Griechen 4, Lutheraner 145, Zwinglianer 20, Anglicaner 1, Juden 395. Das Metropolitancapitel hat Propst, Dechanten, Scholasticus und 4 Domherren; alle diese sind Protonotarii Apostolici ad instar participantium, und ihr Capitel nennt sich „das Teresianische"; neben ihm gibt es noch 7 Ehrendomherren und 6 Chorvicare und Cooperatoren. In 15 Decanaten, zugleich Hauptpfarreien, sind 71 einfache Pfarreien, 5 Pfarrvicariate, 16 Localien, 98 abhängige Curatien, 30 einfache Beneficien und 79 Cooperaturen. Weltpriester sind 356, daneben 25 Ordenspriester; im J. 1854 gab es 278 Seelsorger und 127 theils anderweitig beschäftigte, theils pensionirte Priester. Erzogen wird der Clerus im Knabenseminar (Werdenbergicum) und im Priesterseminar zu Görz, das als Centralseminar für sämmtliche Provinzdiöcesen, mit Ausnahme von Laibach, dient. An der damit verbundenen theologischen Lehranstalt wirken 7 Professoren. Regularen sind: Franciscaner (Reformaten) in Castagnavizza am Grabe Karls X. von Frankreich, mit eigener theologischer Hauslehranstalt, Kapuziner in Görz und Heiligenkreuz, barmherzige Brüder in Görz, barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul in Görz mit einer Filiale, Schwestern von der Vorsehung in Cormons, Schulschwestern in 2 Häusern zu Görz, Ursulinerinnen ebendaselbst. Der 1866 verstorbene Priester J. Racci vermachte sein väterliches Vermögen von 20 000 Gulden den Jesuiten unter der Bedingung, daß sich drei Patres in Görz niederlassen (Sion 1866, Nr. 32); dieß scheint aber nicht gestattet worden zu sein. An Schulen gibt es außer den theologischen Lehranstalten ein Obergymnasium, 1 Oberrealschule, 1 Normalschule, 3 Hauptschulen für Knaben und 135 Volksschulen. Der Domscholasticus ist Diöcesanschulen-Oberaufseher. (Vgl. Cappelletti, Le chiese d'Italia VIII, 565 ss.; Moroni, Dizion. XXXI, 290 ss.; G. Petri, L' orbe cattol. II, 119 s.; Gams, Ser. Epp. 278; dann besonders den in seiner Einrichtung nachahmungswerthen Status personalis et localis, welcher jährlich dem Directorium liturgicum beigebunden ist und außer der stehenden chronologischen Reihenfolge der Oberhirten von Aquileja und Görz, sowie einem mit dem betreffenden Errichtungsjahre und kurzen historischen Notizen versehenen Verzeichnisse der Seelsorgestationen stets etliche auf die Diöcesan-Kirchengeschichte bezügliche Documente ꝛc. bringt; ferner das unter dem Protectorate des Erzbischofs in der Actiendruckerei des katholisch-patriotischen Casino seit 1855 erscheinende Folium periodicum archidioec. Goritiensis, lange redigirt von dem damaligen Professor der Moraltheologie, nunmehrigen Dompropst Dr. Eugen Karl Valussi, das neben anderen auch Artikel über die Diöcesangeschichte enthält. Zur Vorgeschichte des Erzbisthums vgl. Gius. Dom. della Bona, Strena chronol. per l' antica storia del Friuli e principalmente per quella di Gorizia sino all' anno 1500, Gorizia 1856.)

2. Diöcese Laibach (Labacensis). Die Hauptstadt des Herzogthums Krain, Laibach, illyrisch Lublana, 11 Meilen nordwestlich von Triest, mit 27 000 Einwohnern, unter zwölf Kirchen den St.-Nicolaus-Dom mit schönen Stuccaturen zählend, soll an der Stelle des von Attila, wie später von den Avaren zerstörten Aemona (Emona, Ema, Haema, vielleicht Colonia Tauriscorum), später Labacum, Lubiana genannt, auf der Grenze von Pannonia superior, unter Karl d. Gr. von den Franken erbaut worden sein. Um 1200 kam es an die Herzoge von Krain, und seit 1365 ist es österreichisch. Kaiser Friedrich IV. (III.) gründete hier 1461 einen Bischofssitz und stiftete ein Capitel mit Propst, Dechanten und 10 Domherren; als Mensalgüter wies er dem Bischof die Benedictinerabtei Oberburg und das bei Laibach gelegene Schloß Görtschach an. Pius II. bestätigte dieß am 9. September 1462, trat das Recht, den Bischof und die Dignitäten zu nominiren, an

den Kaiser ab und stellte die aus Theilen der Sprengel Aquileja und Salzburg gebildete neue Diöcese, welche Joh. Weichard von Valvassor (gest. 1693) in seiner „Ehre des Herzogthums Krain" irrig für eine Resuscitation des alten Bisthums Aemonia hält, unmittelbar unter den heiligen Stuhl, was auch Paul II. 1468 bestätigte. Auf den ersten Bischof Sigismund von Lamberg (gest. 1488) folgte Christoph Rauber, welcher zuerst den fürstlichen Titel erhielt. Er war zugleich kaiserlicher Rath, General-Kriegscommissar und Statthalter zu Wien und starb dort auch 1536. Urban Textor (1544—1558), früher kaiserlicher Almosenier, Beichtvater und Hofprediger, war der erste, der den Jesuitenorden nach Oesterreich verpflanzte. Thomas Chroën (1597—1630) wird „der Apostel von Krain" genannt, weil er 41 000 Protestanten zur Kirche zurückführte. Nachdem Kaiser Joseph II. Laibach als Metropole improvisirt hatte, verlieh Pius VI. durch Bulle In universa vom März 1788 diesem Gewaltstreich die kirchliche Sanction, indem er zugleich die bisherige Metropole Görz unterdrückte. Als Suffraganstühle Laibachs bezeichnete der Papst Zengg-Modrusc und Gradisca. Durch Bulle Super specula vom September 1788 wurde alles dieses bestätigt, und durch Bulle Ad supremum vom September 1797 als weiterer Suffraganstuhl Triest hinzugefügt. Erster und einziger Erzbischof war Michael de Brigido (1788—1806). Pius VII. dagegen hob durch Bulle Quaedam tenebrosa vom 18. September 1807 die Kirchenprovinz Laibach auf und degradirte die Metropole zu einem einfachen Bisthum, das er aber unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellte. Erst als Görz wieder Metropole wurde (1830), kam auch Laibach als Suffraganat unter diese; den Oberhirten dieses Bisthums wurde aber zugleich der alte Fürstentitel zugesichert. Der gegenwärtige 27. Fürstbischof ist Dr. Jacob Missia, geb. 1838, consecrirt 7. November 1884. Seinen Sprengel bildet das 9988,33 qkm große Herzogthum Krain mit nahezu 559 000 Seelen, unter denen nur 640 Akatholiken und außer 30 000 Deutschen lauter Südslaven (Slovenen und Serbo-Kroaten) sind. Im Jahre 1869 waren Katholiken 527 581, unirte Griechen 125, nicht unirte 229, Protestanten 319, Juden 2. Das Domcapitel hat Propst und Dechanten, beide infulirt, 9 Actual- und 4 Ehrendomherren; das Collegiatcapitel in Neustadt 1 Dechanten, 4 Actual-, 1 Ehrencanoniker und 1 Chorvicar. In den 20 Decanaten sind Pfarreien 193, Pfarrcuratien 47, Localkaplaneien 82, alte Kaplaneien 12, Exposituren 20, Cooperaturen 230, Frühmeßstellen 6, andere Beneficien 42; von den 1335 Kirchen sind 308 Pfarr- und 1020 Filialkirchen, dazu 7 Conventualkirchen und 150 Kapellen. Weltpriester gibt es 530, Ordenspriester 47; im J. 1869 gab es noch 677 Priester und 53 Regularen. Es herrscht heute auch hier Priestermangel; schon 1874 konnte nur ein einziger Alumnus geweiht werden, während 12 Priester gestorben waren. Erzogen wird der Clerus im Knabenseminar (Collegium Aloysianum), dann im Priesterseminar, mit dem eine theologische Lehranstalt verbunden ist. Von Regularen gibt es Franciscaner in Laibach, Rudolfswerth und Stein, Kapuziner in Bischofslack und Gurkfeld, Lazaristen in Laibach, barmherzige Schwestern in Laibach und Vigaun, Ursulinerinnen in Laibach und Bischofslack. Die Niederlassung der Jesuiten in Repenje mußte zufolge Regierungserlasses 1873 aufgelöst werden (Salzb. K.-Bl. 1873, 215). An Schulen hat die Diöcese 3 Gymnasien, 1 Oberreal- und 1 Hauptschule, 184 Volksschulen und mehrere Privatinstitute. (Vgl. J. L. Schoenleben, Carniola antiqua et nova, Labaci 1681 sq.; Marian, Austria sacra V, 139 sqq.; Ughelli, Italia sacra V, 1072 sqq.; Cappelletti VIII, 659 ss.; Moroni XL, 9 ss.; G. Petri II, 120; Gams 283; V. F. Klun, Archiv für die Gesch. von Krain, Laibach 1852.)

3. Diöcese Parenzo-Pola (Parentina et Polensis), im J. 1827 durch Union der beiden Bisthümer Parenzo und Pola gebildet. Parenzo (Parentium) ist eine Stadt im ehemals venetianischen, jetzt österreichischen Istrien, am Meere, 9 Meilen südlich von Triest und 6 Meilen nördlich von Pola gelegen, mit 3200 Einwohnern und einer uralten, höchst sehenswerthen Cathedrale. Die Bewohner dieser Stadt nahmen schon in den ersten Jahrhunderten den Glauben an und erbauten noch im 4. Jahrhundert (al. 540) die merkwürdige Basilika des hl. Laurentius. Als ersten Bischof sehen Einige den hl. Maurus an, den Patron der Diöcese, gemartert 284 (vgl. A. Vergotin, Memorie storiche delle reliquie di S. Mauro ed Eleuterio protettori della città e diocesi di Parenzo, Venezia 1749); wahrscheinlicher ist aber der hl. Euphrasius (522 bis 553), der die Cathedrale baute oder renovirte, der erste Oberhirte dieses Sprengels. Der Bischof stand erst unter dem Patriarchen von Aquileja, dann nach Aufhebung dieses Patriarchats unter der Metropole Udine und von 1818 bis 1830 unter Venedig, aber nur „ad beneplacitum S. Sedis". Die mit ihm vereinigte Bischofsstadt Pola (Pola, Pietas Julia) am adriatischen Meere, an der Südspitze der Halbinsel Istrien, mit 3600 Einwohnern und einer im 9. Jahrhundert erbauten Cathedrale, — vor Alters, als Standort einer römischen Flottenabtheilung, hatte sie 30 000 Einwohner, — erhielt auch schon im 1. Jahrhundert von Triest und Aquileja aus das Licht des Evangeliums. Erster Bischof war Venerius um 501. Seine Nachfolger erscheinen bald als episcopi Polenses, bald als episcopi Juliae. Nachdem der 71. Bischof, Johann Dominicus Juras, ernannt 1778, im J. 1802 gestorben war, blieb dieß Bisthum erledigt. Leo XII. vereinigte es dann mit Parenzo, oder vielmehr, nachdem von beiden Sprengeln Theile abgetrennt und zu den Bisthümern Triest und Zengg geschlagen waren, vereinigte er den Rest von bei-

den aeque principaliter zu einem Bisthum und bestimmte, daß der Oberhirte die Titel beider Sitze fortführen solle. Zugleich bestätigte der Papst am 9. April 1827 den schon ein ganzes Jahr vorher ernannten Bischof Anton Peteani (gest. 27. Juni 1857). Sein Nachfolger Georg Dobrila, seit December 1857, wurde 1875 auf den Stuhl von Triest transferirt, ebenso der 1878 ernannte Johann Glavina im J. 1882. Der vierte Bischof dieser vereinigten Sitze war Dr. Aloys Zorn, consecrirt 14. Januar 1883, aber schon im folgenden Juli auf den Metropolitanstuhl promovirt. Ihm folgte Johannes Flapp, präconisirt am 13. Nov. 1884. Sein Sprengel umfaßt einen Theil der Markgrafschaft Istrien mit 88 000 Katholiken; im J. 1864 waren es 62 946, denen 230 nicht unirte Griechen gegenüberstanden. Das Domcapitel zu Parenzo hat Propst, Dechanten und 4 Domherren; das Concathedralcapitel zu Pola dieselben zwei Dignitäten, aber nur 3 Domherren; neben diesen haben beide je 6 Ehrendomherren; von den vier Collegiatcapiteln hat Rovigno unter einem Propst 7 Can. cur., Montona unter einem Dechanten 3 Can. cur., Albona und Barbana je 3 Can. cur. Pfarreien sind 48, Expposituren 8, Weltpriester 121, Ordenspriester 8; Regularen: Franciscaner-Reformaten in Rovigno. (Vgl. Ughelli V, 394 ss. 474 ss.; Cappelletti VIII, 779 ss.; Moroni LI, 174 ss. LIV, 15 ss.; G. Petri II, 121 s.; Kandler, L'Istria, Trieste 1847—1850.)

4. Diöcese Triest-Capodistria (Tergestina et Justinopolitana). Die Hauptstadt des österreichischen Küstenlandes, Triest (Tergeste), am gleichnamigen Busen des adriatischen Meeres, mit 70 000 meist italienisch redenden Einwohnern, entstand unter Kaiser Vespasian 70 n. Chr. als Colonie und konnte lange Zeit hindurch keine große Bedeutung erlangen. Nach dem Untergange des abendländischen Kaiserthums breitete sich das Gebiet des Patriarchen von Aquileja über das ganze nördliche Küstenland aus. Vom 10. Jahrhundert an begannen dann die Venetianer die Ostküste des adriatischen Meeres sich zuzueignen und schlugen auch Triest mit seiner Umgebung zu ihrer Republik. Im J. 1382 unterwarf sich aber diese Stadt freiwillig den Herzogen von Oesterreich, und spätere Versuche der Venetianer, über Triest wieder Gewalt zu gewinnen, waren vergeblich. Seit 1719 ist es Freihafen und durch Verordnung vom 2. October 1849 mit seinem Gebiete reichsunmittelbare Stadt. Schon der hl. Hermagoras, vom hl. Marcus als erster Bischof von Aquileja geweiht, ordnete Glaubensboten nach Triest ab; doch scheint es in den ersten fünf Jahrhunderten keine eigenen Bischöfe gehabt zu haben, sondern stets Aquileja untergeordnet gewesen zu sein. Als erster Bischof wird der hl. Frugifer um 524 genannt, der die Kirche der heiligen Martyrer und Patrone Justus und Servulus, die heutige Cathedrale, erbaute. Bald darauf (539) kam Istrien auf einige Zeit unter die Botmäßigkeit der byzantinischen Kaiser; diese gestanden in ihrem Reiche den Bischöfen eine weltliche Jurisdiction zu, mit deren Ausübung ohne Zweifel auch die Bischöfe von Triest betraut wurden. Unter den Karolingern und deren Nachfolgern erhielten die Bischöfe nach und nach verschiedene Hoheitsrechte, namentlich über die Stadt selbst, bis diese in Folge von Transactionen gegen Ablösung in Geld an die Triester Stadtgemeinde übergingen. Erst nachdem die Bischöfe die Hoheitsrechte über die Stadt verloren, fingen sie (um die Mitte des 14. Jahrhunderts) an, sich den Titel eines Grafen von Triest beizulegen, welchen sie bis in die Zeiten der Kaiserin Maria Teresia führten. Papst Pius II., als Aeneas Sylvius Piccolomini von 1447—1450 selbst Bischof von Triest, nahm dem Capitel das alte Recht, den Bischof zu wählen, um es für immerwährende Zeiten dem Landesherrn von Triest aus dem Hause Oesterreich zu übertragen. Das Triester Bisthum, seit seiner Entstehung unter Aquileja stehend, kam bei Aufhebung dieses Patriarchats (1752) unter die neue Metropole Görz. Im J. 1788 wurde das Bisthum Triest aufgehoben und sein Gebiet zu dem an Stelle des gleichfalls supprimirten Erzbisthums Görz neu entstandenen Bisthum Gradisca geschlagen. Als die Diöcese Triest schon 1791 wieder in's Leben trat, wurde sie dem damaligen Erzbisthum Laibach untergeordnet. Zugleich wurde die kleine, kaum 25 000 Seelen umfassende und sehr kärglich dotirte Diöcese Pedena, welche gleichfalls im J. 1788 unterdrückt worden war, mit Triest vereinigt. Pedena, das alte Petina oder Petena, bei W. Hund irrig Petrina, auch Piben oder Biben genannt, im Kreise Mitterburg im Innern Istriens, verehrt in dem hl. Nicephorus (aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts) seinen ersten Bischof; der 70. und letzte war Aldrago Anton de Piccardi, welcher 1785 auf das Bisthum Zengg transferirt wurde (vgl. Ughelli V, 469 ss.; Cappelletti VIII, 763 ss.; Moroni LII, 31 s.; Dr. A. Huber, Die Ecclesia Petena der Salzburger Urkunden 2c., Wien 1866; dazu Wiener Lit.-Ztg. 1866, Nr. 3). Der Fortbestand des uralten Bisthums Triest, das nach der Unterdrückung der Metropole Laibach von 1807 bis 1830 unmittelbar unter Rom stand, aber nach dem Tode des 82. Bischofs, Ignaz Cajetan von Buset (1796—1803), 18 volle Jahre ohne Oberhirten blieb, war einige Zeit in Frage gestellt, bis im J. 1821 die Erhaltung desselben ausgesprochen und Anton Leonardis am 13. August 1821 zum Bischof ernannt wurde (gest. 14. Januar 1830). Unter ihm erhielt das Bisthum eine bedeutende Erweiterung dadurch, daß zwei aufgehobene Diöcesen, Cittanova und Capodistria, mit ihm vereinigt wurden. Cittanova — wohl zu unterscheiden von Cittanuova oder Eraclea an der nördlichen Küste des Meerbusens von Venedig — ist das alte Aemonia (nicht Aemona, s. o.), eine römische Colonie in Illyricum, nach seiner

Zerstörung als Novetium oder Civitas Nova Istriae aufgebaut, und liegt an der Mündung des Quieto in das adriatische Meer, oberhalb Parenzo. Es hatte schon um 381 einen Bischof, den hl. Maximus, Patron des Bisthums. Unter dem 78. Bischof, Theodor Loredan Balbi (ernannt 1795, gest. 1831), wurde dieser Sprengel am 5. Juli 1828 mit Triest vereinigt und das Cathedralcapitel in ein Collegiatcapitel umgewandelt (vgl. Carli, Diss. sul antico vescovato d' Emona, opuscoli di Calogerà, L, Venezia 1750, 329 ss.; Moroni XIII, 258 ss.; Cappelletti VIII, 745 ss.). Capodistria, ursprünglich Aegida, Egida Capriaria, Capris, dann Justinopolis, auf der Küsteninsel Egida, im Meerbusen und drei Stunden von Triest, mit 10 000 Einwohnern und 30 Kirchen, worunter eine neue, prächtige Cathedrale, wurde auch schon im 1. Jahrhundert mit dem Christenthum bekannt, Bischofssitz wurde es aber erst im 6. Jahrhundert. Der hl. Nazarius (524?) war erster Bischof. Dieses Bisthum war schon einmal 400 Jahre lang mit Triest vereinigt gewesen (770 bis 1186) und wurde nach dem Tode des 48. Bischofs, Bonifaz da Ponte, O. Carm. (1776 bis 1810), und zwanzigjähriger Sedisvacanz abermals mit Triest vereinigt; zugleich wurde aber festgesetzt, daß der jeweilige Bischof von Triest auch Bischof von Capodistria sein und heißen solle, eine canonische Vereinigung, welche in Folge der Bulle In supereminenti im J. 1830 zur Ausführung kam (vgl. P. A. Naldini, Corografia eccles. ossia descrizione della città e diocesi di Giustinopoli, Venezia 1700; St. Terpini, Episcopi Justinopolitani, Triest 1833; Moroni LXXX, 263 ss.). Von den vereinigten Diöcesen Triest-Capodistria, welche der wiederhergestellten Metropole Görz unterstellt wurden, sind 1830 die Decanatsdistricte Adelsberg und Feistritz, weil in Krain gelegen, abgetrennt und der Laibacher Diöcese einverleibt worden. Dafür wurden aber außer den genannten aufgehobenen Bisthümern einige Districte der vereinigten Diöcesen Parenzo-Pola zum Triester Diöcesansprengel geschlagen. Als erster Bischof von Triest-Capodistria wurde am 30. September 1831 ernannt Matthäus Raunicher (gest. 20. November 1845); dann folgte Bartholomäus Legat (gest. 12. Febr. 1875; vgl. Salzb. K.-Bl. 1875, 61) und Georg Dobrila, im Juli 1875 von Parenzo hierher transferirt. Der gegenwärtige vierte (86.) Bischof ist Dr. Johann Glavina, geb. 1828, consecrirt als Bischof von Parenzo 1878, transferirt 6. August 1882. Das Bisthum umfaßt auf dem Triester Stadtgebiet und Umgebung 47,4 □ Meilen mit 301 000 Katholiken; im J. 1864 waren es mit Einschluß von 141 griechisch-unirten und 30 armenischen 260 253 Katholiken, außerdem schismatische Griechen 1498, Lutheraner 655, Calvinisten 580, Juden 4029. Die Akatholiken sind meist in Triest selbst, wo sich eine griechische und zwei protestantische Kirchen befinden. Das Domcapitel in Triest hat Dompropst (seit 1. Januar 1867 wieder infulirt, Salzb. K.-Bl. 1867, 17), Dechanten, Scholasticus, 4 Actual- und 4 Ehrendomherren und 4 Chorvicare; das in Capodistria hat einen infulirten Propst (apostolischen Protonotar), Dechanten, 3 Actual- und 4 Ehrendomherren und 3 Vicare; das Collegiatcapitel in Cittanova 1 Archidiacon und 4 Canoniker, das in Pirano 7 Canoniker; andere Collegiatcapitel wurden wegen Mangel an hinreichender Dotation aufgehoben. In 14 Decanaten sind Pfarreien 85, Pfarrvicariate 6, selbständige Localkaplaneien 25, Filialkaplaneien 40, Cooperaturen 112, einfache Beneficien 50. Weltpriester gibt es 307, Ordenspriester 48. Der Clerus wird erzogen im Centralseminar zu Görz. Bischof Legat beantragte auf dem Istrischen Landtage 1863 die Errichtung eines Knabenseminars für die ganze Provinz Istrien in Capodistria (vgl. seine Motive im Salzb. K.-Bl. 1863, 265 f.). Von Regularen sind Benedictiner in Dalla, Franciscaner in Pisino und Capodistria, Kapuziner in Triest und Capodistria, Mechitaristen in Triest, Minoriten in Pirano, Benedictinerinnen in Triest. An Schulen gibt es 3 Gymnasien, 1 Ober- und 1 Unterrealschule; an Wohlthätigkeitsanstalten in Triest selbst außer dem neuen Krankenhaus ein großes Lazareth, ein Siechenhaus, eine Irrenanstalt, mehrere Spitäler, Armenhäuser und viele Unterstützungsvereine. (Vgl. Ughelli V, 574 ss.; Cappelletti VIII, 675 ss.; Moroni LXXX, 222—270; G. Petri II, 122 s.; Mainati, Cronice ossia memorie stor. sacro-profane di Trieste, Venezia 1817, 6 voll.; P. Kandler, Fasti sacri e profane di Trieste e dell' Istria, Trieste 1849.)

5. Diöcese Veglia (Veglensis) für die Quarnerischen Inseln oberhalb Dalmatien. In der gleichnamigen Hauptstadt auf der größten dieser Inseln, Veglia, wurde zu Anfang des 11. Jahrhunderts ein Bischofssitz errichtet; der erste Oberhirte, Vitalis, erscheint 1030 auf einer Synode zu Spalato. Seine Nachfolger wurden durch Eugen III. Suffraganen des Metropoliten von Zara und stehen seit 1827 unter Görz. Im J. 1822 erhielt der 45. Bischof, Johann Anton Sinnitich (1792—1839), die Administration des Bisthums Ossero (Auxerensis, Absarensis), das seinen Namen von der Insel Ossero oder Lussin führte, seine Cathedrale aber in der Stadt Cherso auf der gleichnamigen Insel hatte. Ein Bischof von Ossero, Suffragan von Sardica, erscheint schon auf der siebenten allgemeinen Synode 787. Unter Bischof Dominicus (870 bis 880) wurde dieser Sitz von Papst Johann VIII. der Kirchenprovinz Spalato zugetheilt; Papst Anastasius IV. (1153—1154) unterstellte ihn dem erzbischöflichen Sprengel von Zara. Nach dem Abgange des 55. Bischofs, Franz Petrus Racanovich (1801—1818), übertrug Papst Pius VII. durch Bulle Inter multiplices vom 15. Januar 1822 dem Bischof von Veglia „ad

beneplacitum S. Sedis" die Administration dieses Bisthums (Farlati, Illyria sacra V, 182 sqq.; Moroni L, 32 ss.). Durch die Bulle Locum B. Petri vom 5. Juli 1830 wurde dann Ossero ganz aufgehoben, ebenso das weitere Bisthum Arbe, und beide mit Veglia unirt. Die Insel Arbe (Arba, ursprünglich Scardona) hatte schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts einen eigenen Bischof, Suffragan von Spalato und seit 1146 von Zara. Es war dieß Titian, welcher 532 dem Concil zu Salona beiwohnte; der 58. und letzte war Johann Petrus Galzigna von 1795—1823 (vgl. Illyria sacra V, 223 sqq.; Cappelletti VIII, 830 ss.). Erster Bischof der so vereinigten Sitze, welche 1830 der Metropole Görz unterstellt wurden, war Bartholomäus Bozanich (1839—1854); ihm folgte Joseph Vitezich (1855 bis 1877). Der gegenwärtige Bischof, Dr. Fr. Feretić (geb. 1816), wurde 1879 ernannt und am 27. Februar 1880 präconisirt. Er hat auf 20 □ Meilen 50 000 Diöcesanen. Das Domcapitel zählt 1 Propst, 1 Dechanten, 4 Actual- und 2 Titular-Domherren; die Collegiatcapitel zu Ossero und Cherso haben je 1 Archipresbyter und 4 Canoniker. In 6 Decanaten sind 42 Pfarreien und 23 Curatien, 105 Weltpriester (gegen 142 im J. 1855), 23 Ordenspriester. Von Regularen gibt es illyrische Franciscaner und Minoriten in Cherso, Benedictinerinnen und Franciscanerinnen. (Vgl. Illyria sacra V, 294 sqq. 639 sqq.; Moroni LXXXVIII, 285 ss.; G. Petri II, 123; Gams 424 sq.) [Neher.]

Goëten (nach Phavor. s. v. ist der γόης ein πλάνος, φάρμακος, μάγος) vertreten eine niedere Form des Magierthums (Zauberei und Geisterbeschwörung). Ihr Treiben war eine Ausartung der Magie, die sich wenigstens ursprünglich bei den Chaldäobabyloniern und Medopersern edler und reiner stellte, ein schmachvoller Mißbrauch der Religion aus egoistischen Motiven. Wie überhaupt das in seinen frühesten Elementen viel reiner angelegte Heidenthum (s. d. Art. Götzendienst) immer mehr verkam und geistig und sittlich abwärts trieb, so fand dieß besonders in der Magie statt, und zwar hier um so schneller und stärker, weil sie, wie es scheint, von Anfang an mehr den Erd- und Unterweltsmächten als den oberen Göttern und dem Himmlischen sich zuwandte. Man hat zwischen den persischen Magiern und den Goëten einen Unterschied zu Gunsten der ersteren statuiren wollen, allein dieß kann wesentlich nur für eine ältere Zeit gelten. Ein Magier sei ein Priester der Gottheit, hieß es, und noch Suidas meint, daß der eine sich mit wohlthätigen Geistern zu schaffen machte, der andere sich mit bösen Dämonen in's Verhältniß setzte. Der Gegensatz wird aber zu scharf gefaßt, und sicher hatten die Magier auch schon ursprünglich mit jenen, wenn auch vielleicht zunächst in abwehrendem Sinne, zu thun. Selbst Porphyrius kennt keinen Unterschied zwischen Magie und Zauberei, ebenso wenig Eusebius, und Griechen und Römer gebrauchten das Wort „Magier" im Sinn von Zauberern, was die Goëten ja ganz wesentlich waren. Nach Lucian rühmten sich gar die Magier, den Weg in die Unterwelt öffnen zu können. Das magisch-goëtisch-thaumaturgische Element tritt mit dem Niedergang der heidnischen Religionen und Culte in Kleinasien, Griechenland und Italien immer stärker hervor. Der ethisch erschlaffte und geistig übersättigte Sinn der Heidenwelt sehnte sich nach energischen Reizmitteln und aufregenden Agentien auf dem Gebiet des Uebernatürlichen, wie dieß auch in der Kirchengeschichte zu gewissen Zeiten hervortritt. Jener Nachfrage kam mit den ausgiebigsten Angeboten das Goëtenthum entgegen. Daß es uralt und eine Nachäffung göttlich-menschlicher Actionen war, zeigt schon der in seiner Weise energische Widerstand der ägyptischen Zauberer gegen Moses; und nachdem es die Jahrhunderte herab ein gewisses Stillleben geführt, verband sich wieder in christlicher Zeit in Kleinasien, der Heimat der phrygischen Kybele und der ephesinischen Artemis, leicht ein magisch-goëtisches Element mit mystisch-schwärmerischen Bestrebungen. Schon der 2. Brief an Tim. warnt 3, 13 vor schlimmen Goëten, verirrten Irreführern und vergleicht diese 3, 8 mit den Goëten Jannes und Mambres, unter deren Namen Zauberbücher gemacht wurden. Nach V. 6 mögen sie der Hyperfrömmigkeit Wunder, Erscheinungen, Träume, Prophezeiungen vorgegaukelt haben. Sie mißbrauchten natürlich den Namen Christi so gut wie sogen. salomonische Zauberformeln (Apg. 19, 13; Jos. Ant. 8, 2. 5), gingen auch wohl im naiven Glauben, ihre Wunderkraft dadurch zu stärken, zum Christenthum über (Apg. 8). Die 2 Tim. 3, 8 genannten Jannes und Mambres sind nach der jüdischen Tradition die goëtischen Gegner des Moses und heißen im Talmud Söhne Balaams und Vorsteher der Magier; sogar Plinius (Hist. nat. 30, 6) erwähnt des Jamnes: est et alia magices factio a Mose et Jamne et Jochabele pendens; und Barhebräus berichtet im 13. Jahrhundert noch (Dynast. 10), daß Kaiser Leo an den Khalifen Mahdi das Buch des „Jamnes und Jambres" sandte, cui inest omnis ars magica Aegyptiorum, et quidquid contra eum (Moses) magnum fecerunt. Beim heidnischen Goëtenthum spielte die frechste Eitelkeit mit Verlogenheit, Habsucht und Unzucht die hauptsächlichste Rolle. Ein Hauptrepräsentant desselben aus dem 2. Jahrhundert, Alexander von Abonoteichos, ist in Lucians Schrift Pseudomantis gezeichnet. Dieser Alexander ließ den von ihm durch eherne Tafeln, die er in die Erde legte, verkündeten Aesculap in Schlangengestalt aus einem verborgenen Ei kriechen, und die Paphlagonier begrüßten begeistert den Schlangengott. Der göttliche Prophet zeigte nach wenigen Tagen den Gott als rasch ausgewachsene göttliche Schlange, welche nun Tempelcult und Orakeldienst erhielt, in Silber und Erz abgebildet wurde. Es entstand großer Zulauf aus Kleinasien bis Thracien hin. Er beantwortete als Prophet und Enkel des

Gottes gestellte Fragen in metrischen Orakeln, deren eines sich auch der Präfect Severian von Kappadocien für den drohenden Partherkrieg ertheilen ließ. Selbst in Rom fand er großen Anhang und verheiratete an einen vornehmen Römer seine Tochter, die er mit der Mondgöttin gezeugt haben wollte. Eine Menge reichbezahlter Diener, Kundschafter, Orakelmacher, Erklärer stand ihm zu Diensten. Die Städte in Pontus und Paphlagonien lieferten ihm die schönsten Jünglinge als Orakeldiener zur Absingung von Hymnen. Er mißbrauchte sie aber schändlich; ebenso that er Frauen; allein diese rühmten sich dessen und ihre Männer fühlten sich darob geehrt. Ab uno disce omnes, wenn auch natürlich nur wenige das goëtische Unwesen in solchem Umfang treiben konnten. Daß dawider das Christenthum für die mißleitete und in ihrem Innersten geschändete Menschheit auch eine irdische Erlösung war, ist einleuchtend. [v. Himpel.]

Goethals, s. Heinrich von Gent.

Göttweig (Chottwik, Gottwich, Göttweih), Benedictinerabtei in Niederösterreich, gelegen auf einem abgerundeten Vorsprunge der cetischen Gebirgsreihe am rechten Donauufer. Die Sage berichtet, daß im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts drei Jünglinge auf ihrer Wanderschaft nach Paris, dem damaligen Hauptsitze theologischer Wissenschaft, an einer Quelle sich lagerten und bei dem spärlichen Mahl aus dem mitgenommenen Brodsack von ihren künftigen Geschicken sprachen, wobei jeder als höchstes Ziel seiner Hoffnungen die Erwählung zu einem Bisthum und die Gründung eines Klosters bezeichnet habe. Diese drei Jünglinge waren der hl. Gebhard, nachmals Erzbischof von Salzburg, der hl. Adalbero, Bischof von Würzburg, und der hl. Altmann, Bischof von Passau. Ging somit für einen jeden aus ihnen früher oder später der eine Theil seines Wunsches in Erfüllung, so sollte nicht minder der andere verwirklicht werden. Gebhard stiftete Admont in Steiermark, Adalbero Lambach im Lande ob der Enns, Altmann Göttweig im Lande unter der Enns, drei Klöster, welche noch heutiges Tages bestehen. In dem Kampfe Gregors VII. um die Freiheit und sittliche Würde der Kirche gegen kaiserliche Beeinträchtigung und Verweltlichung derselben stand Altmann mit apostolischem Glaubensmuthe auf des Papstes Seite und ward dafür von seinem Sitze vertrieben, so daß er fortan in dem österreichischen Theil des Sprengels verweilte. Da blickte er einst aus dem Städtchen Mautern zu dem Gipfel des Berges auf, an dessen Fuß dasselbe liegt, und ersah in ihm die geeignete Stelle zu einer geistlichen Stiftung. Bald wich der dichte Urwald einem Gotteshaus, zu dessen Dienst der Bischof zwölf Chorherren nach der Regel des hl. Augustin einsetzte. Im J. 1083 fertigte er den Stiftungsbrief aus und überwies durch denselben seiner Pflanzung mehrere Pfarreien in der Umgegend, welche die Abtei noch heutiges Tages besitzt. Kaum war jedoch der Stifter zwei Jahre todt, als sein Nachfolger zu Passau sich gezwungen sah, die Chorherren durch einen andern Orden zu ersetzen. Er ließ 1094 Benedictiner aus St. Blasien im Schwarzwald kommen und setzte ihnen den Bruder Hartmann als Abt vor (1094—1114). Die Berufenen müssen würdige Leute gewesen sein; einer von ihnen wurde nachher als Abt nach Garsten, ein anderer nach Lambach verlangt. So gewann das Stift durch geistliche Würdigkeit Ruf, durch des steirischen Markgrafen und anderer Wohlthäter Freigebigkeit ein gesichertes zeitliches Bestehen. Dieses wurde aber im 12. Jahrhundert unter wiederholten Einfällen der Ungarn vorübergehend mehr als einmal erschüttert. Dazu kamen Kriege mit den Nachbarn und Fehden im Innern, und dem Wechsel guter und böser Tage ging ein rascher Wechsel der Aebte zur Seite. Erst im Anfang des 15. Jahrhunderts konnte ein Abt (Peter II., 1402—1431) 30 Jahre dem Stift vorstehen und durch wesentliche Bauten sich bemerklich machen, was ihm bei den bald hierauf auch für Göttweig nachtheiligen Husitenkriegen und den späteren Einbrüchen des Matthias Corvinus wahrscheinlich weniger möglich geworden wäre. Diesem Peter folgten binnen einem Jahrhundert gerade zehn Aebte, deren letzter, Matthias II. (gest. 1532), das Kloster in wehrhaften Stand setzte und zugleich dessen Wohlstand förderte. Sein Nachfolger Bartholomäus (1533—1541) würde für beide Zwecke wohl mehr noch gethan haben, hätte nicht der neue Aufbau des durch einen Wetterstrahl eingeäscherten Hauses seine Hilfsmittel aufgezehrt. Schlimmer ging es unter dessen Nachfolgern Placidus und Leopold. Die Kriege des Kaisers nagten durch oft wiederkehrende große Forderungen an dem weltlichen, Luthers sich verbreitende Lehren an dem geistlichen Bestehen Göttweigs, wie damals so manches Ordenshauses, bis einen Monat vor Kaiser Ferdinands Tod Michael Herrlich, Profeß des Klosters Melk, zur Abtswürde erhoben ward (1564—1604). Während 40jährigen Waltens hat sich derselbe den Ruf eines zweiten Stifters erworben, nicht bloß dadurch, daß er das 1580 abermals abgebrannte Kloster wieder erbaute, sondern auch dadurch, daß er zugleich neben segensreicher Wirthschaft ein wohlgeordnetes Ordensleben herstellte. Fünf Jahre vor seinem Tode legte er die Würde nieder. Ihm folgten würdige Prälaten, die freilich manche bittere Wirkung des 30jährigen Krieges zu tragen hatten. Nach diesen mochten die Brüder in Göttweig froh sein, daß Sebastian Eders Regierung, welcher der Tyrann derselben genannt wird und der verschiedene Kerker für sie bauen ließ, bloß drei Jahre (1669—1672) dauerte, indem er einst Nachts an einem Aderlaß sich verblutete. Was Matthias II. zur Sicherstellung des Hauses angelegt, kam unter Johann V. (1672—1689) bei dem letzten Einfall der Türken demselben wohl zu statten. Wie von Stift Neuburg und von Melk wurden auch von Göttweig die Angriffe der Muselmänner so herzhaft als beharrlich ab-

geschlagen, und der Schaden, den die Abtei zu leiden hatte, beschränkte sich auf ihre Besitzungen auf dem flachen Lande. Segensreiche Jahre und eine wohlgeordnete Verwaltung brachten denselben bald in Vergessenheit. Nach Johann kam in Berthold (1689—1713) abermals ein würdiger Abt an die Spitze, unmittelbar hierauf aber der in jeder Beziehung ausgezeichnete Gottfried v. Bessel (vgl. d. Art.). Dieser bewährte durch den prachtvollen Bau eines neuen Stiftes (mit einer großen Treppe, welche wahrscheinlich die einzige dieser Art in ganz Deutschland ist), und durch Herstellung mehrerer Schlösser und Kirchen sowohl seinen hochgebildeten Geschmack, als durch Bereicherung der ausgezeichneten Bibliothek, durch Anlegung eines Münz- und Naturaliencabinets und durch viele Schriften seine staunenswerthe Gelehrsamkeit und rechtfertigte durch das eine wie durch das andere die Redeweise, nach welcher Göttweig den Beinamen des „Klingenden Pfennigs" erhalten hat. Diesem Beinamen nicht minder durch kostbare Bauwerke und reiche Kirchenausstattung, als durch das äußere Gepränge einer glänzenden Hofhaltung Ehre zu machen, war seines Nachfolgers Odilo (1749—1768) Bestreben, wobei aber dennoch die Erhaltung und Mehrung des Wohlstandes nicht außer Acht gelassen wurde. Stellte sich in diesem Abt äußerer Rang zur Schau, so mußte in Magnus Klein (1768—1783) jedermann die innere Würde, die sittliche nicht minder als die geistige, anerkennen. In Gelehrsamkeit durfte er sich dem Abt Gottfried an die Seite stellen, in der Einfachheit den vortrefflichsten Ordensmännern jener Zeit, in Fürsorge um sein Haus den tüchtigsten Prälaten. Sonderbar und ein wahrer Schaden für die Geschichtsforschung, daß seine Geschichte der deutschen Bisthümer, deren Handschrift bei seinem Tod noch vorhanden war, spurlos verschwunden ist! Die Zeit der sogen. Aufklärung hatte gerade damals ihren Anfang genommen. Als Magnus starb, hatten bereits die bekannten Maßregeln gegen die Abteien begonnen, welche denselben weder zu öconomischer noch zu disciplinarischer Förderung dienten, indem sie von den Bewohnern derselben planmäßig den klösterlichen Geist abstreiften und an dessen Stelle die für Oesterreich so verhängnißvolle Verflachung einführten. Seit Magnus sind sich fünf Prälaten gefolgt: Anselm bis 1798, unter welchem die schweren Zeiten ihren Anfang nahmen; Leonhard bis 1812, welchem zwei französische Invasionen schwere Ausgaben und mancherlei Beschränkungen auferlegten; Altmann bis 1846, durch ein großes Maß von Gelehrsamkeit, besonders in den orientalischen Sprachen, ausgezeichnet; Engelbert bis 1872; der gegenwärtige Abt Rudolf Gusenbauer, der am 14. Januar 1874 erwählt wurde.

Gewährt der Bau des Stiftes besonders an derjenigen Seite, wo er, um eine größere Fläche zu gewinnen, auf riesenhaften Substructionen ruht, einen großartigen Anblick, so ist die Aussicht, welche man aus dessen Fenstern genießt, nicht minder erhebend. Rechts haftet das Auge an dem bewaldeten Bergkessel, durch welchen die Donau sich durchwindet, und vor sich schweift es über die in reicher Mannigfaltigkeit geschmückte Landschaft, aus der ein halbes Hundert von Ortschaften sich erhebt; durch sie zieht der breite Strom sich durch, an welchem gegenüber das freundliche Stein und das geschichtlich merkwürdige Krems liegen. Des Anziehenden bietet das Innere des Stifts dem Freunde der Wissenschaft mancherlei. Voran steht die 60 000 Bände starke Bibliothek mit ihrem reichen Handschriftenschatz und ihren mehr als 1100 Incunabeln, was alles aus dem Brande des Jahres 1718 glücklicher Weise gerettet wurde; dann die Bracteaten-Sammlung, die an Zahl und Seltenheit der einzelnen Stücke ihresgleichen nirgends findet; ferner eine Kupferstichsammlung von 20 000 Blättern und ein schönes Naturaliencabinet. Die Hauptthätigkeit der Stiftsmitglieder ist auf die Ausübung der Seelsorge gerichtet. Von Göttweig aus werden in der Diöcese St. Pölten 23 Klosterpfarreien, in der Erzdiöcese Wien acht Pfarreien versehen. In diesen 31 Pfarreien hat das Stift zugleich auch die Unterhaltung der Schulgebäude und die Dotirung der Lehrer zu tragen. Im Stifte selbst erhalten eine Anzahl Singknaben Unterricht in der Musik und in den Gymnasialfächern. Das Saalbuch des Stiftes ist publicirt in Fontes Rer. Austriac., Diplomata VIII, Vindob. 1855. [F. v. Hurter.]

Götzendienst ist die religiöse Verehrung körperlicher Gegenstände an der Stelle Gottes. Diese Verirrung des menschlichen Geschlechts kann zwar durch ihre fast universale Verbreitung sowohl in der vorchristlichen als in der nachchristlichen Menschheit in gewisser Weise Zeugniß für die Einheit des Geschlechts ablegen, beweist aber noch entschiedener einen ungeheuren geistigen Bruch in demselben, der über das Frühlicht aller Geschichte hinaufreicht und letztere Jahrtausende hindurch als klaffende Wunde vergiftet hat. Die innere Signatur des Götzendienstes ist Abkehr und Abfall von Gott; diese wird von selbst eine Zukehr zu anderen Kräften und Mächten. In der innern Hingabe an diese und in ihrer Verehrung befriedigt der Götzendienst nothdürftig das in der Schöpfung des Menschen festgewurzelte Auctoritäts- und Abhängigkeitsbedürfniß, den Trieb der Anerkennung und Anbetung des Göttlichen. Denn von diesem kann der Mensch nicht frei werden, wenn er auch, in selbstverschuldeter Verkehrtheit und deßwegen in beständigem Suchen nach dem Verlorenen begriffen, das Göttliche in allerlei zu finden vermeint, was nur (starkes oder schwaches) Gebilde der schöpferischen Gottheit ist. Denn mit der Abirrung des Willens war auch Trübung und Blendung der geistigen Sehkraft gegeben, so daß die Menschen nunmehr kraft ihrer Anlage suchen mußten, ohne finden zu können. — Das Urtheil aller Geschichte über

Wesen und Wirkungen des Götzendienstes findet seine Bekräftigung und er selbst sein Gericht in den Offenbarungsschriften, den ältesten wie den spätesten. Diese Bücher sind meist zu Zeiten verfaßt, in welchen Abgötterei und Vielgötterei das üppigste Leben und die größte äußere Uebermacht besaß, und entstanden gar nicht selten während des directen, äußerlich ungleichen Kampfes gegen deren Tyrannei. So sind sie die flammenden Zeugen des lebendigen Gottesgeistes, der in ihnen seine schwer verletzte Ehre rächt, der sein ausschließliches und doch schnöd verkanntes Heimatrecht im Herzen der Menschheit bis auf bessere Zukunft wahrt und dem im Abfall des ganzen Geschlechts scheinbar übermächtig triumphirenden Feind den durchbohrenden Hohn seiner innern Nichtigkeit und einstigen äußern Vernichtung entgegenwirft. Reichthum, Wucht und Schärfe der hierauf lautenden Stellen bekunden den Existenzkampf zwischen dem ewigen Gott und der Welt voll („Haufen" von —, Jſ. 57, 13) Götzen. Sie sind Scheingebilde, existenzlos und wesenlos (אֱלִילִים), ihr Dienst ist eine sclavische Hingabe an Truggebild, geistige und physische Unzucht (Pſ. 106, 28 hebr.); selbst das Stierbild Jahve's ist ein Abthun der göttlichen Majestät (Pſ. 106, 20) aus Israels Bereich und bewirkt Thierdienst, denn das Symbol identificirt sich im Geist des Verehrers mit der Sache, und den Gott gestaltet der in Lüsten verthierte Mensch nach seinem Bilde um, daß er ihn rechtfertige und die eigene Gewissensnoth dämpfe; als todt sind sie wirkungslos (μάταια, Jer. 2, 28; 10, 3 ff. Pſ. 105, 28. Pſ. 113. Röm. 1, 25. Gal. 4, 8. Jſ. 36, 18; 42, 17; 46, 1 ff.); Spottgebilde von Menschenhand (Jſ. 41—44); ja Götzendienst wird Dämonendienst, denn wo Truggestalten der Lüge, da ist auch der Vater derselben mit seinen Kräften, den שֵׁדִים, δαιμόνια (Deut. 32, 17), gegenwärtig und thätig. So lesen wir besonders in deuterocanonischen Schriften, in denen der Bann des Schweigens über die dämonische Welt sich zu heben beginnt, und im N. T., wo er vollends gebrochen ist (Bar. 4, 7. Weish. 14, 15. Röm. 1, 25 ff. 1 Cor. 8, 5; 10, 20 f. Offenb. 9, 11. 20). Daß die Götter und ihre Bilder absolute Nichtigkeiten und wieder dämonische Realitäten sind, können nur die nicht begreifen, für welche letztere nicht vorhanden sind. Hiervon ist aber für das apostolische sowie das patristische Schriftthum das Gegentheil der Fall: an sich sind sie das eine, als Werkzeuge des Truges und der Verführung das andere, durch blöden Menschenwitz bereitgestellte Gefäße widergöttlicher Gewalten. Das ist das Leben in den Todten, wie es oft nur zu drastisch und ohne jede zeitliche Begrenzung dieser Phase des Götzendienstes die Väter gefaßt haben.

Von größter Wichtigkeit ist die genauere Erforschung von Zeit und Art des Ursprungs und der Entstehung des Götzendienstes. Hierüber ist kaum je früher ein vernünftiges Wort gesprochen und eine haltbare Ansicht aufgestellt worden, so überaus reichhaltig auch die Literatur über Götzen, Polytheismus, Götzenbilder, Götzendienst, sowie über die Mythologien der verschiedensten Völker sich darstellt. Dieß kommt von einem verschuldeten und von einem sehr entschuldbaren Grund. Jener ist die Nichtberücksichtigung der betreffenden biblischen Nachrichten, der andere liegt in dem Mangel an präciserer Durchforschung und Erkenntniß der frühesten geistig-ethischen Zustände, in welchen das Glaubensleben und die religiösen Ueberzeugungen der wichtigsten und ältesten Völker auf Erden sich befanden. Auf diesem Feld ist es aber erst seit wenigen Jahrzehnten Tag geworden, und gerade über den Ursprung der Religion sind schon bis jetzt auf Grund gemeinschaftlicher Geistesarbeit und unermüdlicher Forschungen über die Urzeiten jener Völker, nämlich der Aegypter, Indo-Perser, Assyro-Babylonier, so sichere und so wichtige Ergebnisse gewonnen worden, daß hier durchaus eine der größten und segensreichsten Thaten des menschlichen Geistes geschehen ist. Seitdem man der Frage nach jenem Ursprung überhaupt näher trat, hat man gewöhnlich die Vielgötterei an den Anfang der religionsgeschichtlichen Entwicklung gesetzt und oft auch den jüdischen Monotheismus aus derselben sich entwickeln lassen. Davon weiß vor Allem die Schrift beider Testamente nichts, und es wird sich zeigen, daß aus der Vielgötterei wohl Pantheismus und noch Schlimmeres, nie und nirgends aber die Idee des einzigen Gottes und der Glaube an ihn gekommen ist. Wie die Bibel den Einen lebendigen Gott das All erschaffen läßt, so ist er allein auch der Gegenstand der Anbetung von Seiten der ursprünglichen Menschheit, wogegen weder Gen. 4, 26 noch Ex. 6, 3 spricht. Denn dort ist im ungebrochenen Zusammenhang der Urgeschichte von öffentlicher Anrufung des Einen als Trösters und Helfers, nicht neben und unter anderen Göttern die Rede; und wo der Herr zu Moses sagt, daß er den Urvätern Israels als El Schaddai sich offenbarte, aber nicht als Jahve, ist offenkundig die identische Gottpersönlichkeit gemeint, die nicht proteusartig sich wandelt, sondern im Fortgang der Geschichte die absolute Fülle ihres Inhaltes bestimmter erschließt und sich demgemäß einen neuen Namen schafft. Dieß geschieht innerhalb der Einen Gottheit, und wenn Evolutionskeime in ihr geahnt und angedeutet werden, so ist das doch keine Göttergeburt oder göttliche Emanation. Nur Er waltet in und über den Seinen, wie vor, so während und wieder nach der Flut, und nur Er, neben dem kein Anderer aufgekommen und von keinem Andern die Bibel weiß, tritt wieder auf dem Sinai in der Gesetzoffenbarung hervor und kündigt sich gebieterisch als den absolut Einzigen an. An keinem Punkt der bis dahin verflossenen Jahrtausende bietet die Schrift auch nur die allerunscheinbarste Handhabe für eine Entwicklung der monotheistischen Idee auf Grund polytheistischer Anschauungen. Nicht die Bibel also, sondern die Menschheit ließ den Einen,

welcher in der Schöpfung aus der Ewigkeit in die Zeit getreten, nicht allein. Aber auch von dieser Verirrung weiß jene. Denn sie kennt und benennt das Götzenthum als Abfall von ihrem Einen, mit dem sie die Urzeit beginnt, und es ist einer der zu Grunde liegenden Hauptzwecke, darüber keinen Zweifel zu lassen. Jene grundirrige Ansicht von einer ursprünglichen Vielgötterei hat auch sicher deßhalb den Inhalt der heiligen Schrift ignorirt, ja ihn kaum je zu verdrehen versucht, weil sie in ihm einen allseitig gewappneten Gegner fand, der sie sofort und stets wieder niederschlug. — Die Zerstreuung der Völker durch die Sprachverwirrung (Gen. 11) versteht ohne Zweifel die Bibel auch als schon in der Gedankenwelt der Bauenden vorbereiteten, aber jetzt in volle Wirklichkeit getretenen Abfall, als religiöse Spaltung. Dieß war nach der Schrift, nach hervorragenden Vätern und nach späteren Forschern die „Geburtsstunde" der bis zur Losreißung von göttlicher Suprematie gediehenen Selbständigkeit sowohl der Völker, die nun ihre eigenen Wege gingen, als des Heidenthums. Damit bekennt sich die Genesis durchaus zum Ursprung der Vielgötterei aus dem für sie ganz selbstverständlich uranfänglichen Monotheismus. Sie führt denselben als goldnen Faden durch die folgenden weltgeschichtlichen Entwicklungen durch, welche nun überwiegend werden, aber in der biblischen Darstellung nur obenhin berührt sind, da das Heidenthum in seiner Ueberwucherung ihr wesentlich als negative Potenz gilt. Gen. 14, 18 taucht aber der Eine Gott als El Eljon Melchisedechs empor, als derselbe, der kurz zuvor Abraham aus dem heidnischen Verband seiner Genossenschaft gelöst hat. Später wird heidnisches Unwesen in seinem Eindringen in die erwählte Patriarchenfamilie (Gen. 31, 19 f.; 35, 2 f.) erwähnt (Teraphim, vgl. d. Art. Fetischismus); dasselbe liegt wieder im Kampf mit dem Gottglauben in der Geschichte Josephs und dessen ehelicher Verbindung mit einer ägyptischen Priesterstochter und wird auf einem Gipfelpunkt seiner gottentfremdeten Entwicklung in Moses' Geschichte vorgeführt. Es hieße offene Thüren einstoßen, wenn man diese durch den Abfall vom ursprünglichen Monotheismus hervorgerufenen polytheistischen Entwicklungen im A. T. noch weiter darlegen wollte. Nur die classische Stelle Weish. 14, 11 ff. muß noch hervorgehoben werden, weil in derselben das Bewußtsein des A. T. sich mit übermächtiger Gewißheit ausspricht. Für das N. T. sei nur auf den Apostel verwiesen, der (Röm. 1) ausdrücklich die Entstehung des Heidenthums als Abfall vom ursprünglichen Gottglauben charakterisirt: „Sie wußten, daß ein Gott ist, haben ihn aber nicht als solchen (mehr) anerkannt, sondern die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild vergänglicher Menschen, Vögel, vierfüßiger und kriechender Thiere verwandelt." Ueberall setzt auch das N. T. nach ausdrücklicher Bezeichnung einen in immer größerem Maße verlaufenen Abfall der Menschheit vom ursprünglichen Monotheismus und einen Niedergang derselben von anfänglicher Höhe herab voraus; es kennt kein allmäliges Emporsteigen durch Vielgötterei zum reinern Gottesglauben, keine geistige Evolution, sondern nur eine Revolution, welche dem verkehrten Willen entsprang und dann auch das geistige Gebiet sich dienstbar machte. Noch immer liegt aber in den Augen vieler, auch theistischer Forscher, der Bann auf dieser biblisch-religionsgeschichtlichen Entwicklung, weil man sie früher durch naturalistische Speculation, deren schlecht begründete, aber gläubig hingenommene Resultate noch immer nachwirken, und neuerdings durch das in den Naturgebieten herrschend gewordene Evolutionsprincip überwunden erachtete. Vom Unvollkommenen hat sich im Naturbereich Alles zu immer Vollkommenerem fortgebildet; daher soll auch in der Religionsgeschichte ein Fortschritt vom Primitivsten, etwa dem Fetischismus, durch Vielgötterei zum monotheistischen Gedanken erfolgt sein. Daß aber von der Entwicklung rein natürlicher Wesen und Produkte auf eine Entwicklung der mit Geist und freier Willenskraft begabten Menschheit nicht geschlossen werden kann, liegt auf der Hand. Was dort sehr wahrscheinlich oder gewiß ist, davon zeigt sich in der Geschichte auf dem letztern Gebiete das Entgegengesetzte. Für den Fetischismus ist auf den schon berührten Artikel über denselben zu verweisen. Dort ist gezeigt, daß der sogen. Urfetischismus eine Chimäre ist, und daß ein Stufengang von ihm, dem man etwa noch als tabula rasa einen Uratheismus vorausgehen läßt, zum Dienst von Stammes- und Geschlechtssymbolen (Totemismus), Schamanenthum, Götzendienst zu monotheistischem Glauben, auf verkehrten Voraussetzungen ruht. Den Schlußpunkt einer Entwicklungsreihe macht man dabei zu ihrem Anfang, eine depravirte Erscheinung zu einer gesunde Entfaltung in sich tragenden, trümmerhafte, abgerissene Vorstellungen zu Wahrheitskeimen. Nicht bessern Grund hat man, in dem neuerdings aufgekommenen Animismus oder Seelencult den Anfang religiöser Entwicklung in der Menschheit zu erblicken; dieser aber mußte, wenn man einmal an der Evolutionstheorie festhält, als Höheres auf den Fetischismus folgen. Er kann Verehrung von Naturgeistern sein, die man sich im Wasser, in Felsen, Bergen, Bäumen, Thieren, wie Schlangen, verschiedentlich wirksam und der Macht von Zauberpriestern unterthan und durch sie lenkbar dachte. Kaum höher, doch jedenfalls bedenklicher tritt er — allerneuestens als Spiritismus im engern Sinn — in der Form von Verehrung abgeschiedener Seelen auf, welche man sich in der Luft oder in greifbareren Dingen oder Thieren, auch unter der Erde nahe denkt (Nekromantie, selbst Dämonendienst); weitergebildet ist dieser Gedanke in den Lehren von der Seelenwanderung. Am unbefangensten und etwas weniger irrationell erscheint der Animismus im Ahnendienst,

indem Familien oder Geschlechter und Stämme ihren bedeutenden Vorfahren Opfer bringen (Heroencult) oder schon innerhalb des engsten Kreises den Laren- und Penatendienst üben. Die hier vorkommenden Dinge, Bräuche und Uebungen finden sich auf schon höher entwickelten Religionsstufen und zeigen statt primitiv naiver Vorstellungsweise ein gewisses Raffinement, welches den Fortschritt des Zersetzungsprocesses erkennen läßt. Die Orakel der Alten und die allbekannten Erscheinungen der Gegenwart sind sprechende Zeugen. Der Ahnendienst setzt eine längere geschichtliche Entwicklung voraus und bildet gerade bei den Chinesen, welche ihm ganz vorzugsweise huldigen, ein vorgeschrittenes Stadium religiöser Denkweise und Uebung, dem der Glaube an Gott und den Himmel längst vorausgegangen war. Die Ahnen erscheinen neben dem Einen obersten Gott als Mittelspersonen in untergeordnetem Verhältniß, aber auch die zeitliche Priorität hat im angegebenen Glauben des betreffenden Volkes der oberste Gott. Dasselbe ist bei anderen alten Völkern der Fall; diese haben ihre Fürsprecher und himmlischen Mittler nicht zu obersten Göttern gemacht, sondern sind, nachdem die Gottesferne in fortschreitender Degradation des religiösen Bewußtseins sich ihnen immer fühlbarer gemacht hatte, daran gegangen, die (nicht eingebildete, sondern) thatsächliche Lücke und Leere durch jene Vermittler, Ahnen, Heroen, Weisen auszufüllen und dadurch sich selbst der Gottheit, die Gottheit ihnen selbst wieder näher zu rücken. Die Annahme des Gegentheils ist unhistorisch, unnatürlich, undurchführbar. Ganz gewiß ist der Polytheismus auch aus Vergötterung von Menschen entsprungen, s. Weish. 14, 15 ff.; allein daß diese der ausschließliche Grund seiner Entstehung gewesen, will auch die heilige Schrift a. a. O. nicht sagen, und man wird diesem Vorgang nur die Rolle eines secundären Factors in der Götter- und Mythenbildung zugestehen dürfen. Mit scheinbar besser begründeten Ansprüchen traten die Verfechter des Gestirndienstes (Sabäismus [Ssaba hebr. Heer, Himmelsheer]) als der primitivsten sichtbaren Gestalt der Religion auf. Bei Betrachtung dieser Art von religiösem Cultus entstehen große Schwierigkeiten dadurch, daß die Genesis und die Zeitfolge der verschiedenen Formen der Astrolatrie nicht bestimmt festgesetzt werden können. Allerdings setzt dieselbe als religiöse Verehrung der Sonne, des Mondes, der Planeten, und noch mehr als Thierkreis-Bilderdienst eine höhere Culturstufe, aber zugleich eine schon intensivere Schädigung des ethischen Bewußtseins voraus. Auch treten gewisse speculative Erkenntnisse hinzu, wie wenn die Sonne als männliches, der Mond als weibliches Princip gefaßt und in Verbindung mit Erdcult gebracht wird, und in dieser Gestalt gehört sie in spätere Epochen naturalistisch religiöser Bildungen. Dagegen ist die einfache Verehrung des Tages- und des Nachtgestirns, welche Himmel und Erde zu beherrschen schienen, sowie auch des ganzen gestirnten Himmels, der in seiner ruhigen Majestät und unerreichbaren Erhabenheit dem jungen Menschengeschlecht nothwendig am stärksten imponiren mußte, wohl in sehr frühe Zeit hinaufzurücken. Sie ist, wie sich noch erweisen wird, als die älteste Form zwar nicht der Religion als solcher, aber doch des beginnenden Polytheismus zu betrachten. Der Sabäismus in seiner einfachsten Gestalt wird der monotheistischen Urreligion zeitlich und ethisch am nächsten gestanden sein und hat sichtlich lange Zeit uralten Geschlechtern der Menschheit als Leitstern gedient, bis er den tiefer Gesunkenen zu sublim erschien und entweder massiveren Gestaltungen des Götzendienstes weichen mußte oder in sich selbst nach ähnlicher Richtung umgeformt wurde und bis zum greuelvollen Molochsdienst herabsank.

Der Sabäismus in seiner ältesten Form führt aber wie von selbst noch weiter aufwärts zu einer monotheistischen Form der Religion, welche zwischen dem reinen Monotheismus der ursprünglichen Offenbarung und den Anfängen des Gestirndienstes die bald ins Schwanken gerathende Mitte einnahm; für das Dasein dieser Anschauung bei der frühesten Menschheit, die jedoch schon ihre eigenen Wege zu wandeln (Apg. 14, 16) begonnen hatte, sind nunmehr die lichtvollen, uralten Zeugnisse aufgefunden worden. Es ist dieß der sogen. Heno- oder Kathenotheismus der ältesten geschichtlich bekannten (zunächst allerdings nur indisch-arischen) Völkerwelt. Mit diesem Namen bezeichnet Max Müller die Erscheinung, daß in der ältesten Urkunde der indischen Religion, im Rigveda, manche Lieder den kindlich naiven Glauben an einzelne, abwechselnd als höchste hervortretende Naturmächte darlegen. Es werde dort keineswegs bloß Varuna, der Himmelsgott, mit Prädicaten göttlicher Macht und Würde ausgestattet, sondern gelegentlich seien auch Mithra, Agni und andere Götter niedern Ranges ebenso angeredet und bevorzugt. So oft einer dieser individuellen Götter angerufen werde, erscheine er nicht als durch die Kräfte anderer beschränkt, als höhern oder tiefern Rang einnehmend, sondern jeder Gott sei dem Gemüth des Beters so gut wie alle Götter. Die Pluralität der Götter ziehe keinerlei Folgen für deren Beschränkung an Macht und Ehre durch und unter einander nach sich. Aber selbst für die vedisch-arische Religionsstufe ist dieß nur theilweise richtig, und es bleibt dabei die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit bestehen, die Lieder des Rigveda chronologisch genauer zu classificiren. Wäre eine solche Anordnung möglich, so würde sich auch von dieser Seite aus jener Henotheismus mit seiner nicht mehr naiven, sondern unklar getrübten und pantheisirenden Mischung als die spätere Glaubensstufe im vedischen Religionskreis herausstellen, der eine bestimmtere und deutlichere monotheistische Bildung vorangegangen war. Noch nach einer andern Seite irrt hier der verdiente Forscher, offenbar um der Anerkennung eines ursprünglichen reinen

Monotheismus als des Uranfanges aller Religion auf Erden vorzubeugen. Er nimmt an, daß zuerst halbgreifbare Naturdinge, Flüsse, Bäume, Berge, Winde, vergöttlicht worden seien; dann sei man im „Andachtstrieb" zu ungreifbaren, wie Himmel, Sonne, Mond, Gestirnen, Morgenröthe, aufgestiegen; endlich seien auch sinnlich greifbare Dinge, Steine, Muscheln, Knochen, Pflanzen, in den Kreis göttlicher Verehrung gezogen worden. Daß letzteres zuletzt geschehen, ist freilich so richtig, als daß der Geist nicht zu allerletzt endlich noch aus der Materie gekrochen, sondern von Uranfang da war; aber gerade weil dieß der Fall ist (und noch aus anderem, M. Müller und seiner Schule nicht zugänglichem Grund) hat die Verehrung sogen. halbgreifbarer Dinge keineswegs die zeitliche Priorität vor dem Sabäismus, und zwar in der indischen Religionsgeschichte, für welche sie zunächst gelten soll, so wenig als anderswo. Jene Abfolge würde auch nicht einen regelrechten Fortschritt, sondern einen Absturz vom Obersten zum Untersten, vom vergeistigten, fast geistartigen Gestirn zum Fetisch bedeuten. Der jedenfalls in vorgeschichtliches Alterthum zurückführende Rigveda zeigt in seinen ältesten Liedern ursprünglich, nicht bloß vorübergehend und subjectiv zufällig, monotheistischen Charakter. Varuna ist der oberste Gott des vedischen Pantheons, der Asura (pars. Ahura, d. i. Geistwesen, Geist) κατ' ἐξοχήν, der Vater Asura, der große Asura, dessen Willen die Götter folgen, „da er über die oberste Sphäre herrscht", König über alle Götter und Sterbliche; die Götter heißen seine Boten und sind im Grunde nur seine Genien und Vollstrecker seines Willens. Sind ihm alle Unsterblichen, d. h. göttlichen Wesen untergeordnet, so ist er der Absolute. Ihm stehen zunächst, aber keineswegs gleich, die Adityas; sie sind rein geistiger Natur, heißen deßwegen die Asurischen und entsprechen als reine Lichtwesen den Engeln der Bibel. Denn sie sind nicht Sonne und andere Gestirne, sondern der metaphysische Grund, die überirdischen ewigen Träger aller irdischen Lichterscheinungen. Es sind sieben, mit Varuna, ihrem Schöpfer, an der Spitze. Dagegen ist Aditi als Mutter derselben und selbst des Varuna gedacht (im Rigveda auch genannt) ein entschieden späteres Gebilde, das Himmel und Erde in ihrer Einheit sinnbilden soll und den Eintritt mythischer Speculation anzeigt. Die sechs oder sieben Söhne sind älter als die Göttermutter, die ihnen später angedichtet wurde und nur ein abstractes Gebilde untergeordneter Bedeutung ist. Varuna hat Himmel und Erde gemacht, die den Stempel seiner eigenen höchsten Weisheit tragen, ist Urheber der Naturgesetze, aber auch des Sittengesetzes, das zu sündlosem Wandel verpflichtet, allgegenwärtig und allwissend. Er hat sich den Menschen geoffenbart, denn „er setzt den Frommen in Bewegung", da „nicht durch unsere menschliche Natur wir von ihm wissen". Merkwürdig ist, so nahe noch dem (freilich von Sünde getrübten) Urquell der Menschheit, das stets wiederholte, tiefschmerzliche Schuldbewußtsein in den heiligen Liedern, das auch Krankheit und Leiden als Strafe Varuna's für die Sünden ansieht. Das ethische Moment haftet also ganz besonders an ihm, dem hochheiligen einzigen Gott des ältesten indischen Volksthums. Dazu tritt der feste Glaube an ein jenseitiges Fortleben entweder im Himmel in seliger Gemeinschaft mit Gott, oder in der qualvollen Hölle des Dämons Vritra, des „erstgeborenen der Drachen" (L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung 100 ff.), und die Ahnung künftiger Erlösung durch Mitra-Agni. Nirgends eine Spur von Vergöttlichung der Naturkräfte und Gegenstände: allesammt sind sie seine Geschöpfe. Somit hält man sich streng innerhalb der ältesten Urkunden, wenn man für jene älteste Periode einen rein religiös-ethischen, von jeder Art Naturvergötterung noch unberührten Monotheismus in Anspruch nimmt, der unbestritten das erste und oberste Glied der ethisch-religiösen Entwicklung der uralten Culturwelt Indiens war — aber nicht blieb. Indra nahm zunächst die Stelle Varuna's ein. Mit den Kämpfen, Spaltungen, Verwicklungen, aus welchen die nationale Sonderexistenz des indischen Volkes und seine Abtrennung vom gemeinsamen Stamme der Arier hervorging, schwächte sich der Sinn für Wahrheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Varuna, der Hüter derselben, wurde abgedankt, und Indra vertrat nun als Gott der kriegerischen Energie, der Kämpfe und der Rache das ethisch umgewandelte, in seiner Reinheit getrübte Bewußtsein der neuen Generation. Er kommt nach und hat nicht mit Varuna geherrscht, neben dem er keinen Platz hatte. Der Grundirrthum, das neben einander existirend zu denken, was religionsgeschichtlich geschieden war und nach einander auftrat, ein Irrthum, von dem auch M. Müller sich nicht ganz frei hielt, machte die alte Religionsgeschichte nicht bloß der Inder zu einem Complex von Widersprüchen. Aus dem Rigveda selbst geht hervor, daß die Verehrung Indra's auf heftigen Widerstand stieß, und daß der reinere alte Glaube nicht ohne Kampf unterlag. Das Bedürfniß starker Gewalten gewann die Oberhand, und deren Gott ward Indra, dem nichts widersteht, der „den Donnerkeil in den Händen trägt", der „Städtebrecher und Völkerbezwinger". Er ist der hellenische Zeus, und erst mit ihm bricht die Periode der Naturgötter an, ein bunter Polytheismus, der nicht weiter zu verfolgen ist. Varuna tritt zurück, mit ihm das Schuldbewußtsein und der Ruf nach innerer Befreiung; Lust und Lärm des reichsten Weltlebens, der Leidenschaften und sinnlichen Gelüste schaffen immer neue Götter. Himmel und Erde, früher Schöpfungen des obersten Gottes, wurden nun als Vater und Mutter der Götter, Dyaus und Prithivâ, angebetet. Rudras und Marutas waren Wind- und Wettergottheiten, Genossen des Indra, wie die Sonnengötter Puschan, Surya, Savitar; Vischnu sinnbildet die erhaltende Triebkraft und Thätigkeit, die Morgenröthe heißt Gott

Uschas, und selbst das früheste Tagesgrauen erhielt in den beiden Açvinas seine göttlichen Repräsentanten; auch das Feuer ward als Agni verehrt, welchem das ursprünglich rein ethisch gefaßte Erlösungswesen Mitra mehr und mehr weicht. Agni ist noch Princip von Licht und Feuer, heißt dann aber in fortgehender Naturalisirung der rothe Stier. Die Auffassung schwankt aber länger; auch ethisch an Mitra's Stelle getreten, wahrt er die Ordnungen Varuna's; ewiger Priester und Opfergott unter den Göttern, ist er ein solcher auch für die Menschen, tilgt deren Sünden und macht sie wieder zu Freunden Gottes, das „unsterbliche Licht unter den Sterblichen, der Unsterbliche mit wachsendem Licht" unter ihnen erscheinend und die Wahrheit bringend. Es ist prophetische Kraft in diesen ältesten Hymnen. Der Glaube an die Existenz des einen absoluten Gottwesens wurde aber nur übertäubt und rang sich in einer weitern Periode durch reflectirende Speculation wieder empor über die polytheistische Naturvergötterung, jedoch, wenigstens für die Masse, nicht in reiner Rückkehr zum persönlichen, absoluten Gott Varuna, und nicht ohne pantheistischen Elementen zu verfallen, die weit später die Speculation der Inder völlig beherrschten.

Die Perser, mit den Indern ursprünglich Ein Volk, ebenfalls schon in sehr früher Zeit verselbständigt, zeigen ähnlichen Ursprung, theilweise auch Fortgang der religiösen Entwicklung, wie die Inder, so daß die Ansicht von einem ursprünglichen Polytheismus und Naturalismus bei ihnen ebenfalls nicht Platz greifen kann. Das Religionsbuch der Perser, der Avesta, reicht mit seinen ächten Theilen in ein sehr hohes Alterthum; schon Aristoteles setzt Zarathustra, den Urheber desselben, 6000 Jahre vor Platons Tod an. Auch bei den Ariern wurde im frühesten Alterthum Ein höchstes, absolutes Wesen verehrt, Ahura-mazda (s. v. a. Herr, ind. Asura, Herr oder Geist groß an Wissen), das allein als unerschaffen und durch sich selbst seiend verehrt wurde. Gegensatz zu ihm war Angra-mainyus (Ahriman), von dem Unerschaffenheit und Ewigkeit nicht ausgesagt wurde. Auch jener ist Herr und Meister der himmlischen Schöpfung, deren höchste Wesen die sechs Amesha-çpentas, die unsterblichen Heiligen sind. Sie entsprechen völlig den indischen Adityas, wie Ahura-mazda selbst die Stelle Varuna's vertritt, und wohnen mit ihrem Schöpfer im höchsten Himmel Garo-nemana, von den Menschen als deren Beschützer angerufen. Eine zweite Klasse himmlischer Wesen sind die Yazatas, Engel neben jenen Erzengeln. Als Gegenbild des Varuna ist Ahura-mazda auch Schöpfer der materiellen Welt, die er nach ihren Theilen, dem sichtbaren Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Thieren, ebenso wie zuletzt den Menschen „durch seinen Verstand und seine Weisheit" hervorgebracht hat; durch letztere wird auch „das Ende der Welt sein". Derselbe reinste und heiligste Gott hat im Anfang der Zeiten sich den Menschen geoffenbart und ihnen durch Zarathustra sein heiliges Gesetz gegeben. In engster Verbindung mit ihm wird Mitra, sein Geschöpf, das aber ebenso verehrungswürdig und preiswürdig wie er selbst ist, angerufen; sie sind „die beiden Großen, Unvergänglichen, Reinen". Mitra erscheint durchaus als das höchste Wesen nach Ahura-mazda, dem er im Himmel opfert; er gleicht einem Logos des noch ungetrübtern Heidenthums, ist das oberste Lichtwesen und metaphysischer Grund aller anderen Lichterscheinungen, hat von dem Höchsten die Herrschaft über die Natur übertragen erhalten, ist ein Hasser der Sünde, ein himmlischer Hoherpriester, Mittler zwischen Gott und Menschen. Sonach erscheint er ursprünglich in religiös-ethischer Bedeutung und ist erst später naturalistisch in den Träger des geschaffenen Lichtes umgedeutet worden. Er wird angerufen, damit er auf Erden erscheine zur Heilung und Heiligung der Menschen, und geht darin mit dem künftigen Erlöser Çaoshianç (Helfer) zusammen, durch den die Todten einst auferstehen. Letzterer scheint eine Art Doppelgänger Mitra's oder dessen irdische Erscheinung und Stellvertretung zu sein. Das nähere Verhältniß zwischen beiden ist nicht aufgeklärt. Kaum minder hoch steht Çraosha (Gehorsam), der Feind der Dämonen, der gewöhnlich der Heilige, auch der Ahurische heißt, beinahe die persönlich-göttliche Subsistenz des Geistes Ahura-mazda's (Fischer a. a. O. S. 130); alle drei in ihrer innigsten Einigung sind vielleicht Reste der Uroffenbarung von der göttlichen Dreifaltigkeit. Auch in anderen Punkten bietet der Avesta überraschende Anklänge, selbst Concordanzen mit der Bibel: ein verlorenes Paradies mit dem Lebensbaum, die verführende Schlange mit dem Sündenfall, Sintflut mit Arche, Lehre vom Glauben und von guten Werken, Opfer und Gebete für Verstorbene, Beicht, Mittelort, Gericht nach dem Tode, Himmel und Hölle, Auferstehung am Ende der Welt. Daß alle genannten Punkte den ältesten Abschnitten des uralten Avesta zugehören, darf einstweilen noch bezweifelt werden; von manchen der wichtigsten aber ist es sicher, daß sie aus dem höchsten Alterthum stammen. Außer allem Zweifel steht, daß die persische Religion und Cultur in ihrer ältesten Periode nur monotheistisch-ethischen Charakter trug, und daß dieselbe ihre überirdische Richtung viel länger festgehalten und gegen polytheistische Trübungen, Umformungen und Vergröberungen weit strengere Reactionen durchgeführt hat, als das Inderthum, welches der Versuchung zu phantastischen Religionsbildungen schon in Folge der es umgebenden üppig wuchernden Natur und des heißen Klimas geringern Widerstand entgegensetzte.

Die übrigen arischen Völker, Hellenen, Scythen, Thraker, Römer, Kelten, Germanen, Slaven, kommen mit ihren religiösen Ideen hier weniger mehr in Betracht, da ihre ältesten Religionsbildungen weniger, zum Theil gar nicht mehr erkennbar sind, und da vor Allem bei ihnen keine solche

unschätzbaren Documente über die ältesten Religionsvorstellungen vorhanden sind, wie bei den Indo-Persern. Aber auch aus ihren allerdings stark ausgebildeten polytheistischen Mythologien sind Rückschlüsse, zum Theil mit Hilfe von Wortverwandtschaften mit den alten indischen Götternamen, auf ein Vorherrschen monotheistischer Vorstellungen bei ihren ältesten Vorfahren zu machen. Jedenfalls kommen für sie entgegengesetzte Theorien angesichts der merkwürdigen Aufklärungen aus dem indopersischen Alterthum gar nicht mehr in ernstlichen Betracht. Für die chinesische Religion ist ein uralter Himmelsdienst ohne polytheistische Bestandtheile durch die neuen, bewährtesten Forschungen von V. v. Strauß, Harlez, Happel u. A. nachgewiesen. Der canonische Schuking von Confutse, wenn er es auch zumeist auf irdische Ordnungen und Verhältnisse abhebt, anerkennt den Monotheismus, göttliche Vorsehung, Unsterblichkeit, eine Geisterwelt unter Gott, Culteinrichtungen; die Schiking genannte Sammlung alter Dichtungen, deren älteste aus dem Ende des 12. Jahrhunderts v. Chr., nach Anderen aus noch früherer Zeit stammen, ebenfalls ein canonisches Buch, weiß die tugendhaften Fürsten im Himmel, strahlend immer zur Seite des „höchsten Herrn". Confutse, ein halbes Jahrtausend v. Chr., verstand den persönlichen Gott unter dem Himmel, den erst die Taoisten mit Göttern bevölkerten, wie auch erst die Schule von Laotse von Tausenden vergangener Jahrhunderte dichtete. Solchen Fabeln widerstrebte das nüchterne Chinesenthum viel energischer als manche Naturforscher der neuesten Zeit. Es ist bemerkenswerth, daß China dem strengern Polytheismus immer widerstanden hat; um so weniger wird derselbe in seiner Wiege gelegen haben.

Bei den semitischen Altarabern und den Phöniciern ist ein ursprünglicher Monotheismus in einer Licht- und Himmelsgottheit, dann etwas mehr versinnlicht in einer Sonnengottheit nicht minder nachzuweisen, als eine spätere starke Verirrung in Naturculte bis zu greulicher Entartung. Auf entschieden günstigen Boden stellt die Forschung die älteste babylonische und ägyptische Religion. Im babylonischen Südeuphratland sind in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr., für einzelne Fälle wohl noch früher, Originale von Schriften gemacht worden, von denen es assyrische Abschriften meist aus dem 7. Jahrhundert gibt. In diesen Keilinschriften begegnet uns zwar ein System von zwölf großen Gottheiten, mit Assur, dem (jüngern) assyrischen Nationalgott, an ihrer Spitze. Doch ist dieß ein künstlich gemachtes, späteres System, welches erst möglich wurde, nachdem die ursprünglich kleineren zahlreichen babylonischen Herrschaften Einer großen Monarchie unterworfen waren und an sie ihre einzelnen Gottheiten abgegeben hatten. Jeder Gott hatte seine besondere Stadt mit Bezirk gehabt, wo er ausschließlich verehrt wurde. So beherrschte die alten Babylonier der monotheistische Gedanke, um so gewisser, weil auch später aus der nach politischen Rücksichten vor sich gegangenen polytheistischen Gestaltung des Religionswesens die Dreizahl der göttlichen Wesen Anu, Bel und Hea auf's entschiedenste hervortrat, also gleichsam ihre frühere ausschließlich monarchische Stellung als Dreieinheit fortzubehaupten suchte. Anu, der Himmelsgott und Vater der Götter, ward ursprünglich in Erech, Bel (Ilu) in Nipur, Hea in Eridu verehrt. Wenn später Bel den höchsten Rang erhielt, „dessen Macht Keiner gleichkommt, Herr der Welt, der Menschheit und der Geister", so scheint dieß auf weiterer Erneuerung urzeitlichen Glaubens zu beruhen, Bel-Ilu scheint überhaupt ursprünglich allein verehrt worden zu sein; ihm soll man „jeden Tag sich nahen, Opfer in Ehrfurcht bringen und sich heiligen in der Furcht Gottes". Ein Reich ursprünglich heiliger Engel, Boten der Gottheit, welche sich zum Theil empörten („vom Himmel schossen sie herab gleich dem Blitzstrahl, Geister des Todes"), die Schöpfung mit den chaotischen Wassern, welche „am Anbeginn geordnet wurden", die Erschaffung der Himmelskörper, der Thiere, zuerst „starker Ungeheuer", der Menschen als eines Paares von „schönem Fleisch und lauterer Gestalt", alles das gehört dem Urglauben der Babylonier an und erscheint, einzelne polytheistische Elemente aus späterer Epoche abgerechnet, als überraschende Parallele der betreffenden Berichte in der Genesis. Meist ist aber hierbei von Einem einzigen Gott die Rede. Der weitere Bericht vom ursprünglich reinen und heiligen Zustand der Menschen „in Gemeinschaft der Götter", die Verführung durch den Drachen Tiamat, auch wieder die Schlange genannt, deren Ueberwindung und Verschluß in dunklem Kerker durch Merodach, die Verfluchung der Gefallenen und des Verführers, der Baum der Erkenntniß und des Lebens, der Sintflutbericht, der in allem Wesentlichen sich mit dem biblischen deckt, der Thurmbau zu Babel und die Zerstreuung der Völker (worüber bis jetzt allerdings nur Spärliches in den Urkunden aufgefunden ist), der Glaube an Unsterblichkeit, Himmel, Hölle und Auferstehung — dieser ganze reiche Complex von urzeitlichen Lehren, Thatsachen und Hoffnungen bezeugt entschieden für Babylonien ursprünglichen Monotheismus neben allmälig eingetretener polytheistischer Vergröberung, wobei, übrigens ohne starke Beschädigung des Sachlichen, insbesondere die göttlichen Namen wechseln — Bel, Anu, Merodach, Assur. Die auffallende Zusammenstimmung mit den bezüglichen biblischen Lehren und Berichten verweist auch deren Ursprung in's tiefe Euphratland, in die Heimat Abrahams, als den Hauptboden der Gottesthaten an der urgeschichtlichen Menschheit.

Die Aegypter, vielleicht das älteste Culturvolk der Welt und von hochbedeutendem Einfluß auf die hellenische Frühcultur, können noch als Hauptrepräsentanten der chamitischen Völkerwelt für die ursprünglichen religiösen Vorstellungen der-

selben Zeugniß geben. Auch hier erweisen sich, um den Ring der Beweisführung zu schließen, die religiösen Ideen und Bräuche aus dem Nillande, welche erst sehr spät den Griechen und Römern überliefert wurden, als die am meisten entstellten und am tiefsten herabgekommenen. Dem Mangel an historischer Methode, welche auf diesem Gebiete allein Licht bringt, ist freilich hier auch erst seit nicht vielen Decennien durch den endlich gefundenen Schlüssel zu den Hieroglyphen abgeholfen worden, aber das Licht strömt jetzt schon über die Urzeit der ägyptischen Religion reichlich herein. Wie im Euphratland wurden auch hier sehr frühe die Kleinherrschaften mit ihren localen Culten und deren einzelnen Gottheiten centralisirt, und letztere wurden mit einander verschmolzen, so daß die Grundvoraussetzung des Polytheismus auch hier geschaffen war. Politisch ward das Land geeinigt, religiös aber wurde zur Stärkung der politischen Einigung der monotheistische Cult der einzelnen Gebiete und Locale allmälig zerschlagen. Daß ein solcher ursprünglich war, zeigt das sehr alte, canonisch maßgebende Schriftthum im sogen. Turiner Todtenbuch, einer Sammlung heiliger Schriften, Gebete, Hymnen, welche in erster Anlage in die ältesten Zeiten, tief in's 3. Jahrtausend v. Chr. zurückreicht. Hier steht wörtlich: „Es ist ein Hochheiliger, ein Schöpfer der Fülle des Erdkreises. Er sieht wie ihr seht, hört wie ihr höret, steht wie ihr stehet. Laß mich preisen den Baumeister, der die Fülle der Welten gemacht, der alle Dinge auf Erden und jenseits der Welt zu ihrer Zeit werden ließ, der sie für mich zusammengefügt hat." Es ist Osiris gemeint, aber nicht als Sonne, sondern als ihr und alles Andern rein geistiger Schöpfer. Als „Hochheiliger" ist er der Urheber der Culte beider Aegypten, der „Hohepriester", der das Opfer vollzieht, der oberste Gesetzgeber für die Menschen, dem demüthig tiefste Verehrung gebührt. Folglich ist in den verschiedensten Wendungen durch das ganze Land Aegypten hindurch ein rein ethischer Monotheismus bezeugt. Noch keine durchschlagend substantielle Trübung scheint — bis zur Zeit Mosis um die Wende des 16. zum 15. Jahrhundert — vorgegangen, aber das Polytheistische liegt bereits im Kampf mit dem Alten: Amun ist nunmehr der einzige Gott; alles Andere, auch die Götter, sind erst durch ihn geworden; „sie wollen sich verherrlichen durch seine Herrlichkeit wie durch seine Göttlichkeit", sagt ein Lied aus dieser Zeit. Doch sind es der Elementargötter schon acht. Amun ist der Absolute über ihnen, und die Sonne ist zwar nicht er selbst, aber doch sein Gewand, weßhalb er Amun-Ra heißt. Es ist ein Anfang der Trübung gemacht. Der Eine Schöpfergott ist auch dem spätern stärker sabäisch und naturalistisch gefärbten Bewußtsein der Aegypter nie ganz entschwunden, und jedenfalls ein Hauptpunkt in der früh gesproßten Geheimlehre der Priester geblieben, aus welcher die ältesten griechischen Philosophen sich belehrten. Auch in Aegypten findet sich wie bei den arischen Völkern sehr frühe eine Dreiheit göttlicher Personen in Amun-Ra, Ptah und Kneph als schöpferisch-weltbildnerisch. Die trinitarische Gottesidee wird noch weit später von Jamblichus als priesterliche Geheimlehre vorgetragen. Ein weiterer Fortschritt in absteigender Linie ist durch Apotheose von großen Männern und Heroen aus der Vorzeit bezeichnet, welche in die alten Götternamen gekleidet wurden. Wohl schon zur nämlichen Zeit, da dieß geschah, trat Aegypten auch in den Gestirndienst ein, identificirte zunächst Amun, den hochheiligen Schöpfer, mit seinem Geschöpf, der Sonne selbst, und vergöttlichte bald die Planeten und die Bilder des Thierkreises. Noch tiefer und entgeistigter stellte sich das religiöse Bewußtsein, da es den ursprünglich als absolutes Geistwesen anerkannten Osiris, nachdem er euhemeristisch zu einem der Urkönige, noch später zur Sonne gemacht worden, nunmehr in physikalischem Naturalismus als Nilgott verehrte und sich Isis-Neith als Erdmutter, befruchtet von ihrem göttlichen Gemahl, dachte. Die späteste, tiefste Entartung endlich weist der Thierdienst auf, der zunächst weder utilitarisch noch astronomisch vom Thierkreise aus, wie die Alten es gethan, zu erklären sein wird, obwohl von den einmal mit ihren Thierzeichen vergöttlichten Gestirnen der Anlaß dazu gekommen ist. Glaubte man anfangs noch die Gottheit im Thiere wirksam, heilend und schädigend, so machte man bald doch das Thier selbst zum angebeteten Gott. Das war der Endverlauf des ursprünglich geistig-ethischen Monotheismus im Heidenthum. Vor dieser geistentleerten Tiefe ward der Chamitenstaat Aegypten noch weniger als die Indo-Perser und Assyro-Babylonier zurückgehalten, obschon auch das dortige sehr alte Schriftthum verblaßte geistige Copien der ältesten biblischen Lehren und Thatsachen bietet, des Engel- und Dämonenreichs, des gottebenbildlichen Menschen, der göttlichen Einsetzung des 7. Wochentags und des Opfers, der Sintflut, der Messiashoffnung, der Unsterblichkeit, der Auferstehung und des Gerichtes.

Es hat sich klar herausgestellt, daß man, fußend auf den entzifferten ältesten Urkunden der Menschheit, einen ursprünglichen Monotheismus für dieselbe anzunehmen hat. Dieser weist auf eine noch frühere, unbedingt reine Anschauung zurück, d. h. auf eine solche, wie sie der Menschheit nicht als selbsterrungenes, höchstes Geistesgut zugekommen, sondern gleichsam in die Wiege gelegt worden sein muß. Dieß kann von niemandem geschehen sein als von dem Einen Gott selbst, der die Wahrheit doch allein geben konnte, wollte und in Anbetracht seiner Weisheit und Güte auch mußte. Eine Uroffenbarung steht am Anfang und über der Urgeschichte. Das ist durch jene heidnischen Urkunden neben und außer der Bibel, welche dieses Buch wie eine festgeschlungene goldene Kette von Beweisen und Bestätigungen umgeben, für jeden vorurtheilsfreien Geist felsenfest erhärtet. Einem ursprünglichen Polytheis-

mus, der so häufig für den Anfang aller menschlichen Fortschritte vorhalten sollte, widersteht geradezu eine Wolke von Zeugnissen als etwas durchaus Unerklärlichem, Unhistorischem, Unwahrem. Auch die Ansicht von sogen. Entlehnungen uralter Lehren aus der Bibel oder umgekehrt kann angesichts der großen und zahlreichen Verschiedenheiten der Darstellungen und der durchaus unabhängigen Entwicklungen jener ältesten Völker keinen Bestand behaupten. Der Polytheismus als fortschreitende Degeneration, Vergröberung und Hauptfactor der Entsittlichung ist ebenso bestimmt constatirt als Abfall vom ursprünglichen Gottes- und Glaubensbewußtsein. Eine weitere unschätzbare Wahrheit wird durch das genannte Schriftthum der ältesten Menschheit, vorab durch das ägyptische, gelehrt: nicht ein einzelner Factor ist nämlich die Ursache der polytheistischen Gestaltungen für sich allein, sondern seit die Menschheit ihre eigenen Wege ging, tasteten die Völker geistig an den verschiedensten Objecten herum, am Himmel, auf und unter der Erde, an sich selbst und an der Thierwelt, ja auch am dämonischen Reich, je nach ihren Anlagen und Ausstattungen, sowie physischen Qualificationen ihrer Wohnsitze, ob sie nicht irgendwo den Gott wiederfänden, von dem sie sich abgekehrt hatten, und von dem sie deßhalb verlassen waren. Für die Schilderung der sittlichen Folgen des Heidenthums geben ebenfalls jene Urkunden jetzt den richtigen Maßstab, nicht als ob die in den heiligen Schriften vorhandene strenge Verurtheilung jeglicher Abgötterei aller Zeiten, Arten und Stufen zu weit getrieben sei, sondern weil die Bibel nur principiell sich über den Ursprung und die letzten Ausläufer des Heidenthums ausspricht (Matth. 18, 17. Röm. 1, 24 ff.; 2, 22. Gal. 2, 15. Offenb. 17, 4 f.; 18, 22 u. a.). Die profane Wissenschaft der Religionsgeschichte darf aber auch die Abstufungen derselben in's Auge fassen und den durch Jahrhunderte, selbst Jahrtausende fortgesetzten Kampf der Völkerwelt in ihren besseren Anlagen mit den immer mehr obsiegenden schlimmeren Potenzen bis zum hoffnungslosen geistig-sittlichen Unterliegen, da sie in allen guten Kräften sich ausgelebt hatte, berücksichtigen.

Literatur: Strodl, Die Entstehung der Völker, Schaffh. 1868; Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861; ders., Assyrien u. Babylonien, 3. Aufl., Freiburg 1886; K. Werner, Die Religionen und Culte des vorchristl. Heidenthums, Schaffhausen 1871; Lor. Fischer, Heidenthum und Offenbarung, Mainz 1878; M. Müller, Ueber Ursprung und Entwicklung der Religion, Straßb. 1880; J. Lippert, Der Seelencult, Berlin 1881; V. v. Strauß, Einleit. zum Schiking, 1880; J. Happel, Die altchines. Reichsreligion, Leipzig 1882; Smith-Delitzsch, Chald. Genesis, 1876; Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit, 1879; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensb. 1857; Arbeiten in der Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch. von Roth u. A. [v. Himpel.]

Goffine, Leonhard, bekannter Erbauungsschriftsteller, wurde am 6. December 1648 zu Köln geboren und trat am 16. Juli 1669 in die Prämonstratenser-Abtei Steinfeld in der Eifel. Er bekleidete hier eine Zeit lang das Amt eines Novizenmeisters und war dann an verschiedenen Orten in der Seelsorge thätig. Von 1685 bis 1691 wirkte er als Vicecuratus in der dem Prämonstratenserkloster Varlar incorporirten St.-Lamberti-Pfarrei zu Coesfeld im Bisthum Münster. Als solcher veröffentlichte er seine bereits 1687 vollendete, aber erst 1690 in Mainz gedruckte, seit nun fast zwei Jahrhunderten so vielen Segen verbreitende Handpostille. Von 1691 bis 1694 war er Pfarrer der dem Kloster Steinfeld incorporirten Pfarrei Wehr bei Maria-Laach im Erzbisthum Trier. Er residirte jedoch nur vorübergehend in Wehr, da der Erzbischof von Trier ihm bereits um das Jahr 1692 die Pastoration der verlassenen Katholiken in der pfälzischen Pfarrei Rheinböllen auf dem Hunsrücken übertrug. Nachdem er mehrere Jahre hier und wahrscheinlich auch noch an anderen pfälzischen Orten gewirkt, wurde er durch ihm feindliche Einflüsse am Hofe des Kurfürsten von der Pfalz genöthigt, seine Pastoration in der Pfalz aufzugeben und nach dem Kloster Steinfeld zurückzukehren. Nicht lange aber blieb er in Steinfeld; denn bald, um das Jahr 1698, berief ihn der Erzbischof von Trier als Pfarrer nach Oberstein an der Nahe. In dem überwiegend lutherischen Flecken war erst zur Zeit der französischen Invasionen unter Ludwig XIV. wieder eine katholische Kirche erbaut und eine katholische Pfarrei errichtet worden, und Goffine bezog hier ein Jahrgehalt von dem Könige von Frankreich, wie es auch viele andere Geistliche in solchen katholischen Pfarreien erhielten, welche zu jener Zeit unter französischem Schutze und mit französischen Subsidien in deutschen protestantischen Territorien neu errichtet worden waren. Mit großem Eifer nahm Goffine sich der ihm anvertrauten Gemeinde an. Er ward von unduldsamen Lutheranern öfter heftig angegriffen und mit bitteren Kränkungen überhäuft, war aber im großen Ganzen, wie von der katholischen, so auch von der lutherischen Bevölkerung seines Pfarrortes und der Umgegend wegen seiner geistigen Tüchtigkeit und seines tugendhaften Wandels geachtet und geehrt. Als ehrwürdiger Greis von 71 Jahren starb er, nachdem er noch wenige Wochen vorher im Kloster Steinfeld geistliche Exercitien gehalten, am 11. August 1719 zu Oberstein. Hartzheim nennt ihn „pastor apostolicus" und „indefessus animarum zelotes" und rühmt an ihm „vitae morumque candor, dicendi fervor, scribendi facundia". — Das Hauptwerk Goffine's ist die unter dem Namen „Neuvermehrte Handpostille", „Christkatholisches Unterrichtsbuch", „Gebet- und Erbauungsbuch für katholische Christen", „Katholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch" und ähnlichen Titeln in vielen Auflagen und Bearbeitungen bis in die jüngste

Zeit herab immer von Neuem wieder gedruckte „Hand-Postill oder Christ-Catholische Unterrichtungen von allen Sonn- und Feyr-Tagen des gantzen Jahrs" (Mainz 1690; Köln 1692 u. ö.; Coesfeld 1712; Münster 1716 u. ö.; München 1716 u. ö.; Wien 1746 u. ö.). Bearbeitet wurde die Handpostille Goffine's von J. Bauer (Würzburg 1780 u. ö.; Augsburg 1784 u. ö.), J. A. Fuetscher (Bregenz 1793), J. M. Gehrig (verbesserte Auflagen einer 1808 in Bamberg erschienenen Umarbeitung, Bamberg 1823, Frankfurt 1828), F. W. Darup („Neue ganz umgearbeitete Handpostill", Münster 1825. 1828), J. A. Diez (1. bis 17. Aufl., Würzburg 1832 bis 1870), J. Annegarn („nach der Auflage von 1780", Münster 1841), F. X. Steck (1. bis 8. Aufl., Tübingen 1842—1860; 9. illustr. Aufl., Ulm 1871), P. Theodosius Florentini (1. bis 29. Aufl., Einsiedeln 1843—1872; illustrirte und nicht illustrirte Ausgaben; neue illustrirte Lieferungsausgabe 1874), A. v. Hoxar (3. „nach dem Münsterischen und Römischen Missale eingerichtete" Auflage der Darup'schen Bearbeitung, Münster 1836 u. ö., 8. Aufl. 1863), G. Ott (illustrirte Ausgabe, 2. bis 46. Aufl., Regensburg 1847—1883; 1. Aufl. „von einem katholischen Priester", Deggendorf 1845), L. Donin (Wien 1851, 1860; 3. ganz umgearb. Aufl., Regensburg 1871), Chr. Kleyboldt (1. bis 5. Aufl., Mainz 1857—1875), M. Jocham (München 1858), J. F. v. Allioli (durchaus verbesserte und vermehrte Auflagen der oben erwähnten, in vielen Auflagen erschienenen und wiederholt neu bearbeiteten Augsburger Ausgabe von 1784, Augsburg 1860 u. ö., auch 1877), F. J. Holzwarth (5. verbesserte und vermehrte Auflage einer in 1. Aufl. 1846 in Aachen erschienenen Ausgabe, Aachen 1873), J. E. Zollner (illustrirte Ausgabe, Regensburg 1879), J. F. Battaglia (Bearbeitung der Wiener Ausgabe von 1746, Ingenbohl 1879; 2. Aufl. 1886), M. J. Scheeben (6. umgearbeitete und mit den Festen der rheinländischen Heiligen vermehrte Auflage der in 5. Aufl. von Holzwarth besorgten Ausgabe, Aachen 1882). Außer den erwähnten Ausgaben sind noch zu nennen eine von 1784 bis 1883 in 23 Auflagen erschienene Münsterische, eine Heidelberger von 1812, eine Altdorfer von 1827, eine Blaubeurener von 1843, eine von 1843—1857 in 10 Auflagen erschienene Reutlinger, eine von 1847—1852 in mehreren Auflagen erschienene Würzburger und eine Amberger von 1875. Eine wieder möglichst an die ursprünglichen Ausgaben sich anschließende, sehr schöne und verhältnißmäßig sehr wohlfeile Ausgabe veranstaltete Herder in Freiburg (illustrirte Volksausgabe 1. bis 4. und 6. bis 10. Auflage 1875—1886; die 5. Aufl. erschien als illustrirte Prachtausgabe 1882). Gegenwärtig erscheint im Anschluß an die oben erwähnte Bearbeitung des P. Theodosius Florentini eine von Dr. F. Fiala, Bischof von Basel, bevorwortete reich illustrirte Prachtausgabe bei Gebrüder Benziger in Einsiedeln. Goffine's Handpostille wurde auch in eine Reihe fremder Sprachen übersetzt; so in die böhmische (von Joh. Taborsky um die Mitte des 18. Jahrhunderts, Königgrätz o. J.; Joh. Chmel, Prag 1786; Jos. Zimmermann, Prag 1843; Joh. Desolda, Prag 1875 f.; die letztere Ausgabe wurde auf Kosten der „Hähredität des hl. Johann von Nepomuk", eines Vereins zur Herausgabe guter katholischer Volksbücher, in 20 000 Exemplaren gedruckt), polnische (Posen 1846 f.; 2. Aufl. 1860), slovenische (Klagenfurt 1858), ungarische (Budapest 1852), schwedische (besorgt von dem apostolischen Vicar J. L. Studach, Stockholm 1841), dänische (von dem Convertiten Karl Höffding Muus, nur die erste Hälfte der Postille, Stockholm 1851), holländische (Roermond 1865 ff.), vlämische (Brüssel 1866), englische (von Th. Noethen, New-York o. J.), italienische (Brixen 1863), französische (Besançon 1850; Tournai 1860 u. ö., 3. Aufl. 1864; Nouvelle édition unter dem Titel Le Trésor du pieux fidèle bei Lethielleux in Paris mit einer längern, sehr empfehlenden Approbation des Bischofs Pie von Poitiers aus dem Jahre 1876; ebd. auch eine kleinere Ausgabe für Schulen und Pensionate). — Außer seiner Handpostille schrieb Goffine noch: Auslegung der Regel des hl. Augustinus, Köln 1692; Trostbuch in Trübsalen, Köln 1695; Cibus animae seu preces in usum Dominicarum ac Festorum per annum (auch deutsch, Augsburg 1814); Seelenlicht, d. i. Sonn- und Feiertagspredigten, 2 Bde., Nürnberg 1705; Der Katechismus des P. Petrus Canisius erklärt, Köln 1712; Die Lehre Christi, Köln 1715; Kleiner Katechismus für die Jugend, Köln 1717; Der Wächter des göttlichen Worts, Köln 1718; Praxes sacrae seu modus explicandi caeremonias per annum. — Quellen: Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis, Coloniae 1747, 222; Bärsch, Das Prämonstratenser Mönchskloster Steinfeld, Schleiden 1857, 23 f. 90; J. J. Moser, Bericht von der Clausula Articuli IV. Pacis Ryswicensis, Frankfurt 1732, in den beigefügten Tabellen unter Nr. 170 auf S. 46. 49. 54; Thesaurus librorum rei catholicae, Würzburg 1848—1850, I, 316 f.; Heinsius, Allgemeines Bücherlexikon, Leipzig 1793 bis 1884; Mittheilungen aus den Pfarrbüchern der St.-Lamberti-Pfarrei in Coesfeld und von Domdecan Dr. de Lorenzi in Trier, sowie sonstige private Mittheilungen. [Hundhausen.]

Gog, s. Magog.

Goldast, Melchior, genannt von Heiminsfeld, Polyhistor, wurde 1578 in Espen bei Bischofszell im Thurgau von armen Eltern geboren. Ungeachtet der mangelhaften Vorbildung erwarb er sich auf den Hochschulen zu Ingolstadt und Altorf reiche Kenntnisse in allen vier Facultäten. Seit 1606 nahm er seinen Wohnsitz in Frankfurt, wo er für seine literarischen Arbeiten den günstigsten Boden fand. Doch sah er sich oft von solcher Noth bedrängt, daß er kaum Brod zu essen hatte. Der Graf Holnstein-

Schaumburg ernannte ihn 1615 zum Geheimrath, und der Landgraf von Hessen gab ihm ein Jahrgeld unter der Bedingung, daß er die hessische Geschichte schreibe. Wegen der Kriegsunruhen flüchtete er 1624 seinen einzigen Schatz, eine große Bibliothek, nach Bremen. Als er endlich vom Landgrafen von Hessen eine sichere Anstellung in Gießen erlangt hatte, starb er bald darauf, am 11. August 1635. Die Stadt Bremen erwarb von den Erben die Bibliothek. Die werthvollsten Codices wurden später von den Schweden weggenommen; ein Theil befindet sich in Stockholm, ein anderer kam durch die Königin Christine in die vaticanische Bibliothek. — Die ungewöhnlich große literarische Thätigkeit, welche Goldast entfaltete, erstreckte sich auf Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medicin, Geschichte und classische Philologie. Das große Verzeichniß der von Goldast verfaßten Werke, welches Gräße (Trésor de livres rares et précieux III, 107 ss.) gibt, enthält nur einen Theil dessen, was derselbe in verhältnißmäßig wenig Jahren geliefert hat. Hier sind besonders zu nennen seine Anmerkungen zu Tertullian, Aufsätze über die heilige Eucharistie (Frankf. 1620), ein Manuale biblicum sive Enchiridion S. Scripturae, ib. 1610; dann die Sammelwerke: Suevicarum rerum scriptores aliquot veteres, Francof. 1605, Ulmae 1727; Alamannicarum rerum scriptores, 3 voll., Francof. 1606. 1661. 1730; Monarchia S. R. Imperii s. de jurisdictione imperiali regia et pontificiali, 3 voll., Hanov. 1611. 1668; Constitutionum imperialium collectio, 4 voll., Francof. 1615. 1673. 1713; Imperatorum, Regum, Principum electorum S. R. I. statuta, 2 voll., ib. 1607 etc. (Vgl. Senckenberg, Vita M. Goldasti in der Vorrede der Scriptores rerum Alamann., Francof. 1730; Gonzenbach in der Allg. deutschen Biographie IX, 327 ff.) [Streber.]

Goldene Zahl, s. Zeitrechnung.

Goldhagen, Hermann, S. J., katholischer Apologet, wurde 1718 in Mainz geboren, wirkte als Lehrer und Schriftsteller am Jesuitengymnasium und an der Universität seiner Vaterstadt, zog nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu nach München, wurde dort kurfürstlicher Geistlicher Rath und starb am 22. April 1794. Seine ersten Schriften waren zahlreiche Lehrbücher für den Gymnasialunterricht; 1753 erschien zu Mainz Ἡ καινὴ διαθήκη, deren Varianten den Nachweis für die Authentie der Vulgata liefern sollten. Beigegeben wurde als Hilfsmittel der Exegese ein Lexidion graeco-latinum. Daran reihten sich eine Introductio in S. Scripturam V. et N. Test., Mog. 1765—1768; Vindiciae harmonico-criticae et exegeticae in S. Scr. V. et N. Test., ib. 1775 etc. Gegen die falsche Aufklärung seiner Zeit wandten sich viele religionswissenschaftliche und apologetische Schriften (Verzeichniß bei Meusel, Lexikon der deutschen Schriftsteller IV, 278 ff.), besonders aber seit 1776 das von ihm begründete Religionsjournal, Auszüge aus alten und neuen Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion. Er redigirte dasselbe bis zu seinem Tode; später erschien (1797—1804) eine Fortsetzung desselben als Journal der Religion, Wahrheit und Literatur. (Vgl. de Backer s. v.) [Streber.]

Golgotha, s. Calvarienberg.

Goliath (גָּלְיָת, Γολιάθ) hieß der bekannte Riese aus der philistäischen Stadt Gath, welchen David noch als Hirtenknabe im Zweikampf erlegte. Als nämlich zur Zeit Sauls die Philister zwischen Socho und Azeca den Israeliten, die sich im Terebinthenthale gelagert hatten, gegenüber standen, trat Goliath täglich aus dem philistäischen Lager hervor und forderte unter Spott und Hohn die Israeliten zum Zweikampf heraus. Niemand jedoch wagte es, der Herausforderung zu folgen; denn Goliath war 6 Ellen und eine Spanne hoch, sein eherner Schuppenpanzer war 5000 Schekel schwer, der Schaft seines Speeres glich einem Weberbaum, und die eiserne Spitze desselben wog 600 Schekel (1 Sam. 17, 4—7). Da wurde David, der sich damals bei seinem Vater in Bethlehem aufhielt, in's israelitische Lager gesendet, um seinen Brüdern, die sich in demselben befanden, Nahrungsmittel zu bringen. Hier vernahm er die lästernde Herausforderung des Riesen und entschloß sich sogleich, den Zweikampf mit demselben zu wagen. Der König wollte dieß anfangs nicht gestatten und ließ es erst geschehen, als David ihm vorstellte, wie er bereits einen Löwen und einen Bären erlegt habe. Ohne Waffenrüstung, mit Hirtenstab, Hirtentasche und Schleuder ging jetzt David dem Riesen entgegen und schleuderte einen Stein gegen ihn, der in seine Stirne eindrang. So stürzte Goliath auf sein Angesicht zur Erde, und David hieb ihm mit seinem eigenen Schwerte den Kopf ab. Die Philister ergriffen alsbald die Flucht, die Israeliten waren Sieger, verfolgten die Feinde, plünderten ihr Lager und verherrlichten dann Davids Heldenthat in Gesängen. Saul aber faßte gegen David bösen Argwohn, der bald in Haß und förmliche Feindschaft überging und jenes langwierige Flüchtlingsleben Davids zur Folge hatte, während dessen er in seinem Vaterlande überall sein Leben von Saul bedroht sah (1 Sam. 17, 1 bis 18, 12). — Sonderbarer Weise glaubten protestantische Forscher behaupten zu dürfen, die Körpergröße Goliaths und die Schwere seiner Rüstung sei in's Wunderbare übertrieben, wie dieß bei Volkssagen zu geschehen pflege. Hierbei leistet die Septuaginta Vorschub, indem sie 1 Sam. 17, 4 τεσσάρων πήχεων statt des zu erwartenden ἕξ π. hat. Allein mit Recht bemerkt Thenius (Die Bücher Samuels, 2. Aufl., 75), daß die Reducirung der 6 Ellen auf 4 bei den LXX gar leicht auf einer „Verwechselung des Zahlzeichens ו mit ד beruhen könne, da die riesenhafte Statur Goliaths (2,984 m) an Länge von dem Skelette des angeblichen Orestes (Herod. 1, 68) um 23 cm, von den Skeletten des Posio und der

Secundilla (Plin. H. N. 7, 16) um 3 cm übertroffen werde, und nur um 5 cm ein in Nähe der Himalayaberge aufgefundenes Skelett übertreffe" (s. Ausland 1839, Nr. 19, 76). Auch wird ja schon im Pentateuch das Bettgestell des Königs Og von Basan zu 9 Ellen Länge angegeben (Deut. 3, 11), und Schliemann hat zu Mykenä Skelette ausgegraben, welche ganz entsprechende Maße zeigen (Schliemann, Mykenä, Leipzig 1878, 339). Ist aber die angegebene Körpergröße Goliaths nicht unglaublich, dann auch dasjenige nicht, was über die Schwere seiner Waffenrüstung (Panzer 81,850 kg, Speerspitze 9,822 kg) gesagt wird. — Wenn es 2 Sam. 21, 19 heißt: Elchanan habe den Goliath erlegt, so liegt hier ein Schreibfehler vor, den schon die Parallelstelle in den Paralipomena corrigirt; es sollte לַחְמִי אֲחִי גָּלְיָת „Lachmi, den Bruder Goliaths", dastehen (1 Par. 20, 5). [Welte.]

Golius, Jacob, Professor der orientalischen Sprachen und der Mathematik zu Leyden, wurde 1596 im Haag aus einer angesehenen Familie geboren. Er studirte in Leyden Philosophie, Theologie, Medicin und Mathematik und zog sich in seinem zwanzigsten Lebensjahre auf ein Landhaus seines Vaters zurück, um ungestört für die Wissenschaften leben zu können. Zu große Anstrengungen führten eine schwere Krankheit herbei, und als er genesen war, benutzte er die Gelegenheit, im Gefolge der Herzogin von Tremouille Frankreich zu besuchen. In La Rochelle ertheilte er Unterricht in der griechischen Sprache, bis die Religionskriege ihn von dort vertrieben. Im J. 1622 kam er an der Seite des niederländischen Gesandten nach Marokko; dort erwarb er sich eingehende Kenntniß der arabischen Sprache und machte sich mit den Wissenschaften und Sitten der Araber vertraut. Bei dieser Gelegenheit wußte er sich auch mehrere den Europäern bis dahin unbekannte Werke zu verschaffen, darunter namentlich sehr wichtige Annalen des alten Königreichs von Fez und Marokko. Als sein Lehrer Erpenius 1624 gestorben war, erhielt Golius in Leyden den Lehrstuhl der arabischen Sprache und Literatur. Im folgenden Jahre bewilligten ihm die holländischen Staaten die Mittel zu einer Reise in den Orient. Anderthalb Jahre brachte er in Aleppo zu, bereiste dann einige Gegenden von Arabien und Mesopotamien und begab sich über Kleinasien nach Constantinopel. Ueberall wußte er durch seine Kenntnisse und sein kluges Betragen für sich einzunehmen, so daß selbst die Türken ihm gestatteten, ihre wichtigsten Bibliotheken zu durchsuchen und zu benutzen. Während er noch auf dieser Reise begriffen war, starb zu Leyden Willibrord Snellius, Professor der Mathematik, und Golius wurde zu seinem Nachfolger ernannt, so daß er nach seiner Zurückkunft (im J. 1629) zwei Lehrstellen zu versehen hatte. Nahezu vierzig Jahre lang stand er diesen beiden auf's Rühmlichste vor, und obgleich die dadurch verursachten Geschäfte alle Kräfte eines Mannes in Anspruch nehmen konnten, so fand er doch noch Zeit zur Herausgabe wichtiger literarischer Werke. Zu diesen gehören namentlich: 1. Proverbia quaedam Alis imperatoris muslemici, et carmen Tograï poetae doctissimi, necnon dissertatio quaedam Aben-Synae, Lugd. Bat. 1629. Golius gab dieses Buch bloß arabisch und anonym heraus; später erschien es mit einer noch von ihm herrührenden lateinischen Uebersetzung zu Utrecht 1707 und endlich in einer neuen durch van der Slooz besorgten Auflage zu Franeker 1769. 2. Ahmedis Arabsiadae vitae et rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia, Lugd. Bat. 1636. Auch diese Geschichte erschien bloß arabisch und ziemlich uncorrect, und die mit Anmerkungen begleitete lateinische Uebersetzung, welche Golius in einem zweiten Bande nachzuliefern versprach, ist nie erschienen; jedoch versichert Gronovius, daß sie beinahe druckfertig gewesen sei, als der Verfasser vom Tode ereilt wurde. 3. Lexicon arabico-latinum, contextum ex probatioribus Orientis lexicographis; accedit index copiosissimus, qui lexici latino-arabici vicem explere possit, Lugduni Batav. 1653. Dieß ist Golius' wichtigstes Werk, das auch am meisten zu seiner Berühmtheit beigetragen hat: non parvae molis, sed immensae atque infinitae curae et industriae, wie sich Gronovius in der Leichenrede ausdrückt. Obwohl es viele Mängel hat und manche Unrichtigkeiten enthält (vgl. die Vorrede zu Freytags arabischem Lexikon p. VIII), so übertrifft es doch alle früheren arabischen Lexika an Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit. Vom Jahr 1654 an war Golius mit der Vorbereitung zu einer neuen Ausgabe beschäftigt, welche jedoch nicht erschienen ist. 4. Im J. 1656 veröffentlichte Golius eine neue Ausgabe der arabischen Grammatik des Erpenius mit vielen Zusätzen. 5. Muhammedis fil. Ketiri Ferganensis, qui vulgo Alfraganus dicitur, elementa astronomica, arabice et latine, cum notis ad res exoticas sive orientales, quae in iis occurrunt, Amst. 1669. Golius starb, ehe er die Arbeit ganz vollendet hatte; daher hören seine Anmerkungen mit dem neunten Kapitel auf. 6. Dictionarium persico-latinum, von E. Castellus im Lexicon heptaglotton, Londini 1669, veröffentlicht. Außerdem besorgte Golius eine Ausgabe des N. T. im Grundtexte und in neugriechischer Sprache; auch übersetzte er die Confession, den Katechismus und die Liturgie der Reformirten in's Arabische, was alles jedoch nicht gedruckt wurde. — Am 28. September 1667 starb Golius, obwohl seine sonst feste Gesundheit und sein kräftiger Körperbau ein längeres Leben erwarten ließen. (Vgl. Gronovius, Oratio funebris Jacobi Golii, Lugd. Batav. 1668.) [Welte.]

Gollowitz, Dominicus, O. S. Ben., Theologe, wurde 1761 zu Geiselhöring in Niederbayern geboren, trat später in das Benedictinerkloster Oberaltaich und wurde daselbst Lehrer der Theologie und Prior. Im J. 1798 erhielt

er einen Ruf als Professor der Moral- und Pastoraltheologie an die Universität Ingolstadt, wurde aber schon im nächsten Jahre, in welchem die Universität nach Landshut verlegt und aller Reste des Katholicismus entkleidet wurde, als Professor der Theologie an das Lyceum nach Amberg versetzt. Er starb 1809 als Pfarrer in Konzell (Diöcese Regensburg). Von seinen theologischen Schriften ist die bedeutendste die Anleitung zur Pastoraltheologie, 2 Bde., Landshut 1803, welche 1825, 1830, 1836 von Wiedemann neu herausgegeben, 1845 und 1851 von Franz Vogel, C. SS. R., neu bearbeitet wurde. (Vgl. Baader, Lex. bayer. Schriftsteller II, Augsburg 1825, 65; Mederer-Permaneder, Annal. Ingolst. V, 177 sq.) [Streber.]

Gomaer (Gomarus), Franz, bekannter calvinistischer Theologe, geb. zu Brügge am 30. Januar 1563, verließ 1578 mit seinen Eltern das Vaterland wegen der religiösen Streitigkeiten in den Niederlanden und wohnte lange Jahre in der Pfalz. Johannes Sturmius zu Straßburg unterrichtete ihn in der calvinistischen Theologie. Als Kurfürst Ludwig die Reformirten aus der Pfalz vertrieb, wandte sich Gomaer nach England und studirte an den Universitäten Oxford und Cambridge bis zu dem Zeitpunkte, da Johann Casimir den Calvinismus wieder in der Pfalz einführte. Im J. 1587 wurde Gomarus zum Prediger in Frankfurt ernannt, bis der Calvinismus dort 1593 wieder zu Grunde gerichtet ward. Er empfing nun den Doctortitel zu Heidelberg und trat 1594 eine Professur der Universität Leyden an. Als Jacobus Arminius, ein Zwinglianer, im J. 1603 ebenfalls zum Professor ernannt wurde und gegen die Lehre der Prädestination auftrat, eiferte Gomarus mit großem Feuer zur Vertheidigung des Calvinismus gegen ihn. Die holländischen Staaten, welche den Streit als haarklovery (Wortklauberei) bezeichneten, bestrebten sich vergebens, einen Vergleich zwischen den beiden Gelehrten zu Stande zu bringen, und empfahlen ihnen die möglichste Toleranz. Gomarus indeß überschüttete seinen Gegner fortwährend mit den bittersten Vorwürfen. Der Streit dauerte auch nach Arminius' Tode noch fort, so daß Gomarus sich 1611 entschloß, die Hochschule zu verlassen. Er nahm alsdann das Predigeramt zu Middelburg an. Im J. 1614 zog er an die protestantische Universität zu Saumur; schließlich erhielt er den Lehrstuhl der Theologie in Groningen. Bei der Synode von Dordrecht (1618 [s. d. Art.]) trat er als Abgeordneter der Staaten von Groningen wieder mit äußerster Heftigkeit auf. Bis zu seinem 1641 erfolgten Tode lehrte er weiter, und zwar nur dasjenige, was von der Dordrechter Synode gutgeheißen war. Man pflegt die Arminianer — wegen eines von ihnen abgefaßten Protestes gegen die officiell orangistische Glaubenslehre — „Remonstranten" zu nennen (vgl. d. Art. Arminius); die Gomaristen legten sich deßhalb den Namen „Contraremonstranten" bei, welcher sich jedoch nicht erhalten hat. (Vgl. J. Regenboog, Historie van de Remonstranten, Amsterdam 1774, D. I, 73, größentheils bearbeitet von A. van der Meersch, gest. 1792 als Professor zu Amsterdam; Ypey en Dermout, Geschiedenis der Nederl. herv. Kerk, Breda 1819, I, 305; II, passim; Van der Aa, Biographisch Woordenboek V, 86, wo Gomarus' Werke aufgezählt werden.) [Alberdingk Thijm.]

Gomer (גֹּמֶר) erscheint in der Völkertafel (Gen. 10, 2—3) als das erste Urvolk unter den Japhetiden, als Stammhaupt von Ascenez (Aschkenas), Riphath und Thogorma; außerdem gedenkt das Alte Testament seiner nur noch an der einen Stelle Ezech. 38, 6, wo er neben Thogorma in den Heeren des Gog aufgeführt wird. Die Exegeten und Geographen erklären den Namen Gomer gewöhnlich von den Kimmeriern (Κιμμέριοι) der Griechen, welche bereits Homer erwähnt (Odyss. 11, 14). Diese wohnten am Pontus Euxinus und dem Lacus Mäotis und verbreiteten sich von dort aus zu verschiedenen Zeiten über verschiedene Länder, je nachdem sie gedrängt wurden und Wohnsitze suchen mußten; auf solchen Zügen verschwinden sie endlich aus der Geschichte. Herodot (4, 12) findet als Spuren ihrer Existenz im scythischen Gebiete die Κιμμέρια τείχεα und die πορθμήϊα Κιμμ., die Landschaft Κιμμερία (heutige Krim) und den Βόσπορος Κιμμέριος. Josephus wollte in גמר die Γάλαται finden, da diese früher Γομαρεῖς geheißen haben (Antt. 1, 6, 1). Diese Ansicht findet dadurch Unterstützung, daß in späterer Zeit Cappadocien den Namen Gamir führte; s. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, Leipzig 1866, 254; Schrader, Keilinschriften und Altes Test., 2. Aufl., 428. Die von Gomer abstammenden Völker (Ascenez wird Jer. 51, 27 mit den nördlich wohnenden Ararat und Minni zusammengestellt; Riphath ist in der Bibel nicht mehr genannt, die Ῥιπαῖα ὄρη begrenzen den Nordrand der Erde; Thogorma weist nach biblischen Andeutungen, Ez. 38, 6; 27, 14, und der übereinstimmenden Tradition, Moses Choren. 12; Strabo 11, 529; Herod. 1, 194, auf Armenien hin), sowie die Stellung, in welcher Gomer Ezech. 38, 6 auftritt, weisen mit Sicherheit auf den fernen Norden (oder Westen) hin und gestatten so allerdings, den Namen mit den Kimmeriern der Griechen in Beziehung zu bringen. Ob in der Form des Namens גמר noch andere Völkernamen, wie Kimbern oder Cimbri, Germen oder Germanen, Chermanen, Hermanen, enthalten seien, bleibt dahingestellt; man findet dergleichen Etymologien bei Feldhoff, Die Völkertafel der Genesis in ihrer universal-historischen Bedeutung, Elberfeld 1837; zur Sache vgl. Knobel, Die Völkertafel der Genesis, Gießen 1850, 23 ff. [König.]

Gomorrha, s. Sodoma.

Gonet, Johann Bapt., O. Pr., berühmter Dogmatiker, war um 1616 zu Beziers in der Provinz Languedoc geboren, trat früh in den

Dominicaner-Orden und wurde, nachdem er seine Studien zu Bordeaux beendet hatte, ebendaselbst Professor der scholastischen Theologie, die er viele Jahre mit großem Ansehen vortrug. Im Jahre 1671 wurde er zum Vorsteher seiner Ordensprovinz erwählt, nahm aber nach Ablauf seiner dreijährigen Amtszeit die theologische Lehrthätigkeit sofort wieder auf. Er starb am 24. Januar 1681 in seiner Vaterstadt, wohin er sich 1678 zurückgezogen hatte. Gonet gehört zu den Häuptern der neu-thomistischen Schule, deren Lehrsätze er mit erstaunlicher Sicherheit und großer Geistesschärfe und Gewandtheit, aber auch mit nicht geringer Bitterkeit gegen die Vertreter entgegenstehender Ansichten verfochten hat. Einzelne allzu schroffe Sätze, welche er vertrat, wurden später innerhalb seiner eigenen Schule beanstandet. Sein Hauptwerk ist der Clypeus theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores, 16 voll., Burdig. 1659—1669, von dem bis zum Jahre 1681 nicht weniger als neun Auflagen erschienen. Die neunte Auflage (Lyon 1681 in 5 Foliobänden) wird besonders geschätzt. In kürzerer Fassung vertritt das thomistische System sein Manuale thomistarum, welches 1680, kurz vor seinem Tode, in Beziers erschien. Gonet gehört auch zu den heftigsten Bekämpfern des Probabilismus in der Moraltheologie, hat aber durch seine übertrieben strengen Ansichten seinen Gegnern starke Waffen gegen sich selbst geliefert. (Vgl. Quétif, Scriptores Ord. Praed. II, 698; Hurter, Nomencl. II, 301 sq.) [Kern S. J.]

Gonzalez (latinisirt Gonsalvus), Name verschiedener spanischer Schriftsteller. 1. Gonzalez oder Gonzalo von Berceo, der erste namhafte Dichter der Spanier, lebte zwischen 1198 und 1268. Er wurde zu Berceo im Gebiete von Calahorra geboren und im Kloster zu St. Millan erzogen; er scheint nicht Ordensmann, sondern Weltpriester geworden zu sein. Dichterische Einfalt und anmuthsvolle Frömmigkeit sind die Seele seiner Dichtungen; es zeigen sich darin die ersten Regungen jenes religiösen Geistes, welcher die spanische Poesie zur Poesie des Katholicismus erhob. Seine Werke hat Sanchez (Coleccion de poesias castellanas anteriores al siglo XV, Madr. 1779, II) herausgegeben. Sie bestehen in folgenden neun Dichtungen: Leben des hl. Dominicus von Silos; Leben des hl. Aemilian; Leben der hl. Aurea; Gedicht über das Meßopfer; Gedicht von den Zeichen des jüngsten Gerichtes; Lobrede auf die sel. Jungfrau Maria; die Wunder Mariä; Schilderung ihres Schmerzes am Tage der Kreuzigung; Martyrium des hl. Laurentius. Von den meisten dieser Gedichte liefert Clarus (Darstellung der span. Lit. im M.-A., Mainz 1846, I, 229 ff.) Auszüge, welche beweisen, daß Gonzalo nach Empfindung, Darstellung, Schilderung, Ausdruck und reiner Jovialität kein gemeiner Poet war. Das Gedicht vom Meßopfer ist auch für die kirchliche Archäologie nicht unwichtig, bekundet die Belesenheit des Verfassers in der heiligen Schrift und den Vätern und zeigt, wie er Auge und Ohr für die poetische Seite seines Gegenstandes hatte. Die Lobpreisungen auf die jungfräuliche Gottesmutter sind, wenn auch oft überschwänglich, doch immer schöne Ergüsse einer unverdorbenen Begeisterung und naiven Frömmigkeit; ebenso gehören die Wunder der Jungfrau Maria, deren Gegenstand zum Theil Gemeingut des ganzen Mittelalters ist (s. Pfeiffers Marienlegenden, Wien 1863, XIX; Alberdingk Thijm, Spiegel van Nederlandsche Letteren, Leuven 1877, III, 19), zu den besten Erzeugnissen gläubiger und poetisch erregter Phantasie. Im Gedichte von den Zeichen des jüngsten Gerichtes tritt der göttliche Richter in so erhabener Majestät auf, wie in dem spätern Dies irae. Aehnliches gilt von den anderen Dichtungen Gonzalo's. [Schrödl.]

2. Franz Gonzalez, S. J., geboren zu Santa Cruz de Calatrava, Lehrer der Philosophie an spanischen Collegien, dann Pönitentiar im Vatican, gestorben zu Rom am 15. Juli 1661, schrieb eine Logica tripartita, i. e. vocalis, realis et rationalis philosophi Aristotelis, doctrinae SS. Augustini et Thomae conformis, 3 voll., Romae 1639—1655. (Vgl. de Backer s. v.)

3. Johannes Gonzalez, O. Pr., nach seinem Geburtslande zubenannt Legionensis, docirte um 1636 Theologie im Ordenscolleg ad Minervam in Rom. Nach seinem Tode erschienen Controversiae inter defensores libertatis et praedicatores gratiae, Leodii 1708. (Vgl. Echard et Quétif, SS. O. Pr. II, 486.)

4. Johannes Gonzalez de Albelda, O. Pr., trat 1585 zu Salamanca in den Orden, lehrte seit 1608 im College ad Minervam in Rom, seit 1612 in Alcala, wo er 1622 starb. Er schrieb Commentaria et disputationes in primam partem S. Thomae, 2 voll., Compl. 1621, Neap. 1637. (Vgl. Echard l. c. II, 427.)

5. Manuel Gonzalez Tellez, Doctor von Salamanca, seit 1635 Professor, Rath am geistlichen Gerichtshofe in Pincia, gest. 1649, wurde berühmt durch seine Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum decretalium Gregorii IX., 4 voll., Lugd. 1673. 1713, Venet. 1699, 5 voll., Francof. 1690. (Vgl. Nic. Anton., Bibl. hisp. nova I, 349.)

6. Thyrsus Gonzalez de Santalla, S. J., war Mitglied der Universität Salamanca, trat dann in die Gesellschaft Jesu und bereitete sich eben für die Missionen unter den Mohammedanern in Afrika vor, als er am 6. Juli 1687 zum 13. General des Ordens gewählt wurde. Er starb am 27. April 1705. Er verfaßte eine Manuductio ad conversionem Mahumetanorum, 2 voll., Matriti 1687, von welcher einzelne Tractate (Gottheit Christi, Unfehlbarkeit der Kirche u. s. w.) auch in Sonderausgaben erschienen sind. Das Werk gegen die Mohammedaner wurde vom Maroniten Arutin in's Arabische

übersetzt. In die theologischen Streitigkeiten seiner Zeit greifen ein Selectae disputationes ex universa theologia, 4 voll., Salmant. 1680—1686, welche sich gegen die Thomisten, die Löwener Theologen und die Jansenisten wenden. Im Auftrage des Papstes Innocenz XI. schrieb er gegen die Declaration des gallicanischen Clerus das Werk De infallibilitate Romani Pontificis, Romae 1689; da aber der folgende Papst Alexander VIII. befürchtete, es möchten ihm hieraus zu große Schwierigkeiten erwachsen, wurden die Exemplare des Buches zurückgezogen, so daß es heute zu den größten Seltenheiten gehört. Das peinlichste Aufsehen und mannigfache Unzufriedenheit in der Gesellschaft Jesu selbst erregte sein Vorgehen gegen den Probabilismus. Schon als Professor zu Salamanca hatte er 1673 ein Fundamentum theologiae moralis zu Gunsten des Probabiliorismus verfaßt, dessen Druck aber durch den General Oliva verhindert wurde. Als Innocenz XI. 1679 sein Decret gegen laxe Moralgrundsätze erlassen hatte, wünschte er, daß Gonzalez nun seinen Tractat dem Drucke übergebe, und eröffnete dem General der Jesuiten, es solle den Lehrern der Gesellschaft gestattet werden, mündlich und schriftlich für die opinio magis probabilis einzutreten und die Ansicht zu bekämpfen, daß man beim Zusammentreffen einer weniger probablen Meinung mit einer probablern der erstern folgen dürfe. Nachdem nun Gonzalez selbst an die Spitze der Gesellschaft getreten war, suchte er die doctrina majoris probabilitatis in den Ordensschulen zu fördern und berief dazu den Spanier Joseph de Alfaro als Lehrer an das römische Colleg. Um auch nach außen kund zu thun, daß der Probabilismus nicht die Lehre aller Jesuiten sei, erweiterte er seine frühere Abhandlung hierüber und gab sie 1691 zu Dilingen in den Druck. Die fünf Assistenten der Gesellschaft hinderten aber ihre Ausgabe; die Sache kam vor Innocenz XII., und dieser erlaubte die Veröffentlichung. So erschien endlich das Werk mit Approbation des Magisters S. Palatii als Fundamentum theologiae moralis, i. e. Tractatus theologicus de recto usu opinionum probabilium, Romae 1694, und wurde in Antwerpen, Lyon, Neapel und Dilingen öfter erneuert. In der Vorrede sprach Gonzalez sich dahin aus, daß er das Buch nicht als General, sondern als einfacher Theologe des Ordens erscheinen lasse; doch richtete er kurz vor seinem Tode noch an Clemens XI. die Bitte, wenn man auch den Probabilisten nicht Schweigen auflegen könne, so möchten doch die Oberen der Jesuiten veranlaßt werden, in ihren Schulen keine Lehren zuzulassen, welche sich contra eos sensus, in quos Sedes apostolica inclinare visa est, richten. Viele auf diesen Streit bezügliche Actenstücke finden sich bei Concina, Apparatus ad theologiam christianam, Romae 1751, II; in Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste (Patuzzi), VI, Trento 1756, Append.; in der anonym erschienenen Synopsis tractatus theologici de recto usu opinionum probabilium, Vindobonae 1761. (Vgl. de Backer s. v.; Hurter, Nomenclator II, 866 sq.; Reusch, Index der verbot. Bücher, II, Bonn 1885, 506 ff.) [Streber.]

Gorgias (Γοργίας), einer der drei Feldherren, welche Lysias als Statthalter des syrischen Königs Antiochus Epiphanes vom Strome Euphrat bis zu den Grenzen Aegyptens mit großer Heeresmacht gegen die Juden sandte (1 Mach. 3, 32. 38 f.). Durch einen unvermutheten nächtlichen Angriff glaubte Gorgias allein Judas den Machabäer, der sich in der Nähe von Emmaus gelagert hatte, sammt seiner ganzen Macht vernichten zu können. Judas erhielt jedoch noch früh genug Kunde davon, nahm eine andere Stellung ein, griff einen Theil des gegen ihn ziehenden Gorgias'schen Heeres an und schlug es gänzlich, und ebenso darauf auch den andern Theil des Heeres (1 Mach. 4, 1—25). Zwei Jahre später jedoch, als Gorgias Präfect von Jamnia war, und die jüdischen Häuptlinge Joseph und Azarias einen Angriff auf die Stadt machten, schlug er dieselben und verfolgte sie bis an die Grenzen von Juda, so daß gegen 2000 Israeliten umkamen (1 Mach. 5, 55—60). Uebrigens galt Gorgias als ein erfahrener und gewandter Feldherr (2 Mach. 8, 9), der darum auch wiederholt gegen Judas Machabäus und dessen Bruder kämpfen mußte, jedoch nie glücklich gegen sie war (2 Mach. 10, 14 ff. 12, 32 ff.). Ueber seinen Tod wird nichts berichtet. — Auffallender Weise wird bis in die letzte Zeit (Winer, Realw. I, 439; Riehm, Handwörterb. I, 527) die schon von Grotius, Wernsdorf u. A. vorgetragene Meinung wiederholt, der auf Gorgias bezügliche Bericht 2 Mach. 12, 32 habe dasselbe Factum zum Gegenstand, wie 1 Mach. 5, 55 ff. Was Gottl. Wernsdorf (Commentatio historico-critica de fide historica libror. Maccab. p. 114) für diese Meinung vorbringt, ist einer Widerlegung kaum werth. Der Zusammenhang, auf den sich Wernsdorf stützen will, ist gegen ihn; denn im Vorherigen ist von den Kriegen und Siegen Judas des Machabäers die Rede, und es wird noch seine Ankunft zu Jerusalem bei bevorstehendem Wochenfest (d. h. Pfingstfest) gemeldet (12, 31), dann aber fährt V. 32 sogleich fort: „Nach dem sogenannten Pfingstfest aber zogen sie gegen Gorgias los (ὥρμησαν)", so daß es nicht bloß willkürlich, sondern gewaltthätig erscheint, bei ὥρμησαν mit Grotius (Annotatt. ad h. l.) ein anderes Subject anzunehmen, als wovon vorher die Rede war. Nun handelt es sich aber 1 Mach. 5, 55 ff. nicht um einen Kampf Judas' des Machabäers, sondern Josephs und Azarias' gegen Gorgias, wobei letzterer Sieger blieb, während er von Judas (2 Mach. 12, 35) in die Flucht geschlagen wurde. Die beiden Stellen beziehen sich also auf verschiedene Vorfälle, und damit fällt auch der Grund weg, aus dem man τὸν τῆς Ἰδουμαίας στρατηγόν in τὸν τῆς Ἰαμνείας στρατηγόν hat ändern wollen (Grot. l. c.; Winer a. a. O.). [Welte.]

Gorichem, s. Heinrich von Gorkum.

Gorionides heißt bei den Christen der Verfasser eines hebräischen Geschichtswerkes, der sich selbst יוסיפון בן גריון nennt und deßwegen auch von den Juden Josippon genannt wird. Das fragliche Werk enthält in sechs Büchern unter Berücksichtigung der ganzen Weltlage eine Geschichte der Juden von Anfang an bis zur Zerstörung Jerusalems, und der Verfasser will den Leser glauben machen, er sei der bekannte Geschichtschreiber Fl. Josephus. Dieß nehmen die Juden bis heute an, und derselben Meinung sind einige christliche Gelehrte gewesen, namentlich Seb. Münster und Breithaupt, welche Ausgaben des Textes veranstalteten. Da aber der Verfasser Frankreich, die Seine, die Bretagne, die Bulgaren, die Türken, Dänemark, die Lombardei, den Papst u. s. w. nennt, so ergibt sich schon aus innerlichen Gründen, daß das Buch ein späteres Machwerk ist. Die Zeit seines Ursprunges kann ungefähr danach bestimmt werden, daß es im Talmud noch nicht genannt, aber in einem 936 geschriebenen Buch Saadia's citirt wird. Vermuthlich ist es erst im 9. Jahrhundert geschrieben. Der Verfasser war jedenfalls ein abendländischer Jude, da er die Schriften Flavius Josephus', des Damasceners Nikolaus und Strabo's in lateinischer Uebersetzung benutzt hat. Seine Quellen waren außerdem die biblischen Geschichtsbücher, Livius, Timagenes, פורפיריס Porophius (Orosius?), die Alexandersagen u. a. Von dem Text dieser Geschichte gibt es zwei Recensionen. Die kürzere derselben ward 1480 zu Mantua gedruckt und von Seb. Münster zu Basel 1541 mit lateinischer Uebersetzung auf's Neue herausgegeben. Die andere weitschweifigere Recension erschien 1510 zu Constantinopel, 1544 zu Venedig und ward öfter neu gedruckt, namentlich mit lateinischer Uebersetzung von Gagnier zu Oxford 1706, von Breithaupt zu Gotha 1707. Das von den Juden hochgeschätzte Werk ward vielfach in andere Sprachen übertragen; eine deutsche Uebersetzung erschien, mit hebräischen Buchstaben gedruckt, zu Zürich 1546 unter dem Namen eines Exjuden Adam. Aus dem ganzen Werke fertigte der jüdische Gelehrte Abraham Ben Dior 1161 einen Auszug an, welcher eigentlich nur den dritten Theil seines ספר הקבלה bilden sollte. Dieses Compendium ward vielfach mit dem größern Geschichtswerk verwechselt und unter dem Namen Josippon citirt. Herausgegeben ward es von Seb. Münster zu Worms 1529 und zu Basel 1559, in's Deutsche übersetzt von dem protestantischen Pastor G. Wolf, Magdeburg 1561 und Frankfurt 1613. In arabischer Sprache steht dieser Auszug als Anhang in der Pariser und in der Londoner Polyglotte. Der Verfasser nennt noch einige andere Werke, welche er geschrieben haben will; darunter ist ס׳ תּוֹכָחוֹת וּמְרִיבוֹת, Buch der Widerlegungen und Controversen, womit vermuthlich Josephus' Schrift gegen Apion gemeint ist. (Vgl. Wolfii Biblioth. hebr. I, 508, n. 873; De Rossi, Dizion. stor. degli aut. ebrei I, 149.) [Kaulen.]

Goriun (Koriun), ein Zeitgenosse Ezniks (s. d. Art.) und gleich ihm ein Schüler des Patriarchen Isaac und des hl. Mesrop, war einer der eifrigsten Mitarbeiter des letztern bei der Verbreitung und Befestigung des Christenthums in Armenien und Georgien, und gelangte, seiner eigenen Angabe zufolge, auf einen bischöflichen Sitz in Georgien. Nach Erfindung der armenischen Schriftzeichen ging er mit dem Priester Leondes nach Constantinopel, um griechische Schriften in's Armenische zu übersetzen. Dort trafen sie vier andere Armenier, die zu gleichem Zwecke hingekommen waren, nämlich Johann und Arzan, Joseph und Eznik; an diese schlossen sie sich an und kehrten nach Beendigung der ephesinischen Synode gegen Nestorius mit den Acten dieser Synode, sowie auch mit den nicänischen Synodalacten, einem alten correcten Exemplare der alexandrinischen Bibelübersetzung und einer Menge von Schriften griechischer Kirchenväter in ihre Heimat zurück. Goriun gehört also zu den sechs Gelehrten des 5. Jahrhunderts, welche mit dem Namen Targmanitschk (Uebersetzer) ausgezeichnet wurden; von denselben ward er ohne Zweifel als der ausgezeichnetste betrachtet, denn er erhielt wegen seiner Gewandtheit im Uebersetzen den Beinamen Skantscheli (der Bewunderungswürdige). Die einzige von ihm bekannt gewordene Schrift ist eine Lebensbeschreibung des hl. Mesrop unter dem Titel: „Des Wardapet Goriun Erzählung des Lebens und Todes des heiligen Mesrop", in welcher zugleich wichtige Nachrichten über den Patriarchen Isaac, über seine und Mesrops Schüler, über Goriun selbst und namentlich über die Erfindung der armenischen Schriftzeichen vorkommen. Sowohl wegen der Reinheit und Schönheit seines Stiles als wegen der Zuverlässigkeit seiner Berichte wird er den besten classischen Schriftstellern der Armenier beigezählt. Seine Zuverlässigkeit namentlich ist auf's Schönste bezeugt durch Lazarus von Pharb (oder Pharbai), seinen jüngern Zeitgenossen, der den Patriarchen Isaac und den hl. Mesrop noch persönlich kannte; derselbe verweist in seiner armenischen Geschichte bei den Nachrichten über die genannten Männer der Kürze wegen auf Goriuns Biographie und bezeichnet sie als eine durchaus wahre und zuverlässige Schrift (s. Lazar von Pharb, Geschichtsaufzeichnung von der Theilung des Reiches der Arschagunier bis zum Supremat des Mamigoniers Wahan, Venedig 1793, 25). Die von Usgan in's Lateinische übersetzte Lebensbeschreibung Mesrops auf der königlichen Bibliothek zu Paris, auf welche Richard Simon aufmerksam machte (Hist. crit. des Versions du N. T. 203), ist Allem nach eine andere erheblich später entstandene Schrift, als die fragliche von Goriun. (Vgl. Welte, Goriuns Lebensbeschreibung des hl. Mesrop, aus dem armenischen Urtexte zum ersten Mal übersetzt und aus armenischen Schrift-

stellern erläutert, Tübinger Programm 1841; Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829, 23; Neumann, Versuch einer Gesch. der armenischen Lit., Leipzig 1836, 44.) [Welte.]

Gorkum, Stadt an der Waal in Südholland, schenkte der Kirche im 16. Jahrhundert eine große Zahl Martyrer (Martyres Gorcomienses), deren Fest am 9. Juli gefeiert wird. Nachdem im Aufstande der Niederländer gegen die spanische Regierung Dordrecht in die Hände der Geusen gefallen war, wurde Ende Juni 1572 auch Gorkum angegriffen. In der Stadt selbst hatten die Geusen Freunde unter den dortigen Calvinern und erlangten durch diese die Stadtschlüssel; nur im Schlosse hielt sich noch eine kleine Besatzung, der sich die Ordensleute aus dem in guter Zucht blühenden Franciscanerkloster der Stadt, die Pfarrer und viele katholische Laien angeschlossen hatten. Allein die Burg konnte sich nicht halten, und da der feindliche Commandant Marinus Brandt jedem in derselben durch einen feierlichen Eidschwur freien und ehrlichen Abzug zusagte, so wurden die Thore geöffnet. Das Versprechen ward aber sogleich gebrochen, indem nur den Soldaten der Abzug gestattet wurde. Das gefangen gebliebene Häuflein mußte alle erdenkliche Mißhandlung von den Soldaten und den Officieren, wie von dem calvinischen Pöbel, der haufenweise auf das Schloß strömte, ausstehen. Nachdem die Geistlichen von den Laien abgesondert und diese entlassen worden waren, wurden jene in einen abscheulichen Kerker geworfen, und die Mißhandlung ward nun noch grausamer. Die katholischen Mitglieder des Rathes von Gorkum boten Alles auf, sie zu befreien, und ordneten einen Boten an Wilhelm von Oranien ab, um von ihm Gerechtigkeit zu erlangen. Aber bevor der Bote mit einer Antwort zurückkam, wurden die Bekenner in der Nacht vom 5. auf den 6. Juli, ihrer Kleider fast ganz entblößt, über Dordrecht, wo die Soldaten sie unter Anderm für Geld sehen ließen, nach Briel abgeführt; es waren 16 Priester und 3 Laienbrüder aus dem Franciscanerorden. Nicht Alle blieben standhaft, aber die Zahl 19 sollte voll bleiben, denn an die Stelle der Abgefallenen traten Andere. In Briel empfing sie Lumay, der Graf von der Mark, ein geschworner Feind der Geistlichkeit, die zu vernichten sein ganzes Sinnen und Trachten bildete. In Procession mußten die Gefangenen vor ihm her in die Stadt ziehen unter allgemeinem Gespött und schändlichster Mißhandlung. Im Gefängniß trafen sie noch zwei Prämonstratenser und zwei Pfarrer, die in der Umgegend aufgegriffen worden waren, so daß ihre Zahl nun auf 23 sich belief. Nach mancherlei Verhören, Disputationen und Mißhandlungen, in Folge deren vier noch im Angesichte des Todes abfielen, wurden die standhaften 19 zum Galgen geführt, obschon günstige Botschaft von Wilhelm von Oranien nach Gorkum gekommen und schleunigst nach Briel überbracht worden war. Der Graf von der Mark erzürnte sich heftig über den Befehl, der ihm die lang genährte Lust verderben sollte, und beschleunigte die Marter, welche am 9. Juli des genannten Jahres 1572 vollzogen wurde. Die standhaften Bekenner wurden aufgeknüpft, und noch ihre Leichen wurden schmählich mißhandelt. Selbst einer der Abgefallenen ward gezwungen, mit einer Muskete auf den Leichnam seines Guardians zu schießen. Nur zwei von den Abgefallenen fanden sich wieder zur Kirche zurück; einer ward unter dem Galgen von denen erdrosselt, welche ihm so lange zum Abfall zugesetzt hatten. Elf der Martyrer gehörten dem Franciscanerorden an, nämlich der Guardian Nicolaus Pik, dessen Vicar Hieronymus aus Werden, die Patres Theodorich Emden aus Amersfoort, Nicasius Johnson aus Brabant, Willehad aus Dänemark, Gottfried aus Merville, Anton aus Werden, Anton aus Hornaer, Franz Rhodes aus Brüssel und die Laienbrüder Petrus aus Asche und Cornelius aus Dorestat; drei waren Weltpriester aus Gorkum, der Pfarrer Leonhard Wichel, sein Hilfspriester Nicolaus Poppel und der siebzigjährige Gottfried Dunäus; in Briel wurde ihnen der Pfarrer Andreas Walter aus der Nähe von Dordrecht beigesellt; dem Prämonstratenserorden gehörten an Jacob Lacop und Adrian Bekan; dem Dominicanerorden Johannes von Köln; regulirter Canoniker vom hl. Augustin war Johannes aus Osterwik. Die Einzelheiten des Martyriums beschrieb Professor Wilhelm Estius von Douay, ein Neffe des Guardians Nicolaus Pik (bei Boll. Julii II, 754 sq.). Da ihr Grab durch viele Wunder verherrlicht wurde, schritt Clemens X. am 24. Nov. 1675 zu ihrer Beatification, Pius IX. am 29. Juni 1867 zur Canonisation. [Holzherr.]

Gorran, s. Nicolaus von Gorran.

Gortyna (Γόρτυναι, Γόρτυνα), erwähnt 1 Mach. 15, 23, eine uralte Stadt in Creta (Plin. 4, 10, 20), in einer Ebene auf beiden Seiten des Lethäus, Hauptsitz des Cultus der Europa, in den römischen Zeiten Metropolis (Strabo 10, 4, 11).

Gosen, s. Gessen.

Goßner, Johannes, Aftermystiker, wurde am 14. December 1773 in Hausen bei Untergünzburg in Schwaben geboren. Er studirte an dem von den Exjesuiten geleiteten Gymnasium zu Augsburg, wurde dann in's päpstliche Alumnat zu Dilingen aufgenommen, wo er Philosophie hörte, und trat nach zwei Jahren in das georgianische Clerikalseminar zu Ingolstadt, um das Studium der Theologie zu betreiben. Hier scheint er einem sentimentalen Wesen, wie es die damalige Zeit mit sich brachte, verfallen zu sein und sich schon einer unkirchlichen Strömung hingegeben zu haben. Dessenungeachtet erklärte ihn der Professor der Dogmatik, Dobmayer, als seinen besten Schüler. Am 9. October 1796 wurde er zum Priester geweiht und zur Ausbildung für die Seelsorgspraxis in's Seminar nach Pfaffenhausen geschickt. Als Kaplan angestellt,

ward er mit Martin Boos (s. d. Art.) bekannt, der damals in der Inquisition zu Augsburg sich befand. Von ihm vernahm er die Solafides-Lehre, und von jetzt an ward er der eifrigste Glaubensprediger, laut eifernd gegen pharisäische Selbstgerechtigkeit und Werkheiligkeit, die ganz besonders bei rationalistisch angewehten Katholiken in recht widerwärtiger Weise zu Tage getreten. In das schwärmerische Wesen seines Lehrers Boos ließ er sich nicht ein. Er kam zu Fenneberg (s. d. Art.) und arbeitete $3^1/_2$ Jahre bei ihm in der Seelsorge. Damals scheint er noch auf kirchlichem Boden gestanden zu sein. Allerdings war dem Ordinariat eine Anzahl der auf einem frühern Posten von ihm geschriebenen Briefe übergeben worden, welche manches Uncorrecte, zumal Quietistisches enthielten. Gleichwohl wurde er als Domkaplan in Augsburg angestellt. Erst als er im J. 1801 um eine Pfarrei anhielt, und der Generalvicar ihn dafür begutachtete, wurde er wegen dieser Briefe in Untersuchung genommen. Die Veranlassung zur Inquisition war odios, die Verhandlung mag auch manches Unstatthafte an sich gehabt haben; jedenfalls wurde er durch diesen Vorfall der Kirche noch mehr entfremdet. „In Augsburg haben sie mir meine Rechtgläubigkeit gründlich verleidet", sagte er später öfter. Es kamen ihm Zweifel, ob er wohl auf die Dauer in der römischen Kirche werde bleiben können. Dessenungeachtet hielt er um die katholische Pfarrei Dielewang an; diese konnte er im J. 1803 beziehen und pastorirte auf derselben acht Jahre lang. Während dieser Zeit trat er in innigern Verkehr mit Protestanten zu Basel und Nürnberg. Der fromme protestantische Pfarrer Schöner in Nürnberg, dem er seine Uebertrittsgedanken mittheilte, entgegnete ihm: „Bleibe, wo du bist; der lutherische Teufel ist eben so schwarz, wie der katholische." Im J. 1811 indeß verließ er seine Pfarrei, ging über Basel nach München und erhielt daselbst ein Beneficium. Hier zeichnete er sich durch seine Kinderkatechesen aus, denen auch viele Erwachsene beiwohnten. Er half aus im Beichtstuhl, las täglich die heilige Messe und predigte in mehreren Kirchen mit großem Aufsehen. Auch schriftstellerisch war er thätig. Er gab Büchlein für Kinder und Tersteegens Leben heiliger Seelen im Auszuge heraus. Zuletzt ließ er eine Erklärung des ganzen N. T. drucken, mit dem Titel: „Geist des Lebens und der Lehre Jesu". Das Auffallendste waren seine Andachtsstunden in der eigenen Wohnung, denen Leute aus allen Ständen beiwohnten. Diese Conventikel sahen durchaus nach Sectirerei aus. Sailer erhielt Kunde von diesem Treiben und sendete ihm den Absagebrief: „Es ist für den Zögling des himmlischen Lebens unerläßlich, daß er sich die Gemeinschaft mit der Kirche heilig sein lasse. Dazu bedarf er eines demüthigen und einfältigen Sinnes." Dieser Brief war für Goßner bitter wie Galle und verursachte bei seinem Anhange großen Aerger. Aus seinem eigenen Munde hatte man erfahren, daß er nicht mehr an die reelle Gegenwart Christi in der Eucharistie glaube. Wer noch katholisch sein wollte, gab damals die Gemeinschaft mit ihm auf; um so größer ward sein Ansehen bei gläubigen Protestanten. Die Frommen aus Berlin, selbst Schleiermacher und ein Quäker aus Nordamerika besuchten ihn zu München und erbauten sich an ihm. Die Freunde in Preußen wollten ihn als Professor der katholischen Exegese nach Bonn bringen, und als dieß nicht anging, kam er, nachdem er in München suspendirt worden war, am 1. October 1819 als Religionslehrer an das Gymnasium nach Düsseldorf. Hier fand er es ganz unbehaglich. Allein schon nach einem halben Jahre erhielt er, wie ein Jahr vorher sein Gesinnungsgenosse Ignaz Lindl, einen Ruf vom Kaiser Alexander, und nun zog er im Juli 1820 nach St. Petersburg. Hier entfaltete er durch sein Rednertalent eine großartige Wirksamkeit. „In so angeregter und anregender Weise hatte er noch nie gewirkt", sagt sein Biograph. Allein auch hier fand er Widerspruch. „Die protestantischen Geistlichen sind hier die größten Feinde des Evangeliums, obwohl sie evangelische heißen", schrieb er. Es bildete sich eine „Goßnergemeinde". Allein der Kaiser war inzwischen über das Umsichgreifen geheimer Gesellschaften unterrichtet worden und wurde auch gegen das pietistische Wesen mißtrauisch; die russische Orthodoxie ärgerte sich an der Herabsetzung der Gottesmutter (παναγία) und klagte ihn ketzerischer Behauptungen an. Nun verbot der Kaiser Goßner das Predigen und befahl ihm, binnen drei Tagen die Stadt und das Reich zu verlassen. Goßner reiste daher nach Berlin, wo ihn Bethmann-Hollweg, der nachmalige Minister, in sein Haus aufnahm. In Berlin fand Goßner sich nicht heimisch; er begab sich nach Sachsen, ließ bei seinem Freunde Tauchnitz in Leipzig seine Uebersetzung der Nachfolge Christi drucken und wollte jetzt schriftstellern. Er gab hier sein „Schatzkästlein", Schrifttexte, Betrachtungen und geistliche Lieder auf jeden Tag des Jahres, sowie das Leben seines verstorbenen Freundes M. Boos und eine erweiterte Bearbeitung seiner Erklärung des N. T. heraus. Allein des Conventikelwesens angeschuldigt, mußte er Leipzig und Sachsen verlassen. Er zog längere Zeit bei Freunden in Schlesien umher und trat auf dem Schlosse des Grafen Reuß förmlich zum Protestantismus über. Nunmehr kam er nach Berlin und erwartete vom Consistorium eine Anstellung. Allein dieses forderte von ihm schriftliches und mündliches Examen und behandelte den 54jährigen Mann zu seinem großen Aerger wie einen Schüler. Indessen befriedigte sein Examen; an seiner schriftlichen lateinischen Arbeit über den Römerbrief wurde besonders seine Gewandtheit im lateinischen Ausdruck gerühmt, und nun ward er consistorialiter als ein solcher erklärt, der predigen könne und dürfe, nachdem er schon 30 Jahre lang in aller Welt gepredigt hatte. Bei dieser Gelegenheit sprach

er seine Verschwommenheit bezüglich des Dogma in den Worten aus: „Nun hab' ich den Schlüssel zu den lutherisch-evangelischen Kanzeln gefunden, und zu den katholischen haben sie ihn mir genommen. Ich hätte lieber beide gehabt." Erst im J. 1829 ward er zum Pastor an der Bethlehemskirche vom Propst Neander ordinirt. Hier predigte er 17 Jahre lang unter erstaunlichem Zulaufe, aber auch unter mancherlei Anfeindungen. Er wollte seiner Gemeinde nach Herrnhuterart eine eigene Verfassung geben und sich vom Consistorium trennen, zu dem man kein Vertrauen haben könne, „weil es aus Rationalisten, Freimaurern und Lichtfreunden bestehe", wie er sich in seiner Beschwerdeschrift ausspricht. Für Manches blieb ihm ein gesundes Urtheil. Hans Ronge erklärte er gleich anfangs als den flachsten und frechesten Rationalisten, den er kenne. Im Irwingianismus sah er den Satan, der sich in einen Engel des Lichtes verstellt. Der katholischen Kirche blieb er ganz entfremdet; von ihrer Literatur nahm er, wie Alban Stolz im J. 1847 persönlich sich überzeugte, gar keine Notiz. In seinem 64. Lebensjahre nahm er das Werk der äußern Mission in seine Hand und arbeitete an demselben unermüdet bis an sein Ende. Im letzten Jahre stellte sich ein sehr schmerzliches Blasenleiden bei ihm ein, von welchem ihn in seinem 85. Lebensjahr der Tod befreite, am 30. März 1858. Sein Hab und Gut hatte er für die Erziehung der Kinder seiner Missionare vermacht. Die Früchte seiner Wirksamkeit in Berlin sollen nach dem Berichte seines Biographen Dalton auch jetzt noch großartig sein. Wir können nur bedauern, daß ein Mann von solchen Gaben seinen häretischen Subjectivismus nicht überwinden und nie zu jener christlichen Selbstverläugnung sich verstehen konnte, die, nach der Aufforderung Sailers, einfältigen und demüthigen Sinnes die Gemeinschaft mit der Kirche heilig hält. (Vgl. Dalton, J. Goßner, ein Lebensbild aus der Kirche des 19. Jahrhunderts, Berlin 1874; Bethmann-Hollweg in der deutschen Zeitschrift f. christliche Wissensch. u. christliches Leben 1858, 177 ff.; Prochnow, Joh. Goßner, Biogr. aus Tagebüchern u. Briefen, Berl. 1864.) [Jocham.]

Goten, ein germanisches Volk, erscheinen bei ihrem ersten Auftreten in der Geschichte als ein gewaltiger Bund verwandter Stämme, welche vom 3. Jahrhundert an in den Donauländern Dacien, Mösien, Thracien mit den römischen Imperatoren Caracalla, Decius, Gallienus, Claudius und Aurelian erbitterte Kriege führten und verheerende Land- und Seezüge in die römischen Provinzen, besonders Kleinasien und Griechenland, machten. Nachdem diese Kriege etwa ein halbes Jahrhundert geruht, ward Constantin siegreich gegen die Goten und verdrängte sie aus Thracien und Mösien. Nun traten große Schaaren gotischer Söldner in das Heer, mit welchem der Kaiser über die heidnische Partei unter Licinius den Sieg gewann und das Schicksal der Welt entschied. Gewiß hat von dieser Zeit an, wie auch die Quellen theilweise berichten, die massenhafte Christianisirung der Goten begonnen, welche schon durch die bei den früheren Zügen der Goten gefangenen Christen vorbereitet worden war (Philost. Hist. eccl. 2, 5; Migne, PP. gr. LXV, 468). Schon damals bestand im Gotenvolke die Scheidung in Ost- und Westgoten, die gewiß noch in viel ältere Zeiten hinauf geht, und die Jacob Grimm mit Recht „eine Bezeichnung des uralten Triebes in dem großen Völkerzuge" nennt. Die Ostgoten, nach dem Hauptstamme auch Greuthungen genannt, unter Königen aus dem Hause der Amaler, waren mächtiger als die Westgoten oder Thervingen unter den Balden; ihre Könige werden daher auch als Oberkönige, die der Westgoten (besonders seit Athanarich) als Richter bezeichnet (Jornand. cap. 16. 17). Die ersteren saßen am schwarzen Meere zwischen Don und Dniestr, die letzteren in dem heutigen Rumänien und in Podolien. So volkreich war der Gotenstamm, daß nach den zwei gewaltigen Ausströmungen der Ost- und Westgoten nach Italien und Spanien, wovon unten weiter die Rede sein wird, ein dritter, schon christlicher, von den Hunnen abgerissener Stamm, die Tetraxiten, tief im Osten, am Mäotis, sitzen blieb (Procop. 4, 4. 5); seine spätere Geschichte ist indeß bis auf die dürftigsten Spuren erloschen. — Zur größten Macht gelangte das gotische verbündete Doppelreich unter Ermanarich, dem Ostgotenkönige, welchem Athanarich, der ebenfalls noch heidnische Richter der Westgoten, gleichzeitig war. Unter letzterem fand eine Glaubensverfolgung statt, in Folge deren die Christen, die sich damals in katholisches und in arianisches Bekenntniß schieden, zum Theil den Martyrtod starben (so die hll. Sabas und Nicetas und die Priester Verkas und Bathusis), zum Theil unter dem arianischen Bischof Vulfila, dem berühmten Uebersetzer der Bibel, auf's römische Gebiet wanderten und dort vom glaubensverwandten Kaiser Sitze empfingen. Gegen 370 trennte sich dann ein Theil der Westgoten unter Fridigern von dem bisherigen Richter Athanarich und wurde in Folge dessen, wahrscheinlich durch Vermittlung des Bischofs Vulfila, ganz dem (arianischen) Christenthume gewonnen. Bald darauf (376) kam der Sturm der Hunnen. Er traf zuerst die Ostgoten und brach ihr Reich; der über 100 Jahre alte Ermanarich stürzte sich verzweifelt in sein Schwert; sein noch größtentheils heidnisches Volk mußte sich den Hunnen verbünden. Athanarich mit seinem Volke zog sich in's sarmatische Gebirge zurück; nur Fridigern und Alav erhoben sich mit den christlichen Goten gegen den Andrang, waren aber unglücklich. Sie flohen der Donau zu und wurden auf Unterhandlung mit dem arianischen Kaiser Valens (wobei vielleicht wieder Vulfila vermittelte) auf's römische Gebiet gelassen; dorthin folgten ihnen bald noch andere Gotenschaaren. Bald aber wurde Valens

wegen der Menge der Zuflucht Suchenden mißtrauisch, und es kam zum Kampfe, in welchem Valens fiel (378). Raubzüge der Goten folgten; auch Athanarich mit seinen Westgoten fiel nach Fridigerns Tod in's römische Gebiet, und endlich kam es zwischen ihm und dem Kaiser Theodosius zum Frieden. Die Goten erhielten eine Stätte am rechten Donauufer und wurden foederati der Römer, aber nicht katholische Christen, obgleich Theodosius das nicänische Glaubensbekenntniß von allen seinen Völkern verlangte. Sie vereinten sich vielmehr, wahrscheinlich aus Gegensatz zu den Römern, in dem Arianismus, der bereits am meisten Wurzel bei ihnen gefaßt hatte, und den sie nun allmälig auf die unter hunnischer Oberherrschaft zurückgebliebenen Ostgoten übertrugen.

Nach Theodosius' des Großen Tode (395) begann der Aufbruch der Westgoten, gewissermaßen das Signal der im engern Sinne sogenannten Völkerwanderung. Alarich trat an die Spitze des Volkes, nachdem Athanarich gestorben, drang verheerend zuerst in Griechenland ein und wandte sich, nachdem er mit dem byzantinischen Kaiser Arcadius sich abgefunden, nach dem beutereichen Italien. Dieses wurde beim ersten Andrange 403 durch Honorius' Feldherrn Stilicho gerettet; allein nach des letztern Tode kam Alarich wieder (408), durchstürmte Italien und setzte in Rom einen Gegenkaiser ein. Als derselbe sich gegen ihn wandte, eroberte und plünderte er die Stadt und starb endlich auf seinem Zuge nach Unteritalien bei Cosenza (410). Die Westgoten erwählten nun seinen Schwager Athaulf zum Führer, und dieser, durch die Heirat mit Honorius' Schwester Placidia dem letztern verwandt und befreundet geworden, führte das Volk aus Italien fort nach Gallien, und von da, als neue Reibungen und Kämpfe mit den Römern eintraten, von diesen gedrängt nach Spanien, wo schon vor ihm Vandalen, Alanen und Sueven verheerend eingebrochen waren. Hier starb Athaulf (415), und nach einer kurzen Usurpation Siegerichs wurde Wallia König. Dieser erhielt für die Wiedereroberung Spaniens von Honorius Sitze in Aquitanien und gründete so das tolosanische Reich der Westgoten (mit der Hauptstadt Toulouse), starb aber bald nach Erfüllung seines Vertrages (419). Theodorich I., der auf ihn folgte, kämpfte mit den Römern unter Aëtius gegen den gemeinsamen Feind Attila in der großen Schlacht auf den catalaunischen Feldern (451); hier ward dem Vordringen der Hunnen nach Westen ein Ziel gesetzt, allein der tapfere Gotenkönig selber fiel. Sein Sohn Theodorich II. schwang sich, nachdem er seinen von den Goten auf dem Schlachtfelde von Chalons zum König ausgerufenen Bruder Thorismund ermordet hatte, auf den Thron. Dieser, von den Römern in Spanien gegen die sie bedrängenden Sueven zu Hilfe gerufen, besiegte die letzteren, warf aber, da das abendländische Kaiserreich immer schneller seinem Verfall entgegenging, und die aquitanischen Sitze seinem Volke zu eng wurden, seine Augen auf die pyrenäische Halbinsel, die in Ermangelung der Hilfe von Rom vor Allem auf seinen Schutz angewiesen war. Er bereicherte sich zunächst mit den Trümmern des zerfallenden Römerreiches in Gallien; der Suevenkönig Remismund in Spanien ward sein Schwager und fiel in Folge dieser Verbindung, besonders durch die Bemühungen des eifrigen Arianers Ajax aus Gallien, mit seinem ganzen Volke vom Katholicismus ab, den die Sueven früher von den Römern der Provinz angenommen hatten (Idatius ad ann. 456 und Isid. Hisp. 90). Theodorichs Nachfolger Eurich (466) erweiterte seinen Besitz in Gallien bis zur Loire und Rhone und gewährte dem als Friedensunterhändler vom Kaiser Nepos an ihn gesandten hl. Epiphanius (s. d. Art.) nur gegen Zusicherung voller Unabhängigkeit seiner Herrschaft nach dieser Seite Frieden, eroberte aber nach Westen, gerade als das abendländische Kaiserthum fiel, die pyrenäische Halbinsel bis auf ein kleines Suevenreich in Galicien und Lusitanien und erweiterte endlich das Westgotenreich auch nach Osten bis an die ligurischen Alpen. Dieß war die größte Ausdehnung, welche das tolosanische Reich gewann. In diese Zeit seiner höchsten Blüte fällt die schriftliche Aufzeichnung der gotischen Rechtsgebräuche. Allein Eurichs Wunsch, durch religiöse Vereinigung die Einheit seines Reiches fester zu gründen, brachte gerade die Auflösung desselben. Bis dahin waren die arianischen Goten duldsam gegen das katholische Bekenntniß der ihnen unterworfenen Römer gewesen. Bei Eurich selbst hatte der weise Leo, der katholisch war, in hohem Ansehen gestanden. Nun aber begann der herrschsüchtige König eine hartnäckige, blutige Katholikenverfolgung (Gregor. Turon. 2, 25; Sidon. Apollin. 7, 6), und diese entflammte die Katholiken zu dem Wunsche, unter dem Scepter eines rechtgläubigen Königs zu stehen. — Aus dieser Zeit schreibt sich die Einrichtung apostolischer Vicariate in Spanien her. Der Metropolit Zeno von Sevilla war der erste, welcher vom Papst Simplicius mit der Würde eines apostolischen Vicars bekleidet wurde (Simplicii Ep. ad Zen. bei Aguirre III, 120).

Obwohl nun Eurichs Sohn Alarich II. (seit 483), die Gefahr dieser Unzufriedenheit ahnend, dem katholischen Cult kein Hinderniß mehr in den Weg legte und die Wahlen und Concilien der Bischöfe nicht ferner beeinträchtigte, warfen doch die Katholiken ihre Augen auf den eben bekehrten Chlodwig (s. d. Art.). Von der Vorsehung berufen, das erste große Reich des wahren Glaubens im Abendlande zu gründen, begann dieser den Krieg mit Alarich und nahm demselben in der Schlacht bei Vouglé, nahe bei Poitiers, Krone und Leben (507). Noch eine Zeit lang hielt sich indeß die westgotische Macht in Gallien, da Theodorich, der Ostgote, von Italien aus Alarichs und seiner Tochter minderjährigen Sohn unterstützte und 15 Jahre lang bis zu seinem Tode die westgotischen Besitzungen in

Gallien und Spanien mitregierte, indem er die Franken in ungestörter Herrschaft über Aquitanien und Toulouse ließ. Als aber nach seinem Tode (526) seine beiden Enkel diese westlichen Besitzungen theilten, und Amalrich, der in Narbonne herrschte, wieder als eifriger Arianer auftrat und selbst seine katholische Gemahlin Chlotilde, Chlodwigs Tochter, mißhandelte, erhob deren Bruder Childebert den Rachekrieg, und mit Amalrichs Sturz und Tod war die westgotische Macht diesseits der Pyrenäen für immer gebrochen. Nur einige Provinzen daselbst blieben ihr für die Folge noch unterthan. Von da an hatten die westgotischen Könige beständig ihren Sitz zu Toledo in Spanien. Hier behauptete sich der König Theudes (von Geburt Ostgote) gegen die nachdringenden Franken; durch nunmehr ausschließlich geübtes Wahlrecht der Reichsfürsten kam Theudegisel und nach ihm Agila zur Regierung. Gegen letztern erhob sich ein Gegenkönig Athanagild, und dieser Zwist brachte die unter Justinian wieder im Abendlande vordringenden Griechen nach Spanien, wo sie sich, auch nachdem die Goten sich unter Athanagild 554 endlich vereint gegen sie wandten, noch lange an den Küstenpunkten behaupteten. Unter Athanagild machte der Katholicismus schon bedeutendere Fortschritte unter den Eroberern Spaniens; der König des kleinen Suevenreiches (s. oben) trat mit seinem Volke zu ihm über (Greg. Tur., De mirac. S. Martini 1, 11); Athanagilds Töchter, unter ihnen die unglückliche Brunhilde, verheirateten sich an Frankenkönige und wurden katholisch; er selbst soll schon insgeheim dem wahren Glauben zugethan gewesen sein (Lucas Tudens. Hispan. illustr. 4, 49). Unter seinem Nachfolger Leuwigild, der seinen Sohn Hermenegild mit einer katholischen Prinzessin aus Spanien verheiratete, trat letzterer zur katholischen Kirche über und verband sich gegenüber dem Zorn seines Vaters mit den Griechen. So kam es zum Kriege. Durch die Treulosigkeit der Griechen unterlag Hermenegild, und da er seinen Glauben nicht verläugnen wollte, starb er auf Geheiß seines Vaters, der in seinem Grimm eine wilde Verfolgung der Katholiken erhob (Isid. Hisp. 50), den Martyrtod (Brev. Rom. 13. April. nach Gregor. Dial. 3, 31). Doch dieses Blut war nicht ohne Frucht. Der von Reue ergriffene Vater empfahl noch auf dem Sterbebette seinen Sohn und Nachfolger Reccared dem Bischof Leander von Sevilla, der auch an Hermenegilds Bekehrung den größten Antheil gehabt, und starb (586) als der letzte arianische König der Westgoten, ein zweiter Diocletian, glänzend und gewaltig in seiner weltlichen Herrschaft, aber besiegt, wie es gleich nach seinem Tode sich auswies, durch den Glauben, den er scheinbar siegreich verfolgte. Während seiner Regierung hatte sich nach Unterwerfung des Suevenreiches (585) die ganze Halbinsel bis auf einige griechische Küstenstriche dem gotischen Scepter gebeugt. Reccared schloß Frieden mit den seit Hermenegilds Tode feindlichen Franken, berief noch im Todesjahr seines Vaters ein Concil der katholischen und der arianischen Bischöfe zur gegenseitigen Darlegung der Gründe ihres Glaubens und trat offen und feierlich zur katholischen Kirche über (Greg. Tur. 9, 15; Isid. Hisp. 52). Die Bischöfe und das Volk, mit Ausnahme Weniger, folgten ihrem Könige zu dem durch Gründe und Wunder siegreich vertretenen Glauben. Ohne äußern Kampf, ohne Riß, ohne Gewalt geschah diese Massenbekehrung der spanischen Goten, bei der Gott das Blut seiner Martyrer und den Geisteskampf seiner Bekenner mit einem überreichen Erguß seiner Gnade krönte. Die Historiker, welche diese Factoren in der Weltgeschichte nicht anerkennen, sprechen von Reccareds Politik, der Gleichgültigkeit der arianischen Goten gegen jede Glaubensform, dem einmal vorhandenen Uebergewicht der alten römischen Katholiken in Spanien; es muß sie nur wundern, daß, wenn solche äußere Gründe die einzig bestimmenden waren, die ähnlichen Ursachen nicht ähnliche Wirkungen bei den Ostgoten Italiens hervorgebracht haben.

Der neue König berief nun alle Bischöfe und Metropoliten seiner Staaten 589 nach seiner Hauptstadt Toledo zu einer großen Synode, um durch Herstellung der Kirchenzucht der erweiterten Kirche eine feste Grundlage zu geben (Conc. Tolet. III). Hier hielt der Metropolit Leander, der wackere Glaubensheld aus der Zeit der Verfolgung, die Siegesrede des wahren Glaubens, und Gregor d. Gr. begrüßte mit hoher Freude die herrlichste aller Erwerbungen, welche die Kirche unter seinem Pontificate gemacht (Greg. M. Epp. 1, 43; 9, 122 ed. Migne). Reccared sorgte fortan als ächt christlicher Herrscher für das leibliche und geistige Wohl seines nun geeinten Volkes durch Kirchen- und Klösterstiftungen, sowie durch ein beiden Volkstheilen gemeinsames Gesetzbuch, und starb, sein Reich in hoher Blüte hinterlassend, von den Segnungen seiner Unterthanen begleitet, nach fünfzehnjähriger Regierung (601). Seine nächsten Nachfolger Liuva, Witerich, Gundemar regierten nur kurze Zeit und ohne besondere Auszeichnung. Sisebut aber (seit 612) beschränkte die Oströmer in glücklichem Kriege auf einen kleinen Landstrich an der Südküste, hob Kirchen, Klöster, Wissenschaft und Kirchenzucht; seine Regierung ist durch die leuchtende Wirksamkeit großer Bischöfe, namentlich Helladius' von Toledo und Isidors von Sevilla, verherrlicht und nur durch eine äußerst harte Judenverfolgung, deren Gründe wir übrigens nicht kennen und gewiß nicht in einem fanatischen Charakterzuge des sonst menschenfreundlichen Sisebut suchen dürfen, in ihrem Ruhm verkürzt (Leg. Visig. l. 12, t. 3, n. 3 und t. 2, n. 13. 14). Reccared II. regierte nur wenige Monate; dessen Nachfolger Suintila warf endlich die Oströmer gänzlich aus der Halbinsel, erwarb sich aber noch höhern Ruhm durch die friedlichen Herrschertugenden einer guten und gerechten Staatsverwaltung. Schöner als der Titel eines Besiegers

der Griechen und Basken klingt der Name, womit sein Volk ihn ehrte: „Vater der Armen" (Isid. Hisp. 64). Nur daß er das von den Bischöfen und Großen des Reichs in Anspruch genommene und lang geübte Wahlrecht durch Erhebung seines Sohnes schmälern wollte, rief einen Aufstand hervor, durch welchen mit Hilfe der Franken Sisenand auf den Thron erhoben wurde. Dieser berief sogleich das vierte Concil nach Toledo unter Vorsitz des Metropoliten Isidor von Sevilla; und nichts beweist so sehr die Macht, in welcher damals die Kirche stand, als die hier zur Verhütung aller Streitigkeiten geschehene Gesetzgebung über die Thronfolge. Den Großen und den Bischöfen des Reiches wurde das Recht der Wahl durch Androhung der Excommunication gesichert; dieß war das einzige Mittel, Aufruhr und ehrgeizige Herrschsucht nach dem Wegfall des Rechtes der Erblichkeit fernzuhalten. Die Concilien von Toledo vom dritten an bis zum zehnten sind Zeugnisse und geschichtliche Documente einer Gesetzgebung, bei welcher das Interesse der Religion und des Staates auf das Engste verwoben ist und in einander greift. Unter seinem Nachfolger Chintila, unter dem milden, für das rauhe Volk indeß zu schwachen Tulga, unter dem kräftigen, allen innern Aufruhr mit eiserner Hand niederhaltenden, aber dabei streng gerechten Chindaswinth, unter dessen Sohn Receswinth, der nach hergestellter Ruhe und Sicherheit wieder die Milde walten lassen konnte, sich durch Pflege der Bildung und der Wissenschaften auszeichnete und unter den Segenssprüchen seines Volkes starb (672), erlebten die Goten eine glückliche Zeit, die freilich arm war an den so zweideutigen Thaten des Krieges, aber reich durch schöne friedliche Entwicklung alles Edlen und Guten im Innern und gesichert durch harmonisches Zusammenwirken der kirchlichen und staatlichen Gewalten. Mit Receswinths Nachfolger Wamba begann dieses schöne Verhältniß sich zu trüben. Gegen seine Wahl erhob sich aus getäuschtem Ehrgeiz der Herzog in Septimanien. Der gegen ihn von Wamba gesandte Feldherr Paulus übte selbst Verrath, verband sich mit anderen unzufriedenen Großen und warf sich zum Könige auf. Wamba, der gerade auf einem Zuge gegen die unruhigen Basken beschäftigt war, vollendete erst in raschem Kampfe deren Unterwerfung und bewältigte sodann in unaufhaltsamem Siegeszuge die abgefallenen spanischen und gallischen Provinzen wie den Usurpator Paulus. Da er indeß, durch diese Gefahr bedenklich gemacht, den alten kriegerischen Geist wieder zu heben suchte, gab er ein Gesetz über die Heeresfolge, welches auch die gesammte Geistlichkeit mitumfaßte und so durch deren Verweltlichung der Kirchenzucht eine tiefe Wunde schlug. Nach achtjähriger Regierung verdrängte ihn durch List und Gewalt ein Verwandter seines Hauses, Erwich. Dieser beeinträchtigte durch seine Thronbesteigung das alte Recht der Wahl, das er nur nachträglich einholte, suchte sich durch die zweideutige Milde einer allgemeinen Amnestie und eines Steuererlasses auf seinem Throne zu sichern und benutzte auch die Macht der Kirche zu selbstsüchtigen Herrscherzwecken. Im Ganzen aber war er schon König einer Partei, und der von ihm aus Furcht kurz vor seinem Tode und einseitig zum Nachfolger erhobene Egica, ein naher Verwandter Wamba's, wurde, um sich beliebt zu machen, der Mann der früher unterdrückten Partei. Neben dem oben erwähnten Sittenverfall wurde nun auch die Zwietracht im Reiche erblich; viele Großen, die wegen des geschmälerten Wahlrechts zürnten, an ihrer Spitze der Erzbischof von Toledo, verschworen sich zum Aufstand, mußten aber der aufgedrungenen Macht unterliegen. Die Juden, so lange hart bedrückt, knüpften mit den Saracenen jenseits der Meerenge, von denen sie ihre Glaubensgenossen milde behandelt sahen, Einverständniß an, und Egica begann eine heftige Judenverfolgung, die aber nur zur Folge hatte, daß die Unterdrückten um so geheimer, aber tiefer haßten und später um so treuere Bundesgenossen der arabischen Eroberer wurden. Endlich erhob Egica noch bei Lebzeiten seinen Sohn Witiza zum Mitregenten, und das Wahlrecht war von Neuem umgangen. Witiza scheint sich in seiner ersten Regierungszeit wahrer Regententugend beflissen zu haben, in seinen späteren Jahren aber in Laster, Grausamkeit und Unterdrückungslust versunken zu sein; jedenfalls näherte sich unter ihm der Zustand des Reiches in sittlicher und staatlicher Beziehung seiner Auflösung, und diese erfolgte unter seinem Nachfolger Roderich, als die Saracenen von Afrika her über Spanien hereinbrachen, und am 26. Juli 711 bei Xeres de la Frontera der letzte Westgotenkönig dem Araberführer Tarek in blutiger Schlacht erlag. Von nun an gibt es ein doppeltes Spanien: das arabische, erst unter Statthaltern der Kalifen von Damascus, dann unter unabhängigen Kalifen von Cordova, und das christliche Königreich Asturien, in dem sich ein Rest der geschlagenen Westgoten gegen die Araber behauptete. — Auch für diese letzte Zeit von Wamba bis wenige Jahre vor Vernichtung des Reiches sind die Acten der Conc. Toledd. (vom XI. bis XVII.) hinsichtlich der innern Entwicklung und der kirchlichen Zustände eine der bedeutendsten Quellen.

Nachdem wir so den Strom der Geschichte der Westgoten von Alarich bis Roderich in seinem mehr als vierhundertjährigen Laufe verfolgt, kehren wir zu den Ostgoten zurück, die den Hunnen untergeordnet in ihren alten Sitzen geblieben waren. Von den Hunnen mit fortgezogen, kämpften sie bei Chalons gegen Aëtius und Theodorich, machten sich aber in Verbindung mit den Gepiden nach Attila's Tode von deren Joch in glücklichem Kampf frei. Durch eine nun eintretende neue Lagerung der Völkerstämme kamen die Ostgoten nach Pannonien, welches sie vom Kaiser Marcian zu ihrer Niederlassung erhielten, und wohnten von Sirmium bis Wien

unter mehreren verbündeten Fürsten als bezahlte Bundesgenossen der Oströmer. Nach kurzer Zeit indeß wurden ihnen ihre Sitze in Pannonien zu eng, sie zogen nach Illyrien und Thessalien und wurden bald der Schrecken, bald das Werkzeug byzantinischer Hofpolitik, bis endlich fast ein Jahrhundert nach dem Aufbruch der Westgoten ihr König Theodorich aus diesem unstäten und treulosen Verhältniß loszukommen suchte und nach Italien, das nach dem Falle Roms eine Beute der Barbarenvölker geworden war, zu ziehen beschloß (488). Hier schlug er Odoaker in mehreren Schlachten, gewann Ravenna, die Hauptstadt Odoakers (493), zog in Rom ein und wurde vom oströmischen Kaiser Anastasius als König Italiens anerkannt (500). Das ostgotische Reich in Italien war gegründet. Seine Hauptstadt war Ravenna; diese vertauschte Theodorich indeß oft mit dem ihm lieb gewordenen Verona, was ihm in der deutschen Heldensage den Namen Dietrichs von Bern verschaffte. — Die Ostgoten, wie ihr König, hingen dem arianischen Bekenntniß an, welches von den Westgoten auf sie übergegangen war. Indeß scheint es nicht, als ob sie, die Männer der Waffen, sich viel um die Form, noch weniger um die Ausbreitung ihres Bekenntnisses bekümmert hätten. Man hört fast nichts von ihren Bischöfen und Priestern, und Theodorich bewies bis zu den zwei letzten Jahren seiner Regierung eine von allen katholischen Quellen anerkannte Milde und Mäßigung gegen den Glauben seiner römischen Unterthanen. Er bediente sich katholischer Bischöfe, z. B. des hl. Epiphanius, zu seinen Verhandlungen mit auswärtigen Fürsten und der Päpste als Vermittler in seinen Beziehungen mit Constantinopel; die St. Peterskirche zu Rom und andere katholische Cathedralen erfreuten sich seiner Geschenke, und auch dem Uebertritt vom Arianismus zum Katholicismus ward kein Hinderniß in den Weg gelegt (vgl. Auct. anonym. edd. Valesius und Procop. De bello Gothico 2, 6). Bei der zwiespaltigen Wahl Symmachus' und Laurentius' zum Pontificate mißbrauchte er in keiner Art die Staatsgewalt zum Schaden der Kirche; er berief das Concil nach Rom, welches den Zwist frei zu Gunsten Symmachus' entschied, und Theodorichs Briefe an das Concil (Baron. ad ann. 502) beweisen, wie richtig er seine Stellung zur katholischen Kirche erkannte. Ja er verhinderte auch nicht, daß ein Beschluß der Bischöfe das Gesetz Basilius', des Präfecten Odoakers, abrogirte, wonach die Consecration des Papstes nicht ohne vorherige Einwilligung des Herrschers vor sich gehen sollte. Er achtete die geistliche Gerichtsbarkeit und Immunität (Cassiod. Var. 1, 9; 2, 18; 3, 7. 14; 4, 18. 44), und der Einfluß, den er bei Wahlen in der Kirche und in sonstigen geistlichen Angelegenheiten übte, war mehr etwas Ueberkommenes, als von ihm Usurpirtes. Theodorich übte wohl Designationen zur Papstwahl, aber weder unter Hermenegild noch unter seinen Nachfolgern finden sich Beispiele, wo vor oder nach der Wahl ein Bestätigungsrecht in Anspruch genommen worden wäre. Unläugbar haben auf dieß sein Verhalten seine katholische Mutter und sein weiser Kanzler Cassiodor (s. d. Art.) bedeutenden Einfluß gehabt. Leider ward das Ende seiner Regierung durch ein von dem frühern verschiedenes Verfahren getrübt. Der oströmische Kaiser Justin, der sich wieder mit der römischen Kirche ausgesöhnt hatte, erließ ein Edict gegen die Häretiker und ließ in seinem Reiche die arianischen Kirchen schließen. Nun ward Theodorich darauf aufmerksam gemacht, daß die neue religiöse Sympathie Griechenlands und Italiens auch verhängnißvolle politische Folgen für die Goten haben könne, und so fing er an, sich um die Aufrechthaltung des Arianismus zu bemühen. Er wollte den Papst Johannes zur Durchsetzung seines Zweckes am byzantinischen Hofe gebrauchen, und da dieser natürlich nicht in die Absicht des arianischen Königs eingehen konnte und den Kaiser nur bewog, von jedem Gewaltact gegen die Arianer abzustehen, muthmaßte Theodorich Verschwörung. Johannes mußte nach seiner Rückkehr in den Kerker wandern, die Senatoren Symmachus, Albinus und der berühmte Boëthius, der im Kerker noch sein Buch De consolatione philosophiae schrieb, wurden hingerichtet, die katholischen Römer entwaffnet. Nach Theodorichs bald darauf erfolgtem Tode (526) mußten die Ostgoten ihre Abhängigkeit von den Byzantinern anerkennen, und von Verfolgungen der Katholiken konnte nicht mehr die Rede sein, zumal da bald religiöse und politische Gründe den Sturz des ostgotischen Reiches herbeiführten. Theodorich hatte es verschmäht, die Religion desjenigen Theiles seiner Unterthanen anzunehmen, der an Bildung und Zahl der weit überwiegende, durch religiöse Sympathien von fränkischer und griechischer Seite her getragene und im Bewußtsein gehobene war. Als nach Theodorich sein Enkel Athalarich unter Vormundschaft seiner Mutter Amalaswintha den Thron bestieg, suchte diese die durch die Verfolgung aufgebrachten Katholiken durch Restitution und freundliche Maßregeln zu beschwichtigen. Allein die politische Leitung einer Frau war für das Reich zu schwach; nach Athalarichs frühem Tode (534) setzte sich Theodat durch blutige Gewaltthat in Besitz der Herrschaft. Diese Verwirrung ward von den Oströmern benutzt; sie verbanden sich mit den Franken gegen die Ostgoten, und es begann nun ein 20jähriger Krieg, der mit Vernichtung der letzteren endigte. Die Gotenkönige Vitiges, der Belisar gegenüberstand, Hildebald, der den kaiserlichen Feldherrn Vitalius schlug, Totilas, der nach schweren Kämpfen mit Belisar eine Zeit lang den frühern Glanz des Reiches erneuerte und die Franken durch Länderabtretung zufriedenstellte, aber endlich im Kampfe gegen Narses fiel (551); endlich der tapfere Tejas, der in der Entscheidungsschlacht des Heldentodes starb (552), treten in diesen Kämpfen bedeutungsvoll hervor. Noch zwei Jahre dauerte es, bis Narses

die letzten Reste der Goten bezwungen hatte, und bis auf den Trümmern der gestürzten Herrschaft das Exarchat von Ravenna sich erhob (s. d. Art. Exarchat). (Vgl. Aschbach, Gesch. der Westgoten, 2 Bde., Frankf. 1827; Rosenstein, Gesch. des Westgotenreiches in Gallien, Berlin 1859; Lembke, Gesch. Spaniens, Hamburg 1831, I; Gams, K.-G. Spaniens, II, Regensb. 1864 bis 1874, 1 u. 2; Hefele, Conc.-Gesch. III; Helfferich, Der westgot. Arianismus und die span. Ketzergeschichte, Berlin 1860; Sartorius, Gesch. der Ostgoten, deutsch Hamburg 1811; Manso, Gesch. des ostgot. Reiches in Italien, Breslau 1824.) [J. G. Müller.]

Gott ist neben der abstracten Bezeichnung Gottheit der persönliche Name für den Begriff des absoluten Geistes. Dasein und Wesen desselben kann von den Menschen auf natürliche, wie auf übernatürliche Weise erkannt werden. I. Die natürliche Gotteserkenntniß hat zur äußeren Quelle die natürliche Offenbarung, nämlich das Weltall im Ganzen (den Kosmos oder Makrokosmos) und die menschliche Natur, vorzüglich den geistigen Theil derselben (den Mikrokosmos); ihr inneres Princip ist das natürliche Licht der Vernunft. Hiernach muß unter Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen ihrer anfänglichen, elementaren und ihrer entwickelten Form ihr Umfang, sowie ihre Beschaffenheit näher bestimmt werden. Die Möglichkeit, daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle zur Erkenntniß Gottes und zwar des wahren Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt ohne übernatürliche Offenbarung gelangen könne, ist Glaubenslehre (Vat. Sess. III, c. 2). Gegen die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, sowie gegen Bajus und die Jansenisten hat die Kirche die natürliche religiös-sittliche Anlage des Menschen überhaupt und damit seine active natürliche Befähigung zur Gotteserkenntniß vertreten. Ebenso hat sie den Traditionalismus (s. d. Art. Bonald), nach welchem alle Gotteserkenntniß für den Menschen erst durch eine übernatürliche Offenbarung und deren Ueberlieferung möglich wird, verworfen, indem durch Decret der Index-Congregation den Traditionalisten Bautain (8. Sept. 1840) und Bonnetty (11. Juni 1855) die Anerkennung der These auferlegt wurde: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest (vgl. Conc. Prov. Colon. 1860, P. 1, c. 17). Die heilige Schrift lehrt, daß aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt und der in ihr herrschenden physischen Ordnung (Weish. 13, 1 ff. Ps. 18, 1. Röm. 1, 18 ff.), sowie aus dem im Gewissen des Menschen mit verpflichtender Kraft sich geltend machenden, auf einen höchsten Gesetzgeber und Richter hinweisenden Sittengesetze (Röm. 2, 11 ff.) und aus der in der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwicklung sich offenbarenden göttlichen Vorsehung (Apg. 14, 14 ff.) das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes durch vernünftige Betrachtung von den Menschen erschlossen werden können, ohne daß dabei eine andere, d. i. eine übernatürliche Offenbarung vorauszusetzen wäre (vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 33 ff.). Das Gleiche lehren die heiligen Väter (vgl. Petav., De Deo I, 1—4; Stahl, Die natürl. Gotteserk. aus der Lehre der Väter, Regensb. 1869; Katholik 1861, I, 9 ff. 129 ff.) und die Theologen (vgl. Heinrich, Dogmatik I, § 23; III, § 137) theoretisch, während sie zugleich praktisch die dießbezüglichen ausführenden Beweise vorlegen. Eine übernatürliche Offenbarung wäre auch für die bloß natürliche Ordnung absolut, nicht bloß relativ nothwendig, könnte aber vom Menschen nicht verstanden und nicht als göttliches Werk erkannt werden, wenn eine natürliche Gotteserkenntniß nicht möglich wäre. Letztere ist überdieß so leicht, daß sie dem vernünftigen Denken sich unwillkürlich aufdrängt und nur durch gewaltsame Mißachtung der einfachsten Denkgesetze zurückgehalten werden kann (Weish. 13, 1. 5. 9. Ps. 13, 1; 18, 1. Job 12, 7. Röm. 1, 20. Apg. 17, 27; ähnlich die Väter, s. Stahl a. a. O. 30 ff.). Jedem Menschen bezeugt dieß auch die eigene Erfahrung. Diese Leichtigkeit gilt jedoch nur für die erste, elementare Gottesidee, während die volle und reine Entwicklung derselben mit Schwierigkeiten umgeben ist. Der Atheismus (s. d. Art.) widerspricht der gesunden Vernunft, mag er das Dasein der Gottheit überhaupt (Atheismus directus) oder die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt läugnen (Atheismus indirectus, Pantheismus, Materialismus). Eine unverschuldete völlige Nichtkenntniß Gottes (Atheismus negativus) ist auf die Dauer nicht möglich. Dasselbe muß von der theoretischen, positiven atheistischen Ueberzeugung (Atheismus theoreticus oder positivus) gesagt werden. Durch eigene Schuld in Folge falscher Gründe oder zumeist sittlicher Verirrung kann der Mensch zur Gottesläugnung kommen, jedoch nicht so, daß er dabei vollen und dauernden Frieden fände (vgl. Kilber, Theol. Wirceb. de Deo c. 1; Werner, Gesch. der apol. und pol. Lit. V, 62 ff.). Der praktische Atheismus ist die Mißachtung Gottes im Leben. Die Gotteserkenntniß ist die erste unter allen Pflichten des Menschen. Daher ist auch die Nichtkenntniß oder Läugnung Gottes nicht bloß Folge einer Schuld, sondern selbst eine Schuld.

Die natürliche Gotteserkenntniß ist eine mittelbare, d. h. sie stammt aus der Betrachtung der Welt im Ganzen und im Einzelnen, wie die erwähnten positiven Zeugnisse und die Erfahrung bestätigen. Ein unmittelbares Erkennen oder Schauen Gottes übersteigt die natürlichen Kräfte der Menschen wie der Engel. Auch eine vom Schöpfer dem menschlichen Geiste unmittelbar eingepflanzte oder angeborene Idee (idea innata) oder fertige, actuelle Erkenntniß Gottes, welche sofort beim Erwachen der Vernunft sich einstellte, ist nicht anzunehmen. Die Entwicklung der Gottesidee betrachten Alle als eine mittelbare;

die elementare Gottesidee ist von manchen Theologen als angeboren bezeichnet worden; jedoch fehlt dafür jeder Beweis. Die hierfür angezogenen Stellen der heiligen Schrift (Job 36, 25. Ps. 4, 7. Joh. 1, 9. Röm. 2, 14 u. a.) sind anders zu erklären, und die Väter, welche von einer solchen Idee reden (vgl. Thomassin. De Deo l. 1, c. 1 sqq.), wollen nur betonen, daß der Mensch von Natur die Fähigkeit besitzt und dazu gedrängt wird, Gott zu suchen, und daß er leicht Gott findet und eine elementare Gotteserkenntniß gewinnt. Daher sagt mit Recht der hl. Thomas (Super Boëthium, prooem. q. 1, a. 3 ad 6): Dei cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus, Deum esse. Uebrigens beziehen sich manche derartige Aussprüche der Väter auf die übernatürliche Gotteserkenntniß, welche in der eingegossenen Tugend des Glaubens ihre Wurzel hat. Auch durch die eigene Erfahrung wird die in Rede stehende Meinung nicht gestützt. Trotzdem ist sie dogmatisch unbedenklich, wenn sie neben sich die mittelbare Gotteserkenntniß anerkennt, diese also nicht dem Wesen nach als bloße Entwicklung der angeborenen Gottesidee betrachtet. Will sie dagegen ohne letztere jegliche Gotteserkenntniß als unmöglich bezeichnen, so verliert die Gotteserkenntniß ihre objective Gewißheit, da die angeborene Idee keines Beweises fähig ist. Daher wäre denn auch der Widerspruch mit der Lehre, daß das Dasein Gottes mit Sicherheit bewiesen werden könne, schwerlich auszugleichen (vgl. Stahl a. a. O. 79 ff.; Heinrich, Dogmatik III, § 140).

Der Ontologismus (s. d. Art.) in seinen verschiedenen Formen, deren gemeinschaftlicher Grundgedanke dahin lautet, der menschliche Geist habe auf Erden eine unmittelbare, nicht aus der Schöpfung abstrahirte Gottesidee, welche aus einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Seins herstamme und die Grundlage und Voraussetzung jeder anderweitigen intellectuellen Erkenntniß sei, findet in den positiven Zeugnissen und der eigenen Erfahrung des Menschen keine Stütze und widerspricht der Lehre von der Uebernatürlichkeit der Anschauung Gottes. Insofern er überdieß das abstracte Sein mit dem absoluten substantiellen Sein verwechselt, ist er eine Quelle des Pantheismus. Die Congr. s. Officii hat (18. Sept. 1861) sieben ontologistische Sätze verworfen, darunter folgende: 1. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale. 2. Esse illud, quod in omnibus, et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. 4. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. — Mit Unrecht wird der hl. Augustin von den Ontologisten zu den Ihrigen gezählt (vgl. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit § 6).

Die den Menschen auf Erden mögliche natürliche Gotteserkenntniß ist, weil mittelbar, eine bloß **analoge**. Wir erkennen Gott nicht, wie er in sich ist, weil er sich unserer Vernunft nicht unmittelbar, sondern in seinen Werken darstellt. Die Schöpfung aber ist kein Aequivalent für die Anschauung Gottes, weil sie einerseits Gott nicht ganz gleichartig ist und andererseits nicht vollkommen und direct in ihrer Wesenheit von uns begriffen wird. Aus den Werken Gottes schließen wir auf sein Dasein und sein Wesen, jedoch mit dem Bewußtsein, daß die so gewonnene Erkenntniß keine adäquate, ihrem Objecte vollkommen entsprechende ist. Die Wissenschaft unterscheidet hierbei einen dreifachen Weg. Die Vollkommenheiten der Geschöpfe sind ein endliches Abbild einer göttlichen Vollkommenheit (via causalitatis, via affirmationis), alle Unvollkommenheiten der Creaturen müssen von Gott ausgeschlossen (via negationis) und alle Vollkommenheiten derselben Gott in höherem und unendlichem Maße zugesprochen werden (via eminentiae). Die einfachen Vollkommenheiten (perfectiones simplices) der Geschöpfe, d. h. diejenigen, deren Begriff keine Unvollkommenheit in sich schließt, sind formaliter, d. h. ihrem eigentlichen Begriffe nach, die gemischten Vollkommenheiten (perfectiones mixtae) der Creaturen, d. h. diejenigen, die ihrem Begriffe nach zugleich eine Unvollkommenheit an sich tragen, eminenter, d. h. hier in Form einer Vollkommenheit höherer Art von Gott auszusagen. Alle Vollkommenheiten der Geschöpfe sind demgemäß in Gott zu bejahen, aber auch wieder zu verneinen, weil sie Gott in anderm Sinne eigen sind (Pseudo-Dionys. Theol. myst. c. 2, § 2: πάντων θέσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις ἡ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν αἰτία). Dasselbe ist gemeint, wenn Gott der Allnamige und zugleich der Namenlose — πανώνυμος, ἀνώνυμος, ὑπερώνυμος — genannt wird.

Ihrem Ursprunge entsprechend ist unsere natürliche Gotteserkenntniß durch den **Umfang** der natürlichen Offenbarung und die Tragweite der Vernunft begrenzt. Daher umfaßt sie zwar die Persönlichkeit, nicht aber die Dreipersönlichkeit Gottes, da diese in der Schöpfung nicht hervortritt, wie sie auch thatsächlich nur im Bereiche der übernatürlichen Offenbarung gefunden wird. Jeder Versuch, ohne Berücksichtigung der letzteren sie zu beweisen, hat zu einer Verzerrung des Dogmas selbst geführt (vgl. Scheeben, Dogm. I, § 64). Weil mittelbar und analogisch, deßhalb ist unsere Gotteserkenntniß auch der Form nach in dem Sinne unvollkommen, daß sie das einfache Wesen Gottes unter vielen von einander verschiedenen Begriffen darlegen muß. Trotz ihrer Mangelhaftigkeit ist sie dennoch nicht unwahr, denn wir sind uns dessen bewußt, daß wir keine adäquate Idee Gottes besitzen, und die Vollkommenheiten der Geschöpfe zwar Gott zu-

kommen, aber ihm in anderer Weise eigen sind, wenn wir uns hierüber auch keine klare Vorstellung bilden können (vgl. Thom. S. theol. 1, q. 13, a. 12). Nach der Lehre der heiligen Schrift und der heiligen Väter, sowie nach den kirchlichen Lehrentscheidungen hat die natürliche Gotteserkenntniß auch den Charakter der Gewißheit. Dieß gilt vorerst in Bezug auf das Dasein, dann aber zugleich in Bezug auf das Wesen Gottes; letzteres muß irgendwie erkannt sein, wenn ersteres festgestellt werden soll. Jedoch ist hierbei eine wissenschaftlich entwickelte oder relativ vollständige Erkenntniß nicht nothwendig; es genügt eine elementare Idee, wie sie spontan dem zum Vernunftgebrauche gelangten Menschen aus der Betrachtung der Schöpfung sich aufdrängt. Das Dasein Gottes ist der menschlichen Vernunft evident und metaphysisch gewiß, allerdings nicht unmittelbar, sondern mittelbar, weil aus evidenten Gründen mit logischer Nothwendigkeit folgend. Demnach ist ihr auch die zu dieser Erkenntniß erforderliche elementare Auffassung des göttlichen Wesens evident, während die weitere Entwicklung der letztern zwar zu einer vollen Gewißheit, aber nicht zu jener absoluten Evidenz gelangt. Daher hat schon nach dem Zeugnisse der Geschichte die menschliche Vernunft bei Festhaltung der Ueberzeugung vom Dasein Gottes sich vielfach irrigen Anschauungen vom Wesen desselben hingegeben. Die Schwierigkeit der relativ vollständigen und irrthumslosen Gotteserkenntniß für den sich selbst überlassenen Menschen begründet die moralische oder relative Nothwendigkeit der für das übernatürliche Endziel absolut erforderlichen übernatürlichen Offenbarung. Da diese auch die natürlich erkennbaren Wahrheiten über Gott darbietet, setzt sie alle Menschen in den Stand, mit Leichtigkeit, voller Gewißheit und Irrthumslosigkeit die volle, der endlichen Vernunft zugängliche Erkenntniß Gottes zu gewinnen (Vatic. Sess. III, c. 2).

II. Die übernatürliche Gotteserkenntniß erreicht ihre Vollendung in der Anschauung Gottes. Es gibt aber auch eine unvollkommene derartige Erkenntniß, welche dem Menschen schon hier auf Erden möglich ist; von dieser muß hier gehandelt werden. Ihre Quelle ist die übernatürliche oder positive Offenbarung, ihr inneres Princip die durch die übernatürliche Glaubensgnade erleuchtete und erhobene Vernunft; ihr Object bilden nicht bloß die aus der Schöpfung erkennbaren Wahrheiten über Gott, sondern auch andere, die in der Schöpfung nicht geoffenbart sind, nämlich die Dreipersönlichkeit Gottes und seine Lehren und Veranstaltungen zur Verwirklichung der übernatürlichen Heilsökonomie. Gleichwohl ist auch sie nicht erschöpfend, schon deßhalb nicht, weil Gott unendlich ist; überdieß aber auch, weil er das Maß der Belehrungen in der übernatürlichen Offenbarung nach freiem Rathschlusse begrenzt hat. Die Vernunft kann wie aus den natürlichen, so auch aus den übernatürlichen Werken auf Gott schließen und so ihre natürliche Erkenntniß von Gottes Dasein und Wesen befestigen und vertiefen. Auch die übernatürliche Offenbarung ermöglicht nicht die Anschauung des göttlichen Wesens; sie belehrt uns in Begriffen und Ausdrücken, welche unserer natürlichen Erkenntnißweise entlehnt sind. Daher ist auch die Glaubenserkenntniß eine mittelbare und analoge, wenn auch die Wahrheiten selbst nicht erst aus den Werken Gottes herausgelesen zu werden brauchen, sondern durch das göttliche Wort dargeboten sind. Die natürliche Gotteserkenntniß fließt aus eigener Einsicht in die Wahrheit und ist darum ein eigentliches Wissen, während die Glaubenserkenntniß sich auf die Auctorität des sich offenbarenden Gottes stützt. Ragt somit jene als solche durch Klarheit hervor, so diese durch Gewißheit, welche objectiv mit der Gewißheit des göttlichen Erkennens identisch ist. Die Frage, ob Gottes Dasein und Wesen in demselben Subjecte zugleich Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein könne, wird zwar vom hl. Thomas verneint (S. Th. 2, 2, q. 1, a. 5), von den meisten Theologen aber bejaht, da das Motiv und das Erkenntnißprincip in beiden Fällen verschieden ist, und da eine wissenschaftliche Erkenntniß nur von Einfluß auf das wissenschaftliche Fürwahrhalten sein kann, die Freiheit des Glaubensactes aber nicht beeinträchtigt.

III. Die Beweise für das Dasein Gottes. Irgend ein stichhaltiger Beweis für das Dasein Gottes ist nothwendig sowohl zur natürlichen Ueberzeugung von dieser Wahrheit, als auch zur Annahme der übernatürlichen Offenbarung; aber in beiden Fällen wird nicht eine wissenschaftliche oder künstliche Form desselben gefordert. Es genügt die elementare Form, welche sich an der Hand des Causalitätsgesetzes dem vernünftigen Menschen von selbst nahelegt. Bis zur wissenschaftlichen Ueberzeugung darf daher auch weder der Glaube noch die natürliche Anerkennung aufgeschoben werden. Der Gottesbeweis in seiner ursprünglichen, noch unentwickelten Gestalt ist überdieß so sehr die Sprache der gesunden Vernunft und des nach dem höchsten Gute verlangenden Herzens, daß er jeden befriedigen und selbst wissenschaftlichen Bedenken gegenüber seine Unantastbarkeit behaupten kann. Der wissenschaftliche Beweis für das Dasein Gottes setzt irgend eine Erkenntniß vom göttlichen Wesen voraus, aber diese braucht nicht eine entwickelte zu sein; ihre anfängliche rudimentäre Form ist, wie für die elementare Gotteserkenntniß, ausreichend. Durch die mannigfaltigen Beweise, bei welchen das Verhältniß der Welt zu Gott unter verschiedenen Gesichtspunkten näher betrachtet wird, findet nicht nur die Ueberzeugung vom Dasein Gottes eine mehrfache Stütze, sondern auch die Erkenntniß des göttlichen Wesens eine entsprechende Befestigung und Erweiterung. In diesem Sinne ergänzen sich die einzelnen Beweise, wenn auch jeder für sich eine volle Gewißheit, wenigstens objectiv, bieten könnte.

Die populärsten Beweise sind schon von der heiligen Schrift an den oben für die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß angeführten Stellen angedeutet und von den heiligen Vätern entwickelt worden. Der metaphysische oder kosmologische Beweis geht vom Dasein der Welt aus und wird in mehrfacher Weise geführt. So schließt er aus der Thatsache, daß alle Wesen den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst, sondern außer sich haben, auf ein durch sich selbst seiendes Wesen (ens a se); oder er schließt aus der Thatsache, daß alle Wesen contingent sind, die als solche existiren und nicht existiren können, demgemäß eine Ursache ihrer Existenz voraussetzen, auf ein Wesen, welches nicht zufällig, sondern nothwendig existirt (ens necessarium); oder er schließt aus der Thatsache, daß alle Wesen im Einzelnen und in ihrer Gesammtheit der Vollkommenheit nach endlich oder beschränkt, daher nicht die Vollkommenheit selbst sind, sondern eine participirte Vollkommenheit haben, auf ein unendlich vollkommenes Wesen (ens summe perfectum, infinitum). Der physico-theologische oder teleologische Beweis schließt aus der Ordnung, dem Zweck und der Gesetzmäßigkeit der Welt auf ein unendlich vollkommenes intelligentes Wesen. Der ethico-theologische oder moralische Beweis schließt aus der sittlichen Ordnung, wie sie auch im Gewissen mit verpflichtender Kraft sich geltend macht und dort ihre Sanction findet, auf ein absolut heiliges und gerechtes Wesen. Der historische (oder auch moralische) Beweis beruft sich auf die constante und allgemeine Ueberzeugung aller Völker aller Zeiten vom Dasein Gottes und findet hierin ein Zeugniß der gesunden Vernunft, die allein eine solche Thatsache erklärt und spontan zur Gotteserkenntniß führt. In anderm Sinne schließt der historische Beweis aus der über der Menschheit und ihrer Geschichte in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung waltenden Vorsehung auf ein unendlich weises, heiliges, gerechtes, mächtiges Wesen. Verstärkt werden die directen Beweise noch durch Widerlegung des directen und indirecten Atheismus (argumentum a contrario). Die fünf in der Schule herkömmlichen Beweise des hl. Thomas von Aquin (S. th. 1, q. 2, a. 3) folgern das Dasein Gottes 1. aus der Nothwendigkeit eines absoluten Princips (primum movens) für die Bewegung, d. h. nicht bloß für die mechanische, sondern auch für jede andere körperliche wie geistige Bewegung, für jeden Uebergang von der Potenz zum Acte, für jedes Werden und jede Veränderung der Weltwesen (ex parte motus); 2. aus der Nothwendigkeit einer ersten bewirkenden Ursache (causa efficiens prima) für die verursachten, gewordenen Dinge (ex ratione causae efficientis); 3. aus der Forderung eines nothwendigen Wesens (aliquid quod sit per se necessarium) für die Existenz der contingenten, bloß möglichen Wesen (ex possibili et necessario); 4. aus der Nothwendigkeit eines unendlich vollkommenen Wesens (verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens) als Ursache (causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis) für die mannigfachen Stufen der participirten Vollkommenheit in den Geschöpfen (ex gradibus, qui in rebus inveniuntur); 5. aus der Nothwendigkeit eines vernünftigen Urhebers (aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem) der physischen Weltordnung (ex gubernatione rerum). Der ontologische Beweis (a simultaneo oder quasi a priori) des hl. Anselmus von Canterbury folgert aus dem wahren Gottesbegriff, nach welchem Gott als das vollkommenste und deßhalb auch als das real und nothwendig existirende Wesen aufgefaßt wird, das wirkliche Dasein Gottes. Durch Cartesius und Leibniz ist die Formulirung nicht wesentlich geändert worden. Dieser Beweis, welchen der Mönch Gaunilo (Liber pro insipiente) sofort bekämpfte, wird mit dem hl. Thomas und den großen Scholastikern von den meisten Theologen abgelehnt. Aus der Idee Gottes in uns folgt nicht seine wirkliche Existenz; wird aber letztere vorausgesetzt oder anderweitig erwiesen, so sehen wir auf Grund jener Idee ein, daß Gott mit Nothwendigkeit existirt (vgl. Thom. Aq., S. theol. 1, q. 2, a. 1 ad 2; van Weddingen, Essai critique sur la philos. de St. Anselme, Bruxelles 1875, 265 s.; Kleutgen, Philos. der Vorzeit II, Abh. 9, 752 ff.). Würden wir Gott unmittelbar anschauen, so würde unsere Erkenntniß Gottes auch die Nothwendigkeit seiner Existenz einschließen (vgl. S. theol. l. c. in corpore). Uebrigens hat Anselm selbst die aposteriorischen Beweise festgehalten und ihnen seinen Beweis nur beifügen wollen. Auch nach ihm ist die Gottesidee nicht angeboren, sondern aus den Geschöpfen erworben. Würde diese Idee als angeboren betrachtet und dann aus ihr auf das Dasein Gottes als ihres Urhebers geschlossen, so läge keine ontologische, sondern eine aposteriorische Argumentation vor (vgl. Hettinger, Fundamental-Theol. I, 55 f.).

IV. Die Persönlichkeit Gottes wird gleichzeitig durch die Beweise für sein Dasein festgestellt. Diese zeigen uns Gott als ein von der Welt verschiedenes, für sich seiendes, mit Intelligenz und Willen ausgestattetes Wesen und bieten so die Momente, welche den Begriff der Person constituiren. Die Vernunft erkennt nicht, daß Gott mehrpersönlich sei, aber sie sagt auch nicht, daß er nur einpersönlich sei. Mit der Einheit Gottes lehrt sie zugleich bloß seine Persönlichkeit; durch die übernatürliche Offenbarung hören wir dann, daß das Eine göttliche Wesen in drei Personen subsistire, von welchen jede das ganze göttliche Wesen sei. Demgemäß ist die Behauptung mancher Traditionalisten, die Vernunft könne ohne positive Offenbarung die Kenntniß des wahren Gottes nicht erwerben, da sie höchstens nur einen einpersönlichen, also nicht den wahren Gott finde, unbegründet (vgl. Stöckl, Lehrbuch der Phil. I, § 90, 12; II, § 154, 10).

Die Persönlichkeit Gottes wird weiter bestätigt durch die genauere Entwicklung der Gottesidee.

V. Das Wesen Gottes. Nach unserer analogen Erkenntnißweise unterscheiden wir in Gott trotz seiner absoluten Einfachheit, wie Dasein und Wesen, so auch Wesen und Eigenschaften. Das physische Wesen Gottes (essentia physica, natura Dei) ist der Inbegriff der Vollkommenheiten, welche Vernunft und Offenbarung Gott zuerkennen. Die Dreipersönlichkeit gehört an und für sich auch zum Wesen Gottes, wird aber hiervon nach der Kirchenlehre und nach der Darstellung der theologischen Wissenschaft in demselben Sinne unterschieden, wie es bei den Eigenschaften geschieht. Da die Eigenschaften Gottes mit seinem Wesen identisch sind, so kann keine in Wirklichkeit Grund und Mittelpunkt der übrigen sein. Eine solche Bedeutung kann eine einzelne Eigenschaft nur für unsere analogische Auffassung haben und wird in diesem Sinne das metaphysische Wesen Gottes (essentia metaphysica, gradus constitutivus, constitutivum metaphysicum, differentia essentialis divinae naturae) genannt. Als solches bezeichnen die Scotisten die radicale Unendlichkeit, andere Theologen, insbesondere Thomisten, das göttliche Erkennen und zwar das radicale oder das actuale; die meisten Theologen aber, unter ihnen auch ein großer Theil der Thomisten, mit Recht die Aseität (esse a se). Die Aseität bedeutet negativ, daß Gott jede wirkende Ursache seiner Existenz ausschließt; positiv, daß er nothwendig existirt, daß die Existenz in seinem Wesen eingeschlossen, daß er das absolute Sein, frei von jedem Nichtsein, die pure und absolute Wirklichkeit oder Vollkommenheit ist. Das ist es, was wir in Gott zuerst erkennen, was für unsern Gottesbegriff als die Wurzel aller Vollkommenheiten sich darstellt, was Gott ausschließlich eigen ist und ihn folglich von allem Außergöttlichen schon hinreichend unterscheidet. Nach Offenbarung und Vernunft erscheint uns Gott zunächst als die erste, nothwendige, nicht gewordene Ursache des contingenten, gewordenen Seins; das absolute Sein muß ferner alle Vollkommenheiten und zwar in unendlichem Maße in sich schließen; endlich ist durch jene und diese Beziehung auch die absolute Verschiedenheit Gottes von allen anderen Wesen ausgedrückt, da letztere geworden, contingent, nicht nothwendig, nicht im Besitze aller Realität oder Vollkommenheit des Seins, sondern eines bestimmten, begrenzten, empfangenen Maßes desselben (esse per participationem, esse participatum) sind. Auch nach Anweisung der heiligen Schrift ist das Wesen Gottes als das Sein schlechthin aufzufassen (Ex. 3, 13 ff.; 6, 2. Is. 41, 4; 44, 6. Offenb. 1, 8). Im Anschluß an solche Stellen, besonders an Ex. 3, 14, haben auch die heiligen Väter das Wesen Gottes in dieser Weise bestimmt. Nach dem Gesagten ist es ein folgenschwerer Irrthum, in dem abstracten Sein, welches allem Seienden zukommt, das Wesen Gottes zu erblicken. Diesen Irrthum vertraten die Eunomianer, welche mit diesem abstracten Sein das göttliche Wesen ganz zu begreifen wähnten; dasselbe behaupten die Pantheisten, welche alle einzelnen Wesen als Modificationen des abstracten göttlichen Seins betrachten, und die Ontologisten, welche in verschiedener Weise eine directe Anschauung dieses göttlichen Seins annehmen.

VI. Die Eigenschaften oder Attribute Gottes im Allgemeinen (proprietates oder perfectiones essentiales, attributa essentialia, absoluta oder attributa und perfectiones schlechthin). Nach unserer analogen Auffassung werden Gottes Eigenschaften vom göttlichen Wesen und von einander unterschieden. Zu ihnen gehören nicht die Eigenthümlichkeiten, welche die drei göttlichen Personen in ihrem Verhältnisse zu einander bezeichnen (proprietates personales, attributa relativa), auch nicht die Namen, welche die Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen und eine bloße Offenbarung seiner Eigenschaften oder Vollkommenheiten anzeigen (z. B. Schöpfer, Erlöser, Vergelter). Eine Eintheilung der göttlichen Attribute haben die Theologen in mannigfacher Weise getroffen. So werden unterschieden negative und positive Attribute, je nachdem ihr formeller Begriff durch Verneinung einer Unvollkommenheit oder durch Uebertragung einer Vollkommenheit der Geschöpfe gebildet wird; ferner mittheilbare und nicht mittheilbare Attribute (attributa communicabilia und incommunicabilia), je nachdem sie den Geschöpfen von Gott in endlichem Maße verliehen werden können oder nicht; dann ruhende und thätige Attribute (attributa quiescentia und operativa oder actuosa), je nachdem sie das göttliche Wesen an sich oder die göttliche Thätigkeit bezeichnen. Mit der letztern Eintheilung fällt diejenige ganz zusammen, welche Eigenschaften des göttlichen Seins und des göttlichen Lebens unterscheidet und durch Anlehnung an unsere Gottesidee sich wohl am meisten empfiehlt. Gott ist nämlich das absolute Wesen und als solches näherhin der absolute Geist, der Geist aber wird nach seinen Lebensthätigkeiten, Erkennen und Wollen, bestimmt. Da das Sein die Grundlage des Lebens ist, so müssen auch die Eigenschaften desselben zunächst betrachtet werden.

A. Die Attribute des göttlichen Seins. 1. In dem Begriffe der Aseität sind unmittelbar eingeschlossen und darum nur als nähere Erklärung derselben zu betrachten die Ursprungslosigkeit, Nothwendigkeit, Unbedingtheit, Unabhängigkeit und unendliche Vollkommenheit Gottes. Das Dasein der Schöpfung weist uns auf ein Wesen hin, welches selbst keinen Anfang hat und die Ursache alles Gewordenen ist. Dieses ens a se muß aber auch nothwendig existiren, denn existirte es zufällig, so setzte es eine Ursache seiner Existenz voraus. Das ens a se ist also zugleich ens necessarium. Als durch sich seiendes Wesen ist Gott, wie in seiner Existenz, so auch in seiner Beschaffenheit und seinem Leben

nicht durch ein anderes bedingt und darum auch nicht von einem andern abhängig. Gott ist daher in jeder Beziehung schlechthin unbedingt und sich selbst genügend. Wäre er in irgend einer Beziehung bedingt und abhängig, so wäre er in dieser Beziehung auch nicht ens a se. Daß die Schöpfung nur eine Offenbarung, nicht eine Vorbedingung der göttlichen Vollkommenheit, und daß sie von Gott wesentlich verschieden, nicht eine nothwendige Entfaltung und Entwicklung des göttlichen Wesens ist, hat überdieß die Kirche noch ausdrücklich definirt (Vat. Sess. III, c. 1; ib. can. 1; vgl. Conc. Prov. Col. 1860, P. 1, c. 12), womit dann die Lehre A. Günthers, daß Gott der Welt zur vollkommenen Selbsterkenntniß bedurft habe, ebenso wie der Pantheismus verworfen ist. Als das ens a se ist Gott das Sein schlechthin (das esse simpliciter) im Gegensatze zum participirten Sein. Daher muß Gott alles sein, was ein wahres Sein ist, d. h. er muß alle Vollkommenheiten besitzen, da jede Vollkommenheit ein Sein ist, und jedes Nichtsein, also jede Unvollkommenheit, muß von ihm ausgeschlossen sein. Nicht bloß der Mangel einer Vollkommenheit, sondern auch die Beschränktheit der ihm eigenen Vollkommenheiten wäre ein Nichtsein. Als das Sein schlechthin, als reine Wirklichkeit ist Gott folglich nicht bloß im Besitze aller irgendwie möglichen Vollkommenheiten, sondern jede derselben ist auch unbegrenzt, d. h. Gott ist unendlich vollkommen (Vat. Sess. III, c. 1: Intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; Matth. 5, 48. Ps. 34, 10; 114, 3; 144, 3. Is. 46, 9. Bar. 3, 25. Eccli. 43, 30 ff.).

2. Als Folgerungen aus der Aseität und den in ihr unmittelbar beschlossenen Eigenschaften ergeben sich für das göttliche Sein an und für sich: die Einheit, Einfachheit und Unveränderlichkeit in seiner Beziehung zu Raum und Zeit und zum geschöpflichen Erkennen, die Unermeßlichkeit, Allgegenwart, Ewigkeit, Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit.

a. Die Einheit, d. h. die Einzigkeit (unitas numerica oder unicitas) des göttlichen Wesens folgt aus seiner unendlichen Vollkommenheit. Gäbe es mehrere Götter, dann wäre keiner von ihnen der höchste und größte; es ließe sich vielmehr ein höheres Wesen denken, welches kein gleiches neben sich hätte. Keiner von ihnen hätte auch die Fülle des Seins, da dem einen das Sein des andern nicht eigen wäre. Ferner müßten sie irgendwie sich von einander unterscheiden: entweder durch eine Vollkommenheit, und dann wäre die unendliche Vollkommenheit nicht vorhanden; oder durch ein anderes Moment, und dann fehlte die Einfachheit, zugleich aber auch die Nothwendigkeit, Unbedingtheit und Unabhängigkeit des göttlichen Wesens, da dieses Moment, weil nicht allen Göttern eigen, nicht nothwendig aus dem göttlichen Wesen sich ergäbe, sondern von außen hinzutreten müßte. Die Einheit der Welt, ihrer Ordnung und Regierung weist auch auf einen einzigen Schöpfer und Lenker hin. Immerhin kann man zugeben, daß dieses Argument nicht zwingend ist, da mehrere von einander unabhängige Welten denkbar wären, obgleich deren Annahme willkürlich wäre. Daß die Dreiheit der göttlichen Personen die Einheit Gottes nicht aufhebe, zeigt die Trinitätslehre (s. d. Art.), und daß die Einheit Gottes nicht als eine traurige Einsamkeit Gottes zu denken sei, folgt schon aus seiner unendlichen Vollkommenheit, weßhalb er keiner Ergänzung durch andere Wesen zu seiner Seligkeit bedarf. Die heilige Schrift betont (vgl. z. B. Deut. 4, 35; 32, 39. Ps. 17, 32. Is. 44, 6. Marc. 12, 29. Joh. 17, 3) die Einheit Gottes auf das Nachdrücklichste und bezeichnet die Götter der Heiden als Nichtgötter, als Lüge, Täuschung, Eitelkeit, als todte Götzen; sie nennt den Götzendienst Sünde, Dämonen- und Teufelsdienst. Zugleich hebt sie hervor (vgl. Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 18), daß die Einheit Gottes nur durch Schuld der Heiden verkannt worden, daß sie also eine von der gesunden Vernunft erkennbare Wahrheit ist. An einzelnen Stellen (Ex. 21, 6; 22, 8. 9. Ps. 81, 1. 6) nennt sie jüdische Richter oder Propheten Götter nur als Stellvertreter Gottes. Die heiligen Väter (vgl. Heinrich III, 292 ff.) bezeugen die Einheit Gottes nicht bloß als eine geoffenbarte, sondern auch als eine der Vernunft zugängliche Wahrheit. Sie liefern die dießbezüglichen Beweise aus der Gottesidee und der Einheit der Welt und berufen sich auf ausdrückliche Zeugnisse der heidnischen Philosophen und Dichter, sowie auf die Thatsache, daß selbst im Polytheismus doch Einer als der höchste Gott anerkannt wurde. Die Kirche trägt die Einheit Gottes in ihren Glaubensbekenntnissen und conciliarischen Entscheidungen vor (Symb. Nic.: Credo in unum Deum. Lat. IV, c. 1: Unus solus est verus Deus . . . tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino . . . unum universorum principium; Vat. Sess. III, c. 1: Una singularis . . . substantia spiritualis). Eine besondere Form des Polytheismus und mit denselben Gründen wie dieser zu bekämpfen ist der Dualismus der Gnostiker und Manichäer, welcher zwei ewige Principien, ein gutes und ein böses, annimmt. Derselbe ist auch deßwegen widersinnig, weil einerseits das Böse als die Privation des Guten die Möglichkeit eines wesentlich bösen Princips ausschließt, und weil andererseits damit nicht die Existenz des Bösen in der Welt erklärt wird. Beide Principien sind nämlich entweder gleich mächtig, und dann würden sie ihre Thätigkeit gegenseitig aufheben; oder nicht gleich mächtig, und dann würde nur Ein Princip sich bethätigen, daher nur Gutes oder nur Böses sich finden, da eine Theilung auf Grund von Uebereinkunft bei absoluten Wesen, die ihrer Natur nothwendig entsprechend wirken, nicht denkbar ist. Auch der Pantheismus (s. d. Art.) widerspricht der Einheit Gottes. Der Polytheismus in jeder Form

kann, insofern er die Idee des wahren Gottes zerstört, dem Atheismus gleichgestellt werden.

b. Die Einfachheit Gottes ist zunächst eine physische, d. h. seine Substanz ist nicht eine Zusammensetzung aus physisch realen Theilen. Gott ist unkörperlich, rein geistig (Lat. IV, c. 1: Deus est . . . natura simplex omnino; Vatic. l. c.: Simplex omnino . . . substantia spiritualis). Die heilige Schrift spricht dieß sowohl direct an Stellen, wie Joh. 4, 24. 2 Cor. 3, 17, als auch indirect durch die praktische Anweisung aus, daß Gott nicht durch körperliche Bilder dargestellt werden könne (Deut. 4, 16). Dieselbe Wahrheit folgt aus der Lehre von den Eigenschaften Gottes, z. B. der Unsichtbarkeit, Unermeßlichkeit, Allgegenwart, Unendlichkeit, welche die Körperlichkeit ausschließen. Die der dießbezüglichen patristischen Lehre entgegenstehenden Aeußerungen bei Lactanz und Tertullian lassen sich in gutem Sinne erklären (vgl. B. Jungmann, Tract. de Deo uno et trino c. 2, a. 2, n. 117 sqq.; Heinrich III, § 172). Die Stellen der heiligen Schrift, welche von körperlichen Gliedern und Sinnen Gottes reden, sind metaphorisch zu verstehen. Die Audianer im 4. Jahrhundert dachten von Gott anthropomorphistisch. Die Einfachheit Gottes ist überdieß eine metaphysische. Daher schließt sie die Zusammensetzung aus den mannigfachen Seinsbestimmungen aus, welche dem geschaffenen reinen Geiste eigen sind. Allgemeine Gründe hierfür findet die Vernunft u. a. in folgenden Erwägungen: Gott ist das Sein; in jeder Zusammensetzung aber ist Ursächlichkeit, denn ein Theil empfängt durch den andern, oder alle Theile erhalten durch das Ganze irgendwie Sein und Vollendung. Gott ist ferner unendlich; mit jeder Zusammensetzung aber ist nothwendig Beschränktheit gegeben, denn jeder Theil ist als solcher gegen den andern abgegrenzt, und daher auch das Ganze, weil aus endlichen Theilen bestehend, nicht unendlich. Auch ist Gott unbedingt und unabhängig; in jeder Zusammensetzung aber ist der eine Theil vom andern und das Ganze von den einzelnen Theilen bedingt. Gott ist das ens a se; jede Zusammensetzung aber setzt eine Ursache voraus, welche Gott selbst hier nicht sein könnte, da er ja erst in Folge dieser Zusammensetzung existiren würde. Speciell ist in Gott jeder Uebergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit auch noch durch seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit ausgeschlossen und daher seine pure Actualität gefordert. Auch ist Gott das vollkommenste Wesen; in jeder Zusammensetzung aber findet sich der Mangel der höchsten Ordnung und Einheit, sowie der höchsten Innigkeit und Vollständigkeit des Besitzes (vgl. S. Th. 1, q. 3, a. 3—7). Im Einzelnen ist nun an Gott zu läugnen jeder reale Unterschied zwischen Wesen und Existenz oder Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Wesen und Thätigkeit und zwischen den verschiedenen Thätigkeiten, zwischen Wesen und Attributen und zwischen den einzelnen Attributen, zwischen Wesen und Subsistenz (Fürsichsein oder Persönlichkeit). Auch in der patristischen Literatur sind die Vernunftgründe für diesen Lehrpunkt mannigfach entwickelt (vgl. Heinrich III, § 171; Petav. l. 2, c. 1 sqq.; Thomassin. l. 4, c. 1 sqq.). Die heilige Schrift spricht dieselbe Wahrheit indirect dadurch aus, daß sie die genannten Eigenschaften Gott beilegt, welche Grund oder Voraussetzung der absoluten Einfachheit sind; direct aber dadurch, daß sie einzelne (folglich alle) Attribute mit Gott identificirt, und weil sie sagt, er sei Geist, also ihm die vollkommene Geistigkeit zuspricht, welche die absolute Einfachheit fordert (Col. 2, 3. Spr. 1, 20. Joh. 4, 24; 14, 6. 1 Joh. 4, 8. 2 Cor. 3, 17). Papst Eugen III. sprach gegen Gilbert de la Porrée auf der Synode zu Reims (1148; vgl. Denzinger, Enchir. n. 329) förmlich aus: Ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum (das heißt: divinitate Deus est Deus), sed etiam nominativi (das heißt: divinitas est Deus). Dann definirte er zwar nicht, aber billigte als mit dem Glauben der römischen Kirche übereinstimmend die Lehre in dem unter Mitwirkung des hl. Bernhard verfaßten Symbolum: Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sic ubi vero dicitur, Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi: credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse, nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse, nonnisi ea unitate unum, quae est ipse, nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse, id est, seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum esse (Lat. IV, l. c.; Vat. l. c.). Verworfen wurde die Lehre des Abtes Joachim, daß zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Personen ein realer Unterschied bestehe (Lat. IV, c. 2), und die Lehre der Socinianer, Deum omnipotentem non esse trinum in personis et incomposita omnino indivisaque unitate substantiae et unum unamet simplici divinitatis essentia (Papst Paul IV. und Clemens VIII. bei Denzinger l. c. n. 880), sowie die gegen die Einfachheit Gottes verstoßende Lehre Hermes' und Günthers (vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2. Aufl., I, 194 ff.; Conc. Prov. Colon. P. 1, c. 10). Daß die Dreiheit der Personen die Einfachheit des göttlichen Wesens nicht aufhebt, zeigt die Lehre von der Trinität (s. d. Art.).

Die Unterscheidungen demnach, die wir in unserer Gotteserkenntniß zwischen Wesen, Eigenschaften und Thätigkeiten und zwischen den einzelnen Eigenschaften machen, sind bloß logische oder gedachte (distinctio rationis) und existiren als solche in Gott nicht. Gleichwohl sind sie keine Tautologien oder Unrichtigkeiten (distinctio

pure mentalis oder rationis ratiocinantis oder rationis sine fundamento in re), denn einerseits sind sie begrifflich in unserm Denken nicht identisch, andererseits sind sie ihrem Inhalte nach objectiv in Gott begründet (distinctio virtualis oder rationis ratiocinatae oder rationis cum fundamento in re). Die Eigenschaften und Thätigkeiten, welche wir Gott beilegen, sind ihm wirklich eigen, aber nicht in der Verschiedenheit, in welcher wir sie uns denken müssen. Wir erkennen Gott nicht so, wie er in sich ist, sondern nur so, wie er seine unendliche Vollkommenheit in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung unter mannigfaltigen Gesichtspunkten darstellt. Zugleich werden wir belehrt, daß die Verschiedenheit der dadurch gewonnenen Begriffe nicht als eine Verschiedenheit in Gott selbst zu denken ist, während wir außer Stande bleiben, über diese Negation hinaus die absolute Identität und Einfachheit ihres Inhaltes in Gott positiv zu erfassen.

c. Die Unveränderlichkeit Gottes nach Sein und Thätigkeit ergibt sich schon aus seiner Aseität und den darin nach obiger Erklärung unmittelbar beschlossenen Eigenschaften. In Gott ist ein Werden, eine Contingenz, eine Mehrung oder Minderung der Vollkommenheit nicht denkbar. Auch die Einfachheit und Ewigkeit schließt jeden Wechsel aus (Lat. IV, c. 1: Deus . . . incommutabilis. Vat. l. c.: . . . incommutabilis substantia spiritualis. Num. 23, 19. Ps. 32, 11; 101, 27. 1 Sam. 15, 29. Spr. 19, 21. Jac. 1, 17). Ebenso wenig begründen die Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen eine Veränderung in ihm, sie vermehren und vermindern seine Vollkommenheit nicht und beruhen nicht auf mannigfachen, sich folgenden Acten, sondern auf einem ewigen, unwandelbaren Acte des göttlichen Erkennens und Wollens. Aller Wechsel liegt auf Seiten der Geschöpfe, die in verschiedene Verhältnisse zu Gott treten. Nur nach unserer analogischen und inadäquaten Auffassungsweise können wir von einer Aenderung in Gott reden. Hiernach sind auch die Schriftstellen (z. B. Gen. 6, 6. 7. Jon. 3, 9. 10) zu erklären, in welchen Gott eine Aenderung seines Wollens und seiner Affecte zugeschrieben wird. Die Unveränderlichkeit Gottes wird geläugnet von dem emanatistischen Gnosticismus und dem Pantheismus, sowie auch von A. Günther, der die Nothwendigkeit der Schöpfung, wie oben angegeben, behauptete.

d. Die Unermeßlichkeit Gottes besteht darin, daß sein Wesen alle Grenzen des Raumes ausschließt und in allen möglichen Räumen durch sich selbst nicht bloß durch seine Thätigkeit ganz gegenwärtig sein kann. Gott kann als Geist nicht wie ein Körper (circumscriptive) umschlossen, als absoluter, unendlich vollkommener Geist nicht wie ein geschaffener Geist an einen bestimmten Raum (definitive) gebunden und nicht von irgend einem möglichen Raume ausgeschlossen sein (Lat. IV, c. 1: Deus immensus; Vat. l. c.; Job 11, 7. 3 Kön. 8, 27. Ps. 8, 2). Die Beziehung der Unermeßlichkeit Gottes zur wirklich existirenden Welt ist seine Allgegenwart. Allen wirklichen Wesen ist er vermöge seiner Unermeßlichkeit gegenwärtig. Durch die Schöpfung wird das Gegenwärtigsein Gottes nicht ausgedehnt, und darum erleidet auch Gott selbst keine Veränderung, sondern die Geschöpfe treten in Gottes Gegenwart und erhalten so eine neue reale Relation (Jer. 23, 24. Ps. 138, 7 ff. Apg. 17, 28). Wenn die heilige Schrift (vgl. Ps. 10, 5. Matth. 6, 9. Joh. 14, 23) von besonderen Wohnorten oder von einer örtlichen Bewegung, einem Nahen oder Sichentfernen Gottes spricht, so wird damit bildlich seine besondere Wirksamkeit, ihr Anfang, ihre Fortdauer oder ihr Aufhören bezeichnet.

e. Die Ewigkeit Gottes besagt, daß in ihm jeder Anfang, jedes Ende und jedes Nacheinander auszuschließen sei; sie ist also nicht als eine anfangs- und endlose Zeit aufzufassen (aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Boëthius; vgl. dazu Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I, § 78). Diese Eigenschaft folgt aus der Ursprungslosigkeit, Nothwendigkeit, unendlichen Vollkommenheit, Unabhängigkeit, Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes (Lat. IV, c. 1: Deus . . . aeternus; Vat. Sess. III, c. 1; Gen. 21, 33. Jer. 10, 10. Bar. 4, 22. Dan. 6, 26. 2 Petr. 3, 8. Röm. 1, 20).

f. Die Unsichtbarkeit Gottes für das leibliche Auge des Menschen folgt aus der physischen Einfachheit oder puren Geistigkeit des göttlichen Wesens (Ex. 33, 20. 1 Tim. 1, 17; 6, 16). Auch das verklärte Auge ist, weil es nicht substantiell vergeistigt wird, kein homogenes Organ für die geistige Thätigkeit der Anschauung Gottes, worüber insbesondere der hl. Augustin (vgl. Civ. Dei l. 22, c. 9) sich ausführlich verbreitet (vgl. Thom. Aq., S. Th. 1, q. 12, a. 3). Die Stelle Job 4, 16 spricht nicht für das Gegentheil. Die Theophanien waren entweder Erscheinungen der Engel in sinnenfälliger Gestalt, oder Offenbarungen der Gegenwart Gottes selbst durch körperliche Mittel ohne Ermöglichung der unmittelbaren Anschauung. Selbst für das geistige Auge unserer Vernunft ist Gott unsichtbar in doppeltem Sinne. Zunächst nämlich ist unsere Gotteserkenntniß auf Erden eine mittelbare; thatsächlich also bietet sich uns Gott nicht zur Anschauung dar, wie oben erklärt wurde. Außerdem bleibt Gott für den geschaffenen Geist überhaupt unsichtbar, wenn letzterer nicht durch eine übernatürliche Ausstattung und Erhebung für den Act der Anschauung hinlänglich proportionirt wird (vgl. Scheeben I, § 79; Bautz, Der Himmel, Mainz 1881, § 5). Das thatsächliche Endziel der vernünftigen Geschöpfe ist ein absolut übernatürliches. Den nähern Nachweis liefert die Lehre von der Anschauung Gottes und von der Seligkeit (s. d. Artt.).

g. Die Unbegreiflichkeit Gottes für den geschaffenen Verstand ergibt sich aus der Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Sie dauert auch

in der unmittelbaren Anschauung Gottes fort, weil die endliche Erkenntnißkraft ihre Beschränktheit auch durch das höchste Licht der Glorie nicht verlieren kann. Das adäquate Begreifen des göttlichen Wesens ist ein Privileg und Beweis der Gottheit (Lat. IV, c. 1: Deus incomprehensibilis; Vat. S. III, c. 1; Job 36, 26. Jer. 32, 19. 1 Cor. 2, 10 f. Matth. 11, 27. 1 Tim. 6, 16). Unter den Vätern haben die kappadocischen Lehrer Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa besonders ausführlich diese göttliche Eigenschaft behandelt, um die Eunomianer zu bekämpfen, welche das Wesen Gottes in der Agennesie erblickten und diese vollkommen zu begreifen vorgaben (vgl. Schwane a. a. O. § 3). Mit der Unbegreiflichkeit Gottes ist auch schon die Unaussprechlichkeit desselben erkannt, da die Worte Ausdruck unserer Begriffe sind (Lat. IV, c. 1: Deus . . . ineffabilis; Vat. l. c.: Super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus; Eccli. 43, 30—35). So gibt es auch für Gott keinen Namen, der ihn adäquat bezeichnete. Entsprechend der Vielheit unserer analogen Vorstellungen von Gott bieten sich auch für ihn viele Namen dar. (Ueber die Gottesnamen im Einzelnen vgl. Scheeben I, § 66; Heinrich III, § 158.)

B. Die Attribute der göttlichen Thätigkeit. Gott ist thätig als der absolute, erkennende und wollende Geist. Daß Intelligenz und Wille wesentliche Attribute Gottes sind, ist evidente Lehre der Vernunft und der Offenbarung. Diese Wahrheit ergibt sich ohne Weiteres aus seiner unendlichen Vollkommenheit und seiner absoluten Geistigkeit, sowie aus seinem Wirken als Schöpfer und Ordner der Welt, als Urheber der sittlichen Ordnung und der übernatürlichen Offenbarung (Vat. l. c.: Deum . . . intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; Esth. 14, 14. Eccli. 42, 19. Röm. 11, 33. Col. 2, 3. Ps. 134, 6; 148, 5. Matth. 7, 21. Marc. 3, 35. Eph. 1, 5. 11). Intelligenz und Wille sind, wie alle Attribute, mit dem göttlichen Wesen identisch; daher ist das Erkennen wie das Wollen Gottes ewig, unveränderlich, nothwendig, nicht potentiell, sondern stets actuell, in keiner Weise durch die Geschöpfe bedingt, unendlich vollkommen, keiner Entwicklung und keines Defectes fähig und umfaßt alle Objecte, sowohl das göttliche Wesen selbst als auch das Endliche mit einem einzigen Acte.

1. Das göttliche Erkennen hat a. zum Object alles Intelligibele. Im Einzelnen ist sein erster und nächster Gegenstand Gott selbst, und zwar erkennt Gott sich comprehensiv in Folge der der Unendlichkeit seines Wesens entsprechenden Intelligenz (Joh. 10, 15. 1 Cor. 2, 10. Thom. Aq., S. Th. 1, q. 14, a. 3 ad 2). Er erkennt sich unmittelbar durch sein eigenes Wesen. Die Frage, ob er sich außerdem auch aus den Creaturen erkennen könne, muß verneint werden, denn das discursive Denken widerstreitet seiner Vollkommenheit und Unabhängigkeit. Wohl erkennt er sein Wirken in der Schöpfung und die endliche abbildliche Ausprägung seiner Vollkommenheiten in ihr, daher auch die Erkennbarkeit seiner Existenz und seines Wesens aus derselben für die Geschöpfe, jedoch ist ihm dieses Wissen lediglich aus sich selbst eigen, nicht aus der Schöpfung hergenommen. Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er auch Alles außer sich, das bloß Mögliche, das bedingt und das unbedingt Wirkliche. Mit seiner Selbsterkenntniß erkennt er sein Wesen auch, insofern es in geschaffenen Wesen ein endliches beschränktes Abbild erhalten kann; er erkennt die Ideen des Geschöpflichen. Unter den Ideen der Dinge ist deren vorbildlicher Gedanke im göttlichen Verstande zu denken; sie sind genauer die göttliche Wesenheit, insofern sie als das Urbild der Dinge vom göttlichen Verstande gedacht wird. Von vielen Ideen in Gott kann nur mit Rücksicht auf den Gegenstand oder Terminus der Erkenntniß (id, quod intelligitur) die Rede sein; an und für sich, entitativ, gibt es in Gott nur Eine Idee. Gott erkennt sich selbst und die Ideen des Endlichen durch Ein Gedankenbild (species intelligibilis), nämlich durch sein Wesen, und durch Einen Erkenntnißact (s. d. Art. Ideen Gottes). Aus diesem Grunde ist denn auch jede die Einfachheit aufhebende Abhängigkeit der Erkenntniß des Endlichen von der Selbsterkenntniß in Gott ausgeschlossen. Besäße Gott die Ideen der endlichen Wesen nicht, so würde er sich selbst nicht vollkommen erkennen, auch nicht Urheber der in dem Universum waltenden Ordnung und Schönheit sein können (Eccli. 23, 29. Röm. 4, 17. Thom. Aq., S. Th. 1, q. 14, a. 5; q. 15, a. 1 sq.). Das bloß Mögliche, welches niemals wirklich wird, ist erkennbar und darum Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, denn es ist nicht das reine Nichts; es hat ein Sein, zwar nicht das Wirklichsein, aber doch das Möglichsein (secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea, quae non sunt actu; verum enim est, ea esse in potentia, et sic sciuntur a Deo; Th. Aq., S. Th. 1, q. 14, a. 9 ad 1). Gott erkennt auch alles wirkliche Endliche, mag es an sich und für die geschöpfliche Erkenntniß der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft angehören, nach allen Beziehungen nicht bloß so, wie es in eminenter Weise der Idee nach in Gott, sondern auch so, wie es in sich selbst ist, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen und in seiner concreten Beschaffenheit. Dieß fordert schon die Unendlichkeit, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der göttlichen Erkenntniß und das Verhältniß Gottes zur Welt als Schöpfer und Regierer (Vat. l. c.: Universa vero, quae condidit Deus, providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt; Hebr. 4, 13. Ps. 32, 14 f.; 7, 10; 138, 1 ff. Dan. 13, 42.

Spr. 16, 2. Eccli. 1, 1 f. Matth. 10, 29. 1 Joh. 3, 20). Das Böse erkennt Gott als Privation des Guten in den Geschöpfen (Th. Aq., S. Th. 1, q. 14, a. 10). Zukünftiges gibt es für Gott nicht, daher kann bei ihm nur in analogem Sinne von einem Vorherwissen die Rede sein. Daß Gott ein solches Wissen eigne, wird thatsächlich durch die erfüllten göttlichen Weissagungen bestätigt. Durch das göttliche Vorherwissen wird die Freiheit der Geschöpfe nicht beeinträchtigt. Was in der Zukunft von den Geschöpfen mit Freiheit geschieht, ist als Thatsache eine Wahrheit, die als solche vor der absolut vollkommenen Erkenntniß Gottes ewig gegenwärtig ist. Ueber die eingehende Behandlung dieser Schwierigkeit von Seiten der heiligen Väter vgl. Hurter, Comp. Theol. dogm. II, n. 52. Schwankende Aeußerungen Gottes in der heiligen Schrift sind entweder nur scheinbar unsicher (Vulg. forsitan = ἄν), oder bringen die menschliche Freiheit in Anschlag, oder sollen überhaupt nur bedingt gelten, oder sind eine menschliche Redeweise (vgl. Hurter l. c.; Simar, Dogm. § 42). Das Vorherwissen Gottes wurde auch selbst im Heidenthume vielfach anerkannt, von den Socinianern aber als mit der Freiheit der Menschen unvereinbar geläugnet und von A. Günther rücksichtlich des Sündenfalles der Stammeltern bezweifelt (vgl. Schwane, Das göttliche Vorherwissen und seine neuesten Gegner, Münster 1855; die Artikel: Das göttliche Vorherwissen, Katholik, Mainz 1872, II; 1873, I und II). Daß Gott sein Wissen nach freier Wahl beschränke, ist undenkbar, da er sich selbst nicht aufheben kann und keiner Veränderung fähig ist. Das bedingt Zukünftige, welches eintreffen würde, falls gewisse Bedingungen sich verwirklichten, muß aus denselben Gründen Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sein, welche für sein absolutes Wissen um das ganze Gebiet des Möglichen und Wirklichen sprechen. Die Controverse über diese Erkenntniß (scientia media) hatte nicht diese selbst, sondern ihre Verwendung in der Lehre von den göttlichen Rathschlüssen (insbesondere den Heilsrathschlüssen) zum Objecte (Deut. 7, 4. 1 Sam. 23, 1—13. Jer. 38, 15 ff. Matth. 11, 20 ff. Luc. 10, 13). In der patristischen Literatur ist diese Wahrheit sehr häufig in Erwägung gekommen: so gegenüber dem Einwande der Gnostiker und Manichäer, daß Gott die Engel und Menschen, wenn er ihren Sündenfall vorausgesehen hätte, nicht habe erschaffen dürfen, oder aber ihre Sünde selbst zu verantworten habe; ferner besonders bei Augustin in der Lehre von der Freiheit der göttlichen Gnadenwahl, da Gott manche Menschen, die ein längeres Leben zur Sünde mißbrauchen würden, vorzeitig hinwegnehme (Weish. 4, 11), andere dagegen trotz dieser Voraussicht nicht; ebenso bei Augustin im Kampfe gegen die semipelagianische Lehre, daß Gott im Hinblick auf bloß bedingt zukünftige Verdienste oder Mißverdienste die Gnade der Taufe oder der Beharrlichkeit verleihe oder verweigere (vgl. Scheeben a. a. O. I, Nr. 460 ff.; Simar a. a. O. § 42, n. 3). Weil das Erkennen Gottes unendlich ist, beurtheilt er auch nicht bloß sich selbst, sondern auch die endlichen Wesen dem wahren Werthe nach und weiß für seine Thätigkeit das seinem Wesen Angemessene, den entsprechenden Zweck und zur Ausführung die entsprechenden Mittel zu finden. In dieser Hinsicht kann das göttliche Erkennen theoretische Weisheit genannt werden (Ps. 103, 24. Röm. 1, 20; 11, 33 ff. 1 Cor. 1, 27 ff.).

b. Die Arten der göttlichen Erkenntniß werden nach den Objecten unserer analogen Auffassungsweise entsprechend bestimmt, während das göttliche Erkennen selbst ein schlechthin einfacher Act ist. Die gebräuchlichsten Unterscheidungen sind folgende: aa. Speculative und praktische Erkenntniß, je nachdem ihr Object zugleich Object der göttlichen Wirksamkeit wird oder nicht. Zum Bereiche jener gehört also Gott selbst und das Mögliche, welches niemals wirklich wird, zum Bereiche dieser das von Gott in der Zeit Verwirklichte. bb. Nothwendige und freie oder bedingt nothwendige Erkenntniß, je nachdem das Object nothwendig oder vom freien Willen Gottes abhängig ist. Erstere umfaßt also Gott und alle Ideen des Endlichen, mögen sie wirklich werden oder nicht, letztere die irgendwann wirklichen Wesen. cc. Vorangehende und nachfolgende Erkenntniß (scientia antecedens und consequens). Erstere ist die dem freien Wirken Gottes vorangehende Erkenntniß der Ideen der Dinge, letztere die freie Erkenntniß. dd. Billigende und mißbilligende Erkenntniß (sc. approbationis und reprobationis). Erstere hat das mögliche oder wirkliche Gute, letztere das mögliche oder wirkliche sittlich Böse zum Gegenstande, und jene bezieht sich sowohl auf Gott wie auf die Geschöpfe. ee. Erkenntniß des einfachen Wissens (sc. simplicis intelligentiae), der Anschauung (sc. visionis) und mittlere Erkenntniß oder Erkenntniß des bedingt Zukünftigen (sc. media oder conditionate futurorum). Die erste hat das bloß Mögliche, welches niemals wirklich wird, die zweite das irgendwann Wirkliche, also auch Gott selbst, die letzte das Mögliche zum Gegenstande, insofern es verwirklicht würde, wenn gewisse Bedingungen einträten. Die letzte Unterscheidung wurde eingeführt durch die nach dem Jesuiten Molina benannte Schule. Die betr. Erkenntniß heißt mittlere, weil ihr Object eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem bloß Möglichen und dem Wirklichen; es ist der Wirklichkeit einigermaßen näher getreten als das bloß Mögliche.

2. Das göttliche Wollen hat a. zum Object Gott und das Endliche; Gott aber ist das erste, das Endliche, das secundäre Object. Daß Gott selbst das erste Object seines Wollens und seiner Liebe sei, folgt aus seiner unendlichen Vollkommenheit. Er erkennt sich vollkommen als das höchste Gut und liebt sich daher auch als solches. Sein Wille ist ferner von jeder Un-

vollkommenheit frei und kann deßhalb die rechte Ordnung durch Hintansetzung des höchst liebenswürdigen Gutes nicht durchbrechen. Auch würde Gott nicht unabhängig, nicht gerecht gegen sich, nicht heilig sein, wenn sein Wille in einem geschaffenen Gute ruhen könnte (Matth. 17, 5. Marc. 1, 11. 2 Petr. 1, 17. 1 Joh. 4, 16). Seine Selbstliebe ist der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens allein entsprechend; sie ist Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae, gaudii), aber nicht Liebe der Begierde (amor concupiscentiae, desiderii), da diese der unendlichen Vollkommenheit widerspricht; sie ist auch im Leben der Dreieinigkeit Liebe der Freundschaft (amor amicitiae). Die Geschöpfe also können nur secundärer Gegenstand des göttlichen Wollens sein. Die Liebe Gottes zu ihnen ist eine aus seiner Selbstliebe fließende Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae); sie kann auch Liebe des Wohlgefallens genannt werden, insofern Gott sich selbst in den Geschöpfen als den endlichen Abbildern seiner Vollkommenheit liebt. Liebe der Freundschaft hat Gott zu den vernünftigen Geschöpfen, die durch die Gnade seine Kinder geworden sind, aber auch diese Liebe ist im letzten Grunde Liebe des Wohlwollens, welches die Kindschaft verleiht und den Begnadigten väterliche und freundschaftliche Liebe zuwendet. Liebe des Verlangens wird Gott bezüglich der Geschöpfe zugeschrieben, um die Innigkeit und Größe der wohlwollenden Liebe anzuzeigen, womit er das Heil der vernünftigen Geschöpfe will. Die Liebe Gottes zu den Geschöpfen findet thatsächlichen Ausdruck und Beweis in seiner Wirksamkeit nach außen und muß sich auf das Seiende als solches, dessen nicht nothwendige, irgendwann erfolgende Existenz durch die wohlwollende göttliche Liebe vorausgesetzt, erstrecken. Ihrem Umfange nach allgemein, ist sie auch intensiv in Gott selbst die nämliche, während ihre Wirkungen verschieden sind. Letzteres erklärt auch, daß die Geschöpfe in verschiedenem Maße Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Freundschaft sind (Gen. 1, 31. Weish. 6, 8; 11, 24. 27; 12, 1. Matth. 10, 29. Th. Aq., S. Th. 1, q. 19, a. 4; q. 20, a. 2).

Was b. den **Endzweck** und den **Beweggrund** des göttlichen Wollens betrifft, so wird der Endzweck auch Beweggrund, da er zum Handeln antreibt und bei demselben leitet. Der Endzweck und Beweggrund des göttlichen Wollens sowohl bezüglich des primären wie des secundären Objectes kann nicht außergöttlich sein, denn das Wollen ist in Gott identisch mit seinem Wesen, ewig und purer Act; auch ist Gott unabhängig, in seiner unendlichen Vollkommenheit und Seligkeit keines andern Wesens bedürftig, durch seine Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit an die rechte Ordnung gebunden. Der Beweggrund und Endzweck seines Wollens bezüglich der Geschöpfe kann daher primär nur seine Liebe zu sich selbst als dem höchsten Gute sein, welche ihn ohne Nöthigung veranlaßt, seine unendliche Vollkommenheit auch in endlichen Abbildern mit freier Wahl darzustellen, in diesen seine Vollkommenheit zu erkennen und zu lieben; nur secundär kann hier an die Liebe zu den Creaturen gedacht werden, welchen Gott Dasein und Vollkommenheit verleihen will. Aus denselben Gründen kann auch der den Geschöpfen vorgesetzte Endzweck primär nur Gott sein und zwar seine Verherrlichung. Diese äußere Verherrlichung (gloria Dei externa; die innere Herrlichkeit, gloria Dei interna, ist die unendliche Vollkommenheit seines Wesens) leisten die vernunftlosen Geschöpfe als Abbilder der göttlichen Vollkommenheit durch ihr Dasein und ihre Vollkommenheiten (gloria Dei externa objectiva), die vernünftigen Wesen aber außerdem durch Erkenntniß, Liebe, Dienst und Lobpreisung (gloria Dei externa formalis), womit sie zugleich wieder ein Abbild der Selbsterkenntniß, Selbstliebe und Selbstverherrlichung Gottes und insofern eine objective Verherrlichung sind. Da ferner die vernünftigen Geschöpfe die vernunftlose Welt als Mittel zur Erkenntniß, zur Liebe und zum Dienste Gottes gebrauchen, so sind sie für die letztere in diesem Sinne das Organ zu einer formalen Verherrlichung Gottes. Mehr als in der natürlichen Ordnung wird in der übernatürlichen Ordnung der Gnade und Glorie die objective und formale Verherrlichung Gottes erreicht. Secundärer Endzweck der Geschöpfe ist deren Wohl- und Gutsein, der vernünftigen Geschöpfe deren Seligkeit und zwar nach dem thatsächlich geltenden Plane der göttlichen Liebe die übernatürliche Seligkeit in Gott. Secundär ist dieser Endzweck, weil er nicht um seiner selbst willen, sondern um des primären willen von Gott gewollt ist. Indem die freien Geschöpfe so, wie sie sollen, Gott verherrlichen, erlangen sie auch ihre Glückseligkeit. Da diese nicht absolut, sondern hypothetisch von Gott gewollt ist, so kann sie auch durch Mißbrauch der Freiheit zerstört werden. Der primäre Endzweck wird auch an den Verworfenen in anderer Weise durch Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten erreicht (Ps. 18, 2 ff. Is. 43, 7. Dan. 3, 57. Spr. 16, 4. Röm. 1, 20 ff. Hebr. 2, 10. Eph. 1, 5). Hermes und Günther läugneten, daß die Verherrlichung Gottes der primäre Endzweck der Schöpfung sei (vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz. I, Abh. 5, Hptst. 1).

c. **Arten** des göttlichen Wollens werden nach den Objecten wissenschaftlich unterschieden, während in Gott das Wollen ein schlechthin einfacher Act ist. So ergeben sich folgende Eintheilungen: aa. Nothwendiges und freies Wollen (voluntas necessaria und libera). Das erstere hat Gott und die Ideen des Endlichen, sowie die Möglichkeit der Verwirklichung desselben, das zweite das irgendwann wirkliche Endliche zum Gegenstande. bb. Vorangehendes und nachfolgendes Wollen (vol. antecedens und consequens), je nachdem es auf das Heil der vernünftigen Geschöpfe vor

oder nach Voraussicht oder Erwägung ihrer Verdienste sich bezieht. (Andere Namen sind: vol. bonitatis und justitiae oder vol. prima und secunda.) Gott will das Heil Aller und bereitet für Alle die dazu nothwendigen Mittel, aber verleiht oder versagt das Heil nur nach Verdienst oder Mißverdienst. cc. Absolutes und bedingtes Wollen (vol. absoluta und conditionata). dd. Wirksames und unwirksames Wollen (vol. efficax und inefficax). In sich ist das Wollen Gottes unbedingt wirksam. So will Gott unabhängig das Heil der Geschöpfe, aber er denkt und will es als von ihrem freien Verhalten mitbedingt, und er erreicht immer, was er will, denn er will nur die Ermöglichung des Heiles für Alle, dann die Zutheilung von Lohn oder Strafe, je nach dem freien Verhalten, und seine Ehre, die in beiden Fällen gesichert ist. Auf die unbedingte Heilserlangung ist Gottes Wille nicht gerichtet, und darum kann er unwirksam nur vom Standpunkt der Geschöpfe aus genannt werden. ee. Neben den genannten Unterscheidungen wird noch das göttliche Wollen an sich (vol. beneplaciti) den Offenbarungen desselben (vol. signi) gegenübergestellt, und werden für letztere folgende Hauptformen angegeben:

Praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet,

oder Praeceptum, prohibitio, permissio, consilium, operatio. Dem göttlichen Willen an sich entspricht auch immer die Aeußerung desselben, aber das Geschöpf kann in der Auffassung dieser Offenbarung sich irren. So war es göttlicher Wille, daß Abraham dem Befehle zur Opferung seines Sohnes sich gehorsam erweise, nicht aber, daß er ihn wirklich opfere.

d. Die Eigenschaften des göttlichen Wollens. Hierher sind nicht die oben angegebenen allgemeinen Bestimmungen über das göttliche Wollen und Erkennen zu rechnen, da sie nicht das göttliche Wollen als solches insbesondere charakterisiren, sondern die Anwendung der übrigen göttlichen Eigenschaften auf dasselbe hervorheben. So müssen z. B. Einfachheit und Unveränderlichkeit, wenn vom göttlichen Wesen überhaupt, dann auch vom Wollen Gottes ausgesagt werden. Von den besonderen Eigenschaften des letztern kommen zunächst die physischen zur Sprache. aa. Nothwendigkeit und Freiheit des göttlichen Wollens. Gott will und liebt sich selbst mit Nothwendigkeit. Dieß ist für die Vernunft evident und folgt schon aus der Unendlichkeit und Selbstkenntniß Gottes. Seine Selbstliebe ist eine unendliche, allein seiner Vollkommenheit entsprechend und stets actuell, während die Gottesliebe der Geschöpfe, selbst in ihrer Vollendung durch die Anschauung des göttlichen Wesens, wenn auch stets actuell, so doch endlich und begrenzt ist. Die Nothwendigkeit der göttlichen Selbstliebe erklärt das Vaticanum (Sess. III, can. 2, 5): Si quis . . . Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum negaverit, a. s. Die heilige Schrift lehrt das Nämliche überall, wo sie die Verherrlichung Gottes als das Endziel seiner Werke und seine ohne Selbstliebe undenkbare Seligkeit bezeugt, insbesondere wenn sie sagt, daß Gott die Liebe (1 Joh. 4, 16), also die absolute, unendliche, mit seinem Wesen identische Liebe sei, und wenn sie von der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes (Matth. 17, 5. 2 Petr. 1, 17) redet. Wenn Gott sich selbst nothwendig will und liebt, so gilt das Nämliche auch rücksichtlich seines Wesens, insofern es Urbild und (mögliche) absolute Causalität aller endlichen Möglichkeiten, auch derjenigen, die wirklich werden, aber abgesehen vom Rathschlusse ihrer Verwirklichung, ist. Mit Freiheit will und liebt Gott alle endlichen Wirklichkeiten. Nach freier Wahl, ohne irgend welche innere oder äußere Nöthigung, entschließt er sich zur Thätigkeit nach außen, und bestimmt Maß, Zahl, Zeit und Vollkommenheit der endlichen Wesen. Dieß gilt für die natürliche wie für die übernatürliche Ordnung. Seine Freiheit ist aber nicht regellose Willkür, sondern sie ist seiner ganzen Vollkommenheit stets congruent; daher schließt sie auch die Möglichkeit der Wahl zwischen gut und bös, ferner alles Potentielle und jede Schwankung, sowie jeden fremden außerhalb des göttlichen Wesens liegenden Beweggrund und Zweck aus. Wäre die Thätigkeit Gottes nach außen für ihn aus irgend einem Grunde und in irgend einem Maße nothwendig, sei es aus blindem Drange oder zu seiner Vervollkommnung und Glückseligkeit oder aus Bedürfniß zur Selbstmittheilung an andere Wesen, so wäre damit seine Absolutheit, Unbedingtheit und Unabhängigkeit aufgehoben. Daß das vaticanische Concil (Sess. III, c. 1) diese Freiheit auch auf die übernatürliche Ordnung ausdehnt, muß um so mehr angenommen werden, weil es später die Berufung zum übernatürlichen Endziele als Ausfluß der unendlichen Güte erklärt und auf diese Berufung die absolute Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung stützt (vgl. c. 2). Die heilige Schrift bezeugt die Wahlfreiheit Gottes für die Ordnung der Natur und Gnade (Weish. 9, 13. Offenb. 4, 11. Eph. 1, 4—11. Is. 53, 7. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 8 ff. 1 Cor. 12, 11. Röm. 9, 15. 18). Dieselbe Wahrheit wird von den heiligen Vätern speculativ und positiv begründet (vgl. Petavius, tom. I, l. 5, c. 1—3). Gegenüber den Arianern, welche den Sohn als ein Geschöpf des Vaters bezeichneten, unterschieden sie zwischen den opera Dei ad extra und den immanenten Thätigkeiten Gottes und betonten im Gegensatz zur Freiheit der Schöpfung die Nothwendigkeit der Zeugung des Sohnes, wie der Spiration des heiligen Geistes. Zugleich erklärten sie, daß die Zeugung wie die Spiration als mit Willen und Liebe erfolgt aufgefaßt werden könne, wenn dieser Gedanke nur ausdrücken

solle, daß damit äußerer Zwang und blinde Nothwendigkeit ausgeschlossen, innere Nothwendigkeit dagegen statuirt werde. Die Forderung, daß Gott, wenn er einmal nach außen thätig sein wolle, das absolut Beste wählen müsse, weil er vermöge seiner Weisheit dasselbe kenne und vermöge seiner Güte und Heiligkeit zu einem entsprechenden Wirken gedrängt werde, ist in ihrer Begründung hinfällig und trägt ihrem Sinne nach den Widerspruch in sich selbst. Wie die Freiheit Gottes mit den übrigen Eigenschaften in Harmonie stehen muß, so können auch diese seine Freiheit nicht beeinträchtigen. Ueberdieß ist ein Werk Gottes, das an Vollkommenheit nicht zunehmen könnte, undenkbar; nur Gott selbst als der Unendliche ist keiner Vervollkommnung mehr fähig. Das Wollen Gottes an sich, auch insofern es sich nach außen bethätigt, ist als göttlicher Act unendlich, schlechthin vollkommen, das nach außen Verwirklichte aber ist nur endlich, nicht schlechthin vollkommen. Die Nachweise für die Freiheit Gottes bei den einzelnen Werken nach außen bieten die betreffenden Lehrstücke. Die Läugnung dieser göttlichen Freiheit ist Folge oder Quelle des Pantheismus (vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit I, Abh. 4). Das nothwendige und das freie Wollen sind in dem schlechthin einfachen Wesen nicht verschiedene Acte, sondern Gott will und liebt das Creatürliche durch denselben Act mit Freiheit, wodurch er sich selbst mit Nothwendigkeit will und liebt.

bb. Die Allmacht des göttlichen Wollens ist die unbegrenzte Kraft Gottes, auf Grund deren er alles Mögliche, was Gegenstand seines Wollens sein kann, auch durch sich selbst zu verwirklichen vermag. Diese Eigenschaft folgt aus der unendlichen Vollkommenheit und Unabhängigkeit Gottes und wird thatsächlich durch die Werke der Allmacht bewiesen. Gott bedarf für sein Wirken keiner Beihilfe; er wirkt durch seinen bloßen Willen und ohne Schwierigkeit (Symb. Ap.. Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae. Lat. IV, c. 1; Vat. Sessio III, c. 1. Gen. 17, 1. Job 42, 2. Jer. 32, 17. Matth. 19, 26. Marc. 14, 36), und nirgendwo findet er ein unübersteigliches Hinderniß; jedoch kann er nur thätig sein in Uebereinstimmung mit seiner Vollkommenheit. Daher kann er keine Sünde und nichts in sich selbst Widersprechendes wirken. In sich (entitativ) ist seine Macht unendlich, aber ihre Wirkungen können diesen Charakter nicht haben; ein unendliches Geschöpf ist innerlich unmöglich. Ebenso kann die Allmacht in endlichen Werken sich nicht erschöpfen, obgleich sie alles innerlich Mögliche, im distributiven Sinne betrachtet, verwirklichen kann; neben dem Gebiete der contingenten Wirklichkeit liegt stets eine Unendlichkeit anderer contingenten Möglichkeiten. Durch freien Rathschluß kann Gott seinem Wirken Schranken und Bedingungen setzen, weßhalb ihm dann in Folge seiner Unveränderlichkeit und Treue das unmöglich (potentia ordinata oder ordinaria, d. h. im Hinblick auf den freien Rathschluß) wird, was ihm sonst (potentia absoluta) möglich wäre (vgl. Th. Aq. S. Th. 1, q. 25, a. 5 ad 1). Eine von den übrigen Eigenschaften absehende Allmacht (potentia absoluta) im Gegensatz zu der mit ihnen übereinstimmenden Allmacht (potentia ordinata), wie die Bajaner und Jansenisten zur Bekämpfung der Möglichkeit des status naturae purae unterschieben, gibt es nicht (vgl. Hurter l. c. n. 51; Heinrich III, 863 ff.). Auch ohne Wirksamkeit nach außen wäre die Allmacht Gottes nicht zwecklos. Sie gehört zur Fülle des Seins, das Gott erkennt und liebt und so genießt. Außer Gott kann sie ihr Ziel nicht haben, sonst wäre Gott nicht unabhängig und nicht unendlich vollkommen, sondern der Ergänzung durch Anderes bedürftig und müßte der Unendlichkeit seiner Macht entsprechend gleichartige oder unendliche Wirkungen (als causa univoca) hervorbringen (vgl. S. Th. 1, q. 25, a. 2 ad 2). Das Wollen Gottes ist schlechthin actuell und ewig, aber daraus folgt nicht, wie Origenes meint, daß nun die Allmacht Gottes von Ewigkeit her in Werken hervortreten müsse. Die Behauptung, daß die bestehende Welt, wie ihre Ordnung, die einzig mögliche sei, widerspricht der Allmacht Gottes nicht minder, wie seiner Freiheit (Cap. Abaelard. ab Innoc. II. damn. n. 7 [Denzinger, Enchir. n. 316]: Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit et non alio).

cc. Die moralischen Eigenschaften des göttlichen Wollens. α. Die Weisheit in ihrer Vollendung hat nicht bloß in der Erkenntniß, sondern auch im Willen ihren Sitz. In diesem Sinne kann sie als eine moralische Eigenschaft Gottes aufgefaßt werden und ist dann sein beharrlicher Wille, nach den Regeln seiner unendlichen Erkenntniß zu handeln, oder seine unveränderliche Liebe der Ordnung, in Folge deren er im Lichte seiner unendlichen Erkenntniß alle Wesen nach ihrem wahren Werthe schätzt und liebt, die seiner Vollkommenheit entsprechenden Zwecke erstrebt und durch Anwendung der geeignetsten Mittel thatsächlich zur Ausführung bringt (Ps. 146, 5. Weish. 8, 1. Röm. 16, 27; vgl. Scheeben I, 623 ff.; Liebermann, Inst. theol. II, c. 3, art. 3, § 1.; A. Knoll, Inst. theol. I, § 43). So umfaßt die Weisheit zugleich β. die Heiligkeit, die auch deßhalb Weisheit genannt wird (vgl. Th. Aq. S. Th. 2, 2, q. 47—51). Die Heiligkeit ist die beharrliche und wirksame Liebe zur Ordnung des Guten, oder sie besteht darin, daß Gott in absoluter Uebereinstimmung mit der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens sich selbst als das höchste Gut will und liebt, sich selbst als den höchsten Beweggrund und Endzweck seiner Thätigkeit nach außen setzt und auch in den Geschöpfen das Gute will und liebt, das Böse aber nicht will, sondern verabscheut (Lev. 11, 44. Deut. 32, 4. Ps. 5, 5. Matth. 5, 48. Jac. 1, 13. 1 Petr. 1, 15). Die Weisheit und Heiligkeit Gottes folgt aus seiner unendlichen Voll-

kommenheit, aus der Zweckmäßigkeit der Ordnung und Regierung der Welt, aus der Existenz der natürlichen und der übernatürlichen sittlichen Ordnung, aus dem Zeugnisse des menschlichen Gewissens und aus der Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit. Die physischen Uebel, die als solche keine Sünde sind, will Gott nicht um ihrer selbst willen, aber er kann sie höherer Zwecke wegen wollen (Js. 45, 7). Die Sünde aber kann Gott nicht als Mittel zum Zwecke wollen, sondern nur als ein Werk der freien Geschöpfe zulassen (vgl. Trid. Sess. VI, c. 6; Hurter l. c. th. 99) und dann in der Ueberwindung der Sünde seine Macht, in der Bekehrung des Sünders seine Barmherzigkeit und die Kraft seiner Gnade, in der Bestrafung desselben seine Gerechtigkeit offenbaren (vgl. Th. Aq. S. Th. 1, q. 19, 9; Bonav. in dist. 46, a. 2—5). Zorn, Haß, Rache Gottes in der heiligen Schrift (Ps. 5, 7. Weish. 14, 9. Spr. 15, 9 u. a.) sind nicht als leidenschaftliche, ungeordnete Regungen, sondern als metaphorische Bezeichnungen des Verhaltens gegenüber der Sünde zu betrachten. Die Herzensverhärtung des Menschen durch Gott (Ex. 7, 3. Röm. 1, 24; 9, 18) ist nur eine in Folge begangener Sünden verfügte Verweigerung besonderer Gnaden oder Nichtfernhaltung von Versuchungen und Prüfungen, welche Anlaß zu neuen Sünden werden. Die ägyptischen Kostbarkeiten (Ex. 3, 22; 11, 2; 12, 35 f.) wurden den Israeliten entweder nachträglich durch Gott als den höchsten Eigenthümer aller irdischen Güter oder sofort ursprünglich von Aegyptern geschenkweise zum Eigenthum gegeben. Die Meinung von dem sogen. ägyptischen Diebstahl beruht auf irriger Uebersetzung der Vulgata an der einen Stelle Ex. 12, 36, welche nach 3, 22; 11, 2 zu interpretiren ist. Os. 1, 2 erhält der Prophet nicht den Auftrag zur Sünde, sondern zur rechtmäßigen Ehe mit einer Gefallenen, und die filii fornicationum sind dort die von ihm zu adoptirenden, bereits vorhandenen oder die wegen des Vorlebens der Mutter so benannten noch zu erwartenden Kinder. γ. Die Gerechtigkeit Gottes ist im weitern Sinne mit der Heiligkeit gleichbedeutend, im engern Sinne ist sie nach Analogie der menschlichen Gerechtigkeit der beharrliche Wille, einem Jeden das Seine oder ihm Gebührende zu geben. Gott hat zwar keine Rechtsordnung über sich, aber er ist sich selbst Gesetz, und daher kann wohl bei ihm von Gerechtigkeit in diesem Sinne die Rede sein (vgl. Th. Aq. S. Th. 1, q. 21, a. 1 ad 2). Hier ist nun wieder ein weiterer und ein engerer Begriff zu unterscheiden. Nach jenem muß Gott gegen sich selbst gerecht sein, indem er im Einklang mit seiner unendlichen Vollkommenheit handelt. So ist seine Selbstliebe und seine Selbstverherrlichung in seiner immanenten und transeunten Thätigkeit auch eine Forderung seiner Gerechtigkeit. Ebenso muß er den Geschöpfen, wenn er ihnen einmal mit Freiheit Dasein und Ziel gibt, das zur Existenz und zur Erreichung des Zieles Nothwendige darbieten (necessitas hypothetica). Hierbei ist Gott nicht sowohl den Geschöpfen als sich selbst verpflichtet (vgl. Lessius, De perfect. moribusque div. 13, c. 1). Auf das Nothwendige allein ist diese hypothetische Nothwendigkeit beschränkt, darüber hinaus beginnt schon wieder das Gebiet der freien Gütigkeit. Im engsten Sinne ist die Gerechtigkeit Gottes als Ausfluß und wirksame Anwendung seiner Heiligkeit die Forderung und Sicherung der sittlichen Ordnung in den vernünftigen Geschöpfen durch Gesetzgebung und durch belohnende oder bestrafende Vergeltung (justitia legislativa, justitia judiciaria und zwar remuneratoria oder vindicativa). Wie Gott die vernunftlosen Wesen dem nothwendig in ihnen wirkenden Naturgesetz unterwarf, so hat er den vernünftigen Geschöpfen das natürliche und das übernatürliche Sittengesetz als Regel ihrer freien Thätigkeit gegeben und durch Vernunft und Gewissen (Röm. 2, 14; 7, 21), sowie durch übernatürliche Offenbarung (Ex. 20, 2. Deut. 5, 1. Matth. 5, 17 ff.; 6, 1 ff. Trid. Sess. VI, cap. 1, c. 1. 19—21) promulgirt. So ist Gott (Js. 33, 22), Christus (Matth. 5, 17. 21 f. Luc. 1, 32) oberster Gesetzgeber und für alle menschlichen Gesetze Auctorität, Quelle und Richtschnur (Spr. 8, 15 f. Röm. 13, 1 ff.). Nach seinem Gesetze richtet Gott und theilt Lohn und Strafe in Zeit und Ewigkeit aus (Job 34, 10 f. Matth. 7, 26 f.; 16, 21. 2 Cor. 5, 10. Js. 48, 18; 24, 5 f. Strafe der bösen Engel, der ersten Menschen, Sintflut, Sodoma und Gomorrha, Zerstörung Jerusalems u. s. w.). Schon der Friede oder Unfriede der Seele ist eine Sanction des göttlichen Gesetzes. Gott muß unter Voraussetzung der Erschaffung als Gesetzgeber den vernünftigen Geschöpfen die seinem Wesen und seinem Verhältnisse zu den Geschöpfen nothwendig entsprechenden Vorschriften geben; darüber hinaus kann er nach freier Wahl höhere oder geringere sittliche Anforderungen stellen. So kann er die Sünde niemals gebieten, auch nicht positiv erlauben (vgl. Propp. damn. ab Innoc. XI., 38 sq.), sondern nur zulassen, und im N. T. verlangt er eine größere Vollkommenheit, als im A. T. Befolgung und Uebertretung des göttlichen Gesetzes, Tugend und Sünde tragen ihre Strafe in sich selbst, indem sie Frieden oder Unfrieden der Seele erzeugen. Die Sünde in der natürlichen Ordnung zerstört die natürliche Seligkeit und muß in der übernatürlichen Ordnung mit der übernatürlichen Seligkeit die heiligmachende Gnade entziehen. Eine solche Vergeltung ist absolut nothwendig. Darüber hinaus ist Lohn und Strafe sehr angemessen, aber nicht unbedingt nothwendig und kann daher von Gott mit Freiheit festgesetzt werden. Um so weniger darf die thatsächlich geltende Ordnung der vergeltenden Gerechtigkeit als die einzig mögliche bezeichnet werden. Insbesondere vertreten die Theologen mit wenigen Ausnahmen die Lehre, daß, abgesehen von anderweitiger, freier Anordnung Gottes, die Nachlassung der Sünde von einer vorhergehenden äquivalenten oder auch nur

irgend einer Genugthuung nicht abhängig sei, sondern nur Reue und Bekehrung voraussetze. Gott steht nämlich nicht unter einem fremden Gesetze, das er ausführen müßte. Daher übt er unbeschränkt sein königliches Begnadigungsrecht und offenbart dann seine Barmherzigkeit, während die in der Sünde liegende Unordnung durch Reue und Bekehrung, wenn auch nicht in der höchsten, so doch in genügender Weise ausgeglichen wird (vgl. Thom. Aq. S. Th. 3, q. 46, a. 1 ad 3; a. 2 ad 3). Ueber das Maß und die Art der Offenbarung seiner Vollkommenheiten entscheidet Gott mit Freiheit. (Ueber die Frage nach der Nothwendigkeit der Genugthuung für die Sünde s. d. Art. Erlösung IV, Sp. 798.) Die positive Ordnung der Vergeltung hat Gott um seiner selbst willen, zu seiner Verherrlichung festgesetzt, wie er ja überhaupt für sein Wirken Beweggrund und Endziel ist. Daher trägt auch die Strafe primär einen vindicativen Charakter an sich, und zwar zur Ausgleichung der Gott zugefügten Beleidigung; nur secundär hat sie die Besserung oder Warnung der Geschöpfe oder die Wahrung ihrer verletzten Rechte zum Zwecke. Dieß wird auch durch die heilige Schrift (Is. 48, 11. Ps. 10, 7 f. Offenb. 6, 10; 11, 18; 18, 20; 19, 1 f.) und durch die Ewigkeit der Höllenstrafen bezeugt (vgl. S. Th. 1, 2, q. 87, a. 3 ad 3). Hermes läugnete die justitia vindicativa an sich, und die Gnostiker und Manichäer hielten die Strafe für unvereinbar mit der Güte Gottes und führten sie daher auf ein böses Urwesen zurück. Gott kann über Verdienst belohnen, aber die Sünde nicht über Gebühr strafen. Auch sind nicht alle Leiden dieser Zeit lediglich als Sündenstrafen zu betrachten (Propp. Baii damn. 72 sq.; Quesn. damn. 70), und die wirklichen Strafen können auf Erden durch den Geist der Buße in Quellen des Heiles umgewandelt werden. Der Streit über die Frage, ob zwischen Gott und dem Geschöpfe auch das Verhältniß der commutativen Gerechtigkeit obwalten könne, ist im Grunde nur ein Wortstreit, in der Sache besteht keine wesentliche Verschiedenheit der Meinungen. Wir können Gott nichts geben, um dadurch einen Rechtsanspruch auf Gegenleistung zu erwerben; eine analoge Möglichkeit aber hat uns Gott aus Gnade gewährt. Dieß ist noch nicht in annähernd entsprechender Weise durch die bloßen Verheißungen, durch welche er sich eine Verbindlichkeit (debitum fidelitatis) auferlegt, uns einen Anspruch gegeben hat, geschehen; die unbedingten machen keine Voraussetzung, die bedingten verlangen zwar Erfüllung der Bedingung, aber diese nur als solche, nicht als Leistung, für welche eine Gegenleistung in Aussicht gestellt ist. Anders aber verhält es sich mit den im Stande der Gnade gewirkten, übernatürlichen, guten Werken. Diese sind als Leistung einer Gegenleistung durch Belohnung in sich (in actu primo) würdig und haben als solche actuellen Anspruch (in actu secundo) auf Lohn durch die Verheißung Gottes, der sie annimmt. So sind wir im Stande, mehr als in der natürlichen Ordnung, in welcher nur eine Ausbildung, nicht eine Erhöhung unserer Kräfte möglich wäre, Mitursache unserer Würde und Glückseligkeit zu sein und Gott in vollkommenerer Weise ähnlich zu werden, der als ens a se die unendliche Vollkommenheit und Seligkeit durch sich selbst ist (vgl. Heinrich III, § 203). δ. Die **Wahrhaftigkeit** Gottes folgt aus seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit einerseits und seiner absoluten Erkenntniß andererseits. Auf ihr beruht die Gewißheit sowohl unseres Glaubens als auch unserer natürlichen Erkenntniß. Letztere hat zur Voraussetzung, daß Gott, der Urheber der Schöpfung und unserer eigenen Natur, uns durch die natürliche Offenbarung sowie durch unsere natürlichen Erkenntnißkräfte und Erkenntnißmittel nicht in Irrthum führen kann (Vat. Sess. III, c. 3: Dei ..., qui nec falli nec fallere potest. Num. 23, 19. Röm. 3, 4. Joh. 8, 26). Die Priscillianisten hielten eine Täuschung durch Gott für möglich und wirklich; die Reformatoren des 16. Jahrhunderts nahmen einen dem offenbaren Willen Gottes (voluntas signi) widersprechenden geheimen Willen (voluntas beneplaciti) an. Wie die Sünde, so kann Gott auch den Irrthum zulassen. In diesem Sinne heißt es, daß er zur Strafe in Irrthum geführt habe (Job 12, 24. 3 Kön. 22, 23). Aus der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Unveränderlichkeit und Allmacht Gottes ergibt sich auch ε. seine **Treue** (Ps. 144, 13. 1 Cor. 1, 9. 2 Tim. 3, 3). Wenn Drohungen oder Verheißungen Gottes nicht erfüllt wurden, so hatte dieß seinen Grund in dem Nichteintreffen der gestellten Bedingungen. ζ. Die **Güte** oder **Gütigkeit** (bonitas relativa; zu unterscheiden davon ist die bonitas metaphysica, d. h. das unendlich vollkommene göttliche Wesen, die bonitas moralis, d. h. die Heiligkeit) Gottes ist seine wirksame Liebe zu den Geschöpfen, insofern er diesen Dasein und Vollkommenheit verleiht und Wohlthaten spendet. Hat sie Beseitigung von Uebel und Elend, insbesondere der Sünden zum Zwecke, so heißt sie Barmherzigkeit, und je nachdem letztere sich bethätigt, heißt diese: Milde, Langmuth, Geduld. In sich (entitativ) ist die Güte unendlich, in ihren Wirkungen (terminativ) endlich; ferner ist sie allgemein, aber dem Grade der Wirkungen nach verschieden. Dieser hängt vom freien Rathschlusse Gottes ab, und einen Anspruch in dem früher erklärten Sinne kann das Geschöpf, wenn Gott ihm Dasein und Ziel gegeben hat, nur auf das hierzu Nothwendige erheben. Die Güte ist ein Ausfluß der Liebe Gottes zu den Geschöpfen und offenbart sich, wie in der Erschaffung und Erhaltung der Welt, so insbesondere in dem Werke der Erlösung und in der übernatürlichen Heilsökonomie überhaupt (vgl. Thom. Aq. S. Th. 1, q. 20, a. 2; q. 21, a. 3; 2, 2, q. 110, a. 1). Die Uebel in der Welt widersprechen der göttlichen Güte nicht, und der Tod des Menschen verliert seine Schrecken im Hinblick auf das unsterbliche, ewige Leben im Jenseits.

C. Die Seligkeit Gottes ergibt sich aus der unendlichen Vollkommenheit seines Seins und seiner Thätigkeit. Sie ist Erkenntniß und Liebe. Die Frage, ob jener oder dieser der Vorrang zukomme, wird, wie bezüglich der Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe, verschieden beantwortet. Gott ist ohne irgend einen Mangel das, was er seiner Idee nach sein soll, er ist das unendliche Gut und erkennt und liebt sich in unendlichem Maße, d. h. erschöpfend. So ruht er nicht in einem andern Wesen, sondern er selbst ist seine Seligkeit, und er genießt die unendliche Fülle seiner Größe und Vollkommenheit nicht in vielen, sondern in einem einzigen, unveränderlichen, ewigen Acte, und dieser Act ist wiederum mit dem göttlichen Wesen identisch. Daher besitzt und genießt Gott den unendlichen Gegenstand seiner Seligkeit in absolut vollkommener Weise (Thom. Aq. S. Th. 1, q. 26, a. 1; C. Gent. 1, c. 100). Furcht, Trauer, Hoffnung, Sehnsucht können Gott nur metaphorisch beigelegt werden. Durch die Seligkeit der Geschöpfe wird die göttliche nicht vermehrt, sondern nur in endlichem Abbilde dargestellt (Vat. Sess. III, c. 1; s. oben). Wie die göttliche Vollkommenheit die Vollkommenheit aller möglichen und wirklichen Geschöpfe, so schließt die göttliche Seligkeit die Seligkeit aller möglichen und wirklichen Geschöpfe in unendlicher und deßhalb eminenter Form in sich (1 Tim. 1, 11; 6, 15; S. Th. 1, q. 26, a. 4; Vat. Sess. III, c. 1.) [J. A. Becker.]

Gottesacker, s. Kirchhof.

Gottesdienst in der christlichen Kirche, s. Cultus und die Artt. Brevier, Messe, Liturgie, Feste.

Gottesdienst (עֲבוֹדָה) im alten Testamente überhaupt und bei den Israeliten insbesondere war seit den frühesten Zeiten an feste Formen gebunden. Schon vor Moses finden wir Aeußerungen der Verehrung Gottes in Opfern, Gelübden und Gebeten. Die Form aller dieser Cultushandlungen ist wohl weniger durch positive Offenbarung, als durch die vollkommene Erkenntniß der ersten Menschen bestimmt worden. Anders wurde es seit Moses, der in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, Exodus, Leviticus und Numeri, die Regeln des hebräischen Gottesdienstes nach ausdrücklicher Weisung Gottes vorzeichnete. Das Opfer bildete den Mittelpunkt des Cultus und ward durch mannigfache Unterschiede zum religiösen Wiederschein der verschiedensten Stimmungen und moralischen Zustände des Menschen. Doch unterblieb es in der Wüste, womit von selbst ausgesprochen ist, daß es zur Darstellung eines gottgefälligen Lebens nicht unerläßlich sei. Strenger wurde als gottesdienstliche Handlung die Feier der heiligen Tage, unter welchen der Sabbat obenan stand, eingehalten. Durch Unterlassung aller gewinnbringenden Arbeiten ward auch in dieser Handlung ein Opfer gebracht. Zwischen beiden stand das Gebet mitten inne. Dieses tritt jedoch im mosaischen Gesetze noch wenig hervor, selbst wenn man mit der Vulgata zahlreiche Stellen, welche zunächst vom Sühnen des Priesters reden (כפר), auf die Fürbitte bezieht. Doch ist sicher von den Israeliten bei der Stiftshütte privatim und öffentlich gebetet worden, wie u. A. das Beispiel Anna's, der Mutter Samuels, zeigt (1 Sam. 1, 10 ff.). Eine ausgedehnte Uebung des Gebetes beim öffentlichen Gottesdienste läßt sich seit David nachweisen, welcher durch seine Psalmen in Begleitung von Musik viel zur Vergeistigung und Verherrlichung des hebräischen Cultus beitrug. Davids Einrichtungen blieben im Wesentlichen immer für den Gottesdienst im salomonischen Tempel maßgebend. Die Reform Asa's (2 Par. 15, 10 ff.), Josaphats (2 Par. 17, 7 ff.), Jojada's (2 Par. 23, 16 f.), Ezechias' (2 Par. 29, 3 ff.), Josias' (2 Par. 34, 8 ff.) bedeuten nichts Anderes als die Wiederherstellung der gestörten oder unterbrochenen Ordnung, welche David hergestellt hatte. Eine andere Form gab dem jüdischen Gottesdienst das Exil. Die Sehnsucht nach Jerusalem und der dortigen Festfeier sprach sich zwar laut aus, aber sie löste sich in die Uebung eines Cultus auf, welcher den zerstörten Opferdienst ersetzen mußte. Lesung des mosaischen Gesetzes und Gebet war die religiöse Uebung der Verbannten; bei letzterem wurde, wie aus Daniel 6, 10 zu ersehen ist, die Richtung nach Jerusalem eingehalten, wahrscheinlich der frühern Anschauung entsprechend, welche sich Ps. 5, 8; 27, 2; Jon. 2, 8 u. ö. ausspricht. Nach der Rückkehr hielt sich der im Exile ausgebildete Gebetcultus sammt der Predigt neben dem Opfercultus fest. Die Weise des Gebetes bestimmten eigene Formularien, von denen sich manche, wie das Schema und Schemone-Esre (s. Tephilla), bis heute erhalten haben. Zur Zeit des zweiten Tempels von Esdras bis Christus muß der hebräische Gottesdienst im Centralheiligthum an Festtagen prächtig und erhebend gewesen sein. Die Musik der Leviten war stark genug besetzt, um mit den Kräften der Tonkunst die heiligen Handlungen zu beleben; die bunte Mannigfaltigkeit von Festbesuchern aus allen Theilen der Erde trug das Ihrige zur Hebung der Feierlichkeit bei (s. d. Art. Feste, jüdische). Selbst der tägliche Gottesdienst im zweiten Tempel mußte einen erhebenden Eindruck machen. Dieser fand auf folgende Weise statt (vgl. Jo. Henr. Othonis Lex. Rabbinico-philol., Genevae 1675, 134 sqq.). Die Priester, welche an irgend einem Tage im Tempel fungiren sollten, mußten die Nacht vorher am Heiligthum zugebracht haben (in בית מוקד einer Art von Domhof, auf der Nordseite des Tempels, an der Mauer des zweiten Vorhofes). Etwa um 2 Uhr nach unserer Rechnung mußten sie aufstehen und nach einem Bade sich zur Verloosung der einzelnen Functionen zusammenfinden. Das erste Geschäft war die Säuberung des Brandopferaltars beim Scheine des Morgenrothes, manchmal beim Lichte der Fackeln. Ein Priester, der auf den Tempel gestiegen war, rief die Zeit zum Beginne des Mor-

genopfers je nach dem Anbruch der Morgenröthe aus. Nun ward das Lamm herbeigebracht; ein Theil der Priester ging mit diesem Opferthiere an den bestimmten Platz, um es zu schlachten, das Blut aufzufangen und die Opferstücke zu reinigen und zu ordnen. Andere holten die Opfergeräthe aus den Nebengebäuden des Tempels. Nun wurden die Pforten der beiden Vorhöfe geöffnet, während der Rauchopferaltar und der Leuchter gereinigt wurden; bei der Oeffnung der letzten beiden Thore ertönte Posaunenschall, und wenn endlich das große Nicanorsthor zwischen dem Frauen- und Priestervorhof in seinen Angeln knarrte, wurde das Lamm des täglichen Opfers (תמיד) geschlachtet. Zwischen der Schlachtung und der Auflegung der Opferstücke auf den Altar verging geraume Zeit. Sie wurde durch Gebet ausgefüllt, dem die Darbringung des Rauchopfers auf dem goldenen Altare des Heiligthums zur Seite stand. Auch die Sprengung des Blutes wurde in diesem Zwischenraume vorgenommen. Die Gebete wurden zunächst von denjenigen Priestern verrichtet, welche nicht eben eine Function beim Opfer hatten. Die Stelle der betenden Priester war auf der Südwestseite des Brandopferaltars. An sie schlossen sich psallirende Leviten und Stellvertreter der Laien Israels an. Es wurde nämlich nicht dem Zufalle überlassen, ob von dem Volke jemand im Tempel zugegen sei, sondern es mußten stets nach einem bestimmten Turnus Stellvertreter der einzelnen Stämme erscheinen, welche man Standmänner אנשי מעמד nannte. Wenn nun endlich die Opferstücke auf den Altar gelegt waren, so gaben die functionirenden Priester von den Stufen der Vorhalle herab den (Num. 6, 24 ff.) vorgeschriebenen Segen. Die Darbringung des unblutigen Beiopfers zum Tamid und des Speiseopfers des Hohenpriesters beschloß das Ganze. Aehnlich wurde das Abendopfer gefeiert. Seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer unterblieb der Opfercult ganz, da er nur an der von Gott erwählten Stätte verrichtet werden kann; dafür dehnte sich der Gebetcultus und die Predigt (s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832) weiter aus. Durch die Mitwirkung der begabtesten Juden ist das israelitische Gebetbuch mit den mannigfachsten und mitunter ausgezeichnetsten Poesien geschmückt. Jeder Israelit hat täglich eine Art von Brevier zu beten. (Vgl. Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel, 2. Aufl., München 1869, 356 ff.; Jo. Buxtorfi Synagoge Judaica in den verschiedenen Ausgaben, capp. IV—XXIV; Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, Leipzig 1880, 390; Bassin, The modern Hebrew etc., London 1882, 56 sqq.) [v. Haneberg.]

Gottesfreunde, ein in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gebildeter Bund von Mystikern, welcher, aus Geistlichen und Laien bestehend, sich zur Aufgabe stellte, das religiöse Leben der damaligen Zeit mehr zu wecken und dieses durch fromme Selbstbethätigung inniger und fruchtbarer zu machen. Die Entstehung eines solchen Verbandes war durch die Wirren und Drangsale jener Zeit hervorgerufen. Die Streitigkeiten des Königs Ludwig von Bayern mit Papst Johannes XXII., die Gefangenschaft der Päpste in Avignon, die Zügellosigkeit der Sitten, besonders in der Secte des freien Geistes, die vielen pestartigen Krankheiten und natürlichen Katastrophen brachten edlere Gemüther dazu, daß sie sich aus der Welt zurückzogen, um sich entweder in einem Kloster oder in besonderen Vereinen der Pflege des innern Lebens zu widmen und die Strafgerichte Gottes, welche sie in den bezeichneten Nöthen erblickten, durch Gebete und Bußwerke abzuwenden. So hält der Dominicaner Seuse in seinem Büchlein: „Göttliche Offenbarung über den sündhaften Zustand der Christenheit" gewissermaßen Gericht über die ganze Menschheit, über alle Stände und Geschlechter, und erklärt, „er sei von Gott durch verschiedene Leiden gezwungen worden, wenigstens einige Menschen zur Buße zu bewegen, da die Christenheit durch ihren Verfall zum Gerichte reif sei, und nur die Fürbitte Jesu und der Heiligen Gott noch abhalte, die Menschen bis auf wenige bessere durch große Sterblichkeit und dadurch, daß der eine den andern tödte, hinwegzunehmen". In demselben Tone schreibt Tauler: Der furste dirre welt der hat ietzent an allen enden geseget dat vnkrut vnder den rosen .. Kinder, es mus ein fluht oder ein vngelicheit sin, es si in den kloestern oder do vssen, vnd das ensint nut secten, das sich gottes frunt vngelich vsgebent der welte frunden (Predigt auf den 22. Sonntag p. Trinit.). Der Mystik aber wandten diese frömmeren Gemüther, welche vorzugsweise im Dominicanerorden eine Zuflucht suchten, sich deßwegen zu, weil die Scholastik damals sehr in Verfall gerathen war. Die abstracte Behandlung der Theologie, noch mehr aber die pedantische Methode ihrer Darstellung, welche nur zu häufig zu leeren Sophismen und Wortklaubereien führte, konnte Leute von tieferem Gemüth wenig befriedigen; sie begaben sich lieber auf das Gebiet der Mystik, wo der Speculation nicht so enge Schranken gezogen, und die Ansprüche des Gemüthes auch leichter zu befriedigen sind.

Wann und wo der Bund der Gottesfreunde sich zuerst gebildet, ist noch nicht sicher festgestellt; jedenfalls wurde derselbe vom Anfang an vom Predigerorden am Ober- und Unterrhein gar sehr begünstigt. Auch Meister Eckhart (s. d. Art.) scheint ihm nahe gestanden zu haben, wenn er ihm auch nominell nicht angehörte; denn seine Grundsätze und Anschauungen finden sich in den Schriften Taulers und Seuse's, nur in gewählterer Form, wieder. Da aber Papst Johann XXII. im J. 1329 22 Sätze des Meister Eckhart verurtheilte, so findet sich Tauler in der vorcitirten Predigt veranlaßt, zu bemerken, daß die Gottesfreunde keine Secte seien. Zu dem Namen derselben gab

zunächst der Ausspruch Christi Joh. 15, 15 Anlaß, und Tauler erklärt ausdrücklich, worein der Bund die Gottesfreundschaft setze: in eine möglichst vollkommene Entäußerung des Herzens von der Welt und allen weltlichen Dingen zum Behuf der Nachfolge Christi. Er sagt: Darumbe sprach vnser herre zo sinen jungern: ingnoten (von nun an) sprich ich uch nit knechte, mer frunde. Daz ingenot daz waz, do su alle ding hattent gelassen vnd ime nachvulgetent, do worent su frunde vnd nit knechte. Und darumb der ein gewarer frunt wil sin, der mus alle ding lassen vnd got nachvolgen. Das gemeinschaftliche Band der Gottesfreunde war demnach ursprünglich und wesentlich die mystische Theorie und Praxis. In allem, was sie thaten, herrschte das Gefühlsleben vor. Weil aber die Mitglieder des Bundes nicht auf allgemein bindende Gesetze und Lehren verpflichtet waren, so gestaltete sich dieses Gefühlsleben fast in jedem Einzelnen verschieden. Im Allgemeinen waren die Gottesfreunde treue Mitglieder der Kirche und suchten das Volk durch Wort und Schrift zu einem tugendhafteren Leben anzuspornen. Sie bilden in dieser Beziehung einen wohlthuenden Gegensatz zu den Fraticellen und den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, von denen die ersteren in offene Opposition gegen das in ihren Augen ganz verweltlichte Papstthum traten und es sogar dem Antichristenthum gleichsetzten, letztere die heilige Schrift nach ihrer willkürlichen Auffassung deuteten und alle kirchliche Auctorität verachteten. Gleichwohl sind die Schriften mancher Gottesfreunde von theosophischen und pantheistischen Elementen nicht frei, doch ist die Kirche, weil die Grenzen zwischen Glauben und mystischer Anschauung sehr fein gezogen sind, selten mit äußerster Strenge gegen sie eingeschritten; dieß geschah nur da, wo der falsche Mysticismus zugleich einen häretischen Charakter annahm.

Unter den Häuptern der Gottesfreunde steht, wenn man von Meister Eckhart absieht, obenan der Dominicaner Johann Tauler (s. d. Art.), welcher durch seine einfachen, populären und doch im mystischen Geiste gehaltenen Predigten in Straßburg eine solche Wirksamkeit entfaltete, daß sein Ruhm durch ganz Deutschland sich verbreitete. Sein Lehrsystem ist sowohl in seinen Predigten als in den Büchern von der Nachfolge des armen Lebens Jesu und der christlichen Vollkommenheit und in seinen Briefen an mehrere Ordensschwestern enthalten. Sein Ordensgenosse, der Mystiker Heinrich Seuse (s. d. Art.), genannt Amandus, schloß sich in seiner Lehre an die Scholastik, namentlich an Thomas von Aquin und an Bonaventura an, doch übte auch auf ihn die Eckhart'sche Pectoraltheologie einen starken Einfluß. Daß er zu den Gottesfreunden gehörte, folgt aus seinen Schriften und Predigten. Die von ihm erwähnte „Bruderschaft der ewigen Weisheit" ist sicherlich identisch mit dem Bunde der Gottesfreunde. Als Glied des Bundes nennt sich ferner der Dominicaner Nicolaus von Straßburg (s. d. Art.), ein ascetischer Mystiker, welchem es weniger um tiefe Speculation als um praktische Anleitung zur Heiligung der Seelen zu thun war. Von Einfluß auf kleinere Kreise waren endlich der Priester Heinrich von Nördlingen (s. d. Art.) in seinen Briefen an fromme Frauen, namentlich an die Nonne Margaretha Ebner, und die aus diesem Briefwechsel bekannt gewordenen Männer, namentlich Abt Konrad von Kaisersheim (Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freibg. u. Tüb. 1882, XL). Daß unter diesen Männern ein lebhafter Verkehr bestanden, läßt sich leicht erwarten; auch weisen die vielen Reisen Taulers, Seuse's und anderer, welche in deren Schriften erwähnt werden, darauf hin. Viele Gottesfreunde, so scheint es, wohnten in Köln; daher sagt Tauler in einer seiner Predigten, er wisse keine Stadt, worin das Wort Gottes seit mehr als 60 Jahren lauterer, reichlicher und durch erleuchtetere Lehrer sei verkündigt worden, als in Köln (vgl. Köln. Ausg. der Werke Taulers vom Jahre 1543, fol. 194). Tauler selbst erscheint in den Schriften der verschiedenen Mystiker als das Haupt des Bundes; in einem Briefe an die Nonne Margaretha Ebner nennt ihn Heinrich von Nördlingen unszer lieber vatter der Tauler (Strauch a. a. O. 219. 229. 263). Besonders mit den Frauenklöstern des Dominicanerordens pflegten die Häupter der Gottesfreunde nahe Beziehungen und suchten bei ihnen die Zwecke des Bundes zu fördern. Tauler unterhielt Verbindungen mit solchen Klöstern im Rheinland, in Bayern, im Elsaß und in der Schweiz; die Nonnen Christina Ebner in Engelthal und Margaretha Ebner in Maria-Medingen (s. d. Artt.) besuchte er persönlich; mit letzterer stand er auch in Briefwechsel und ließ ihr durch Heinrich von Nördlingen schreiben, sie möge ihre Visionen über den Zustand der Christenheit aufzeichnen (Strauch a. a. O. 219). Wie sehr er von dem segensreichen Wirken der Gottesfreunde überzeugt war, drückt er in der 1. Predigt auf Mariä Geburt aus, wo er sagt: Die menschen soltent einen gelebeten gotzfrunt uber hundert milen suchen, die den rehten weg bekantent vnd su rihtetent (Basler Ausg. fol. 146 b.). Vom Lesemeister Nicolaus von Straßburg wird berichtet, er habe die Convente seines Ordens häufig besucht und sich längere Zeit in Freiburg i. Br. aufgehalten, wo er den Schwestern zu St. Agnes und zu Adelhausen durch seine Predigten Belehrung und Erbauung geboten. Heinrich Seuse, welcher die mystischen Lehren vor Allem auf sich selbst anwendete, leitete in dieser Absicht die Ordensschwestern von Oetenbach zu Zürich, von Töß bei Winterthur, von St. Katharinenthal bei Dießenhofen und andere, die sich seiner Führung anvertrauten. Auch gehörten viele Laien zum Bunde, unter denen mit besonderer Auszeichnung genannt werden: Heinrich von Rheinfelden aus dem Aargau, ein Ritter von Pfaffenheim aus dem Oberelsaß, ein Ritter von Landsberg und dessen Frau aus dem Unter-

elsaß, Rulman Merswin, Patricier und Kaufmann von Straßburg, Nicolaus von Basel u. a.; selbst unter den Bauern gab es viele Mitglieder, wie Heinrich von Nördlingen bezeugt (Strauch 217). Im Cod. germ. 218 der königlichen Hofbibliothek zu München, fol. 177, ist die Rede von neun gesellschaften der fraynt gottes; in der Schrift des Dominicaners Marquard von Lindau „von den X gepotn“ wird bei der Exegese jedes einzelnen Gebotes bemerkt: „wie die gottsfrewnd dis gepot haltend“ (vgl. Cod. germ. Monac. 365, f. 17 b. 39 a.; 111 a. etc.). Aus dem Gesagten erhellt, daß der Bund der Gottesfreunde vorzugsweise am Oberrhein verbreitet war, von Straßburg bis Basel, und noch weiter hinauf in den Klöstern des Oberelsasses, der Schweiz und in Bayern; dann am Niederrhein zu Köln und, wie Heinrich von Nördlingen sagt, in den Niederlanden (Strauch 237). Auch ist es wahrscheinlich, daß der Regular-Canoniker Johannes Ruysbroek (s. d. Art.) zu Groenendal bei Brüssel ihnen nahe stand; jedenfalls hatte er Beziehungen zu ihnen und sandte ihnen im J. 1350 seine Schrift von der geistlichen Hochzeit (Engelhardt, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek, Erlangen 1838, 345).

Indessen stand der Bund der Gottesfreunde mit den kirchlichen Behörden in zu losem Verbande und mit dem Welt- und Ordens-Clerus auf zu gespanntem Fuße, als daß er seinen Bestand auf die Dauer hätte sichern können. Bei dem Bestreben der Mitglieder, ohne Aufsehen sich von der Welt abzusondern und ein frommes ascetisches Leben zu führen, konnte es auch nicht fehlen, daß sich ihm unlautere und unkirchliche Elemente beimischten, und so ist derselbe schon gegen Schluß des 14. Jahrhunderts ebenso in Verruf gekommen, wie früher die Beguinen und Begharden. Die Corruption desselben ging, wie zu erwarten war, vorzugsweise aus dem Laienstande hervor. In dieser Beziehung spielte der vorgenannte Patricier Rulman Merswin eine merkwürdige Rolle, die, weil sie vielfach auf Geheimnißkrämerei beruhte, lange Zeit den ganzen Bund und seine Geschichte in ein mystisches Dunkel gehüllt hat, das erst in unseren Tagen einigermaßen gelichtet werden konnte. Dieser Mann zog sich nach einem leichtfertigen Jugendleben, angeblich auf göttliche Eingebung, aus der Welt zurück, verkaufte sein väterliches Erbe und begann im Armenviertel von Straßburg ein strenges Bußleben zu führen. In Folge innerer Kämpfe und Versuchungen, die er zu bestehen hatte, trat er mit den Gottesfreunden in Verbindung, unter welchen er einen geheimnißvollen Laien ohne Nennung des Namens anführt, in dessen Lebensgeschichte die seinige fortan fast ganz aufgeht. Dieser Laie, gewöhnlich der große heimliche Gottesfreund im Oberland genannt, wurde, wie Merswin selbst angibt, sein Lehrer und Führer; derselbe bekehrte durch seine Ermahnungen einen großen Prediger und gelehrten Meister von seiner Halbheit im geistlichen Leben, in welchem man seit dem 15. Jahrhundert das Haupt des Bundes, Tauler selbst, erblickte. Der Leitung dieses merkwürdigen Mannes sollen sich zu Straßburg Geistliche und Laien unterstellt haben, doch sei derselbe nie aus der Verborgenheit herausgetreten, sondern habe seine Belehrungen und Aufträge durch Merswin ertheilt; sein Wissen, so versichert letzterer, schöpfe er aus Briefen vom Himmel. In den Schriften des Unbekannten (bisher sind ihrer 16 entdeckt) werden Erdbeben, Pestkrankheiten und andere Calamitäten als Strafgerichte Gottes angekündigt, wobei zugleich visionäre Enthüllungen über die Kirche in der Zukunft eingeflochten werden. Im J. 1364 forderte der heimliche Gottesfreund sein prophetisches Organ, Rulman Merswin, auf, ein Kloster zu bauen. So entstand auf der Illinsel vor Straßburg das Kloster „im grünen Werth“; es war ein altes, verlassenes Augustiner-Chorherrenstift, worin Merswin eine Johanniter-Comturei errichtete. Auch soll der große Gottesfreund zu Papst Gregor XI., als er eben von Avignon nach Rom zurückgekehrt war, gereist sein und ihn in göttlichem Auftrage zur Abstellung der vielen Mißbräuche in der Kirche aufgefordert haben. Später zog sich Merswin selbst in's Kloster Grünenwerth zurück, wo er als Recluse in einer der Kirche angebauten Zelle lebte und 1382 starb, ohne das Geheimniß von dem wunderbaren Laien und seinem Aufenthalte verrathen zu haben. Er hat verschiedene mystische Schriften hinterlassen, unter denen ein Buch, betitelt „Von den neun Felsen“, eine grelle Schilderung der kirchlichen Gebrechen seiner Zeit enthält; der Augustiner Johann von Schaftolsheim, bischöflicher Vicar zu Straßburg, übersetzte es in's Lateinische, ein Zeichen, daß der Verfasser kein geringes Ansehen genoß. Die Johanniter fanden nach seinem Tode die versiegelte Beschreibung seines Lebens, gewöhnlich das Meisterbuch genannt, und andere Schriften, welche sie als kostbare Schätze aufbewahrten. Indessen ist diese Geschichte des großen Gottesfreundes im Oberland, wodurch dem Bunde der Gottesfreunde ein höherer Charakter vindicirt werden sollte, nichts als Lug und Trug, mit welchem Rulman Merswin seine Zeit entweder aus Unverstand oder aus Ueberspanntheit hintergangen hat. Es ist das unbestreitbare Verdienst des Dominicanerpaters Denifle, dieß bis zur Evidenz nachgewiesen zu haben (vgl. Taulers Bekehrung, kritisch untersucht, Straßburg 1879). Bis zur jüngsten Zeit hatten namentlich protestantische Theologen an der Heiligkeit und historischen Realität des großen Gottesfreundes festgehalten; er galt in protestantischen Kreisen „gewissermaßen als unsichtbarer Papst einer unsichtbaren Kirche, als das geheimnißvoll wirkende Haupt einer in ihren Grundlagen gesunden Reaction des religiösen Volkslebens gegen die starr gewordene Hierarchie der Zeit“ (Neue evangel. Kirchenzeitung 1880, 718). Warum? Weil man in den Lehren des Unbekannten manche protestantische Ansichten zu finden glaubte, welche geeignet erschienen, ihn zu einem

Vorläufer Luthers zu stempeln. Hierzu gehört das hohe Ansehen des Laienthums in der Kirche, vor dem selbst ein Tauler sich beugt; der ungelehrte Laie ist mit himmlischer Erleuchtung und Begabung ausgestattet; weithin waltet er über die Geister bis nach Ungarn, Italien und Frankreich; selbst dem Papst in Rom verkündigt er in göttlichem Auftrage die Strafgerichte. Jundt (Les amis de Dieu, Paris 1879, 361) glaubt den so lange Gesuchten in der Person des Einsiedlers Johann von Chur, genannt Rutberg, entdeckt zu haben, und so figurirt er unter diesem Namen in Herzogs Real-Encyklopädie, 2. Aufl., VII, 21 ff.; Professor K. Schmidt zu Straßburg gab ihn sogar für Nicolaus von Basel aus, der zu Wien ca. 1409 als Ketzer verbrannt wurde — beides ohne allen Beweis. Denifle hat diesen akatholischen Nachforschungen auf einem der katholischen Kirche vorzugsweise angehörigen Gebiete durch seine gründlichen Untersuchungen ein Ende gemacht und die mittelalterliche Mystik von den Fälschungen und Phantasmagorien, mit welchen sie ein ungelehrter Laie getrübt hat, gereinigt. Von einem geheimen, weitverzweigten Geisterbunde, in welchem ein unsichtbares Oberhaupt durch einen geisterhaften Boten unter dem Siegel der Verschwiegenheit sein Wesen treibt, von den wunderbaren Erscheinungen und Stimmen, von denen dieser in seinen Schriften Meldung thut, kann fortan nicht mehr die Rede sein. Der große Gottesfreund im Oberland verschwindet gänzlich; Merswin findet höchstens noch im Hintergrunde eine Stelle. Nachdem Merswin gestorben, trat Nicolaus von Basel mit zwei Gefährten in Oesterreich als Bußprediger auf, wurde aber bald nachher als Häretiker erkannt und von der Inquisition dem Feuertode überliefert; seine Gefährten entkamen. Wir besitzen von ihm ein Buch, betitelt „Von den fünf Mannen", in welchem jedoch der ketzerische Charakter seiner Lehre weniger hervortritt; sein Leben hat Karl Schmidt ausführlich beschrieben und nebst einer Auswahl seiner Werke zu Wien 1866 herausgegeben. Ein anderer ketzerischer Gottesfreund, der Benedictiner Martin von Mainz, erhielt seine Strafe zu Köln; die Inquisition bezichtigte ihn 16 häretischer Sätze (Histor.-politische Blätter LXXV, 95), worauf er zu Melaten verbrannt wurde. Damit verschwinden die Gottesfreunde vom Schauplatze der Geschichte. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften: Joh. Nider, Formicarius, Argentorati 1517; Joan. Tauler, Opp. lat., ed. Surius, Colon. 1548; Denifle, Der Gottesfreund im Oberland und Nicolaus von Basel, in den Hist.-polit. Bl. LXXV, 18 ff. 93 ff. 245 ff. 340 ff.; Ehrle S. J., Das Einst und Jetzt der Geschichte des Gottesfreunde-Bundes, in den Laacher Stimmen XXI, 38 ff. 252 ff.; Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1861; Denifle, Die deutschen Schriften des sel. H. Seuse, München 1880, I; H. Suso, Leben und Schriften von Diepenbrock, Regensburg 1837; Heinrich Amandus, Leben und Schriften, Wien 1863; Lochner, Leben und Geschichte der Christina Ebnerin, Nürnberg 1872; Karl Schmidt, Joh. Tauler zu Straßburg, Hamburg 1841; Ders., Nicolaus von Basel und die Gottesfreunde, in dem Werke: Basel im 14. Jahrhundert, S. 255 ff.; Ders., Das Buch von den neun Felsen, von dem Straßburger Bürger R. Merswin, Leipzig 1859; Rulman Merswin, le fondateur de la maison de Saint-Jean de Strasbourg, in der Revue d'Alsace, 7[e] année, Colmar 1866, 145 ss. 192 ss.; Böhmer, Damaris, 1865, 291 ff.; Böhringer, Die deutschen Mystiker, Zürich 1855; Bähring, Joh. Tauler und die Gottesfreunde, Hamburg 1853.) [Kessel.]

Gottesfriede (Treuga Dei, auch Treuva, Trevia oder Treva Dei, Pax Dei, Pax divina, Pax ecclesiae), eine mittelalterliche Institution, um dem Fehderecht wenigstens für gewisse Zeiten Einhalt zu thun. Seit dem Verfall der karolingischen Monarchie war über die Völker, welche von der bisherigen starken Centralgewalt losgetrennt waren, in Folge des entfesselten Fehdewesens und des Faustrechts ein Zustand allgemeiner Anarchie und wilder Barbarei hereingebrochen; alle Elemente des staatlichen Zusammenlebens befanden sich in Auflösung und Verwirrung, überall herrschte rohe Willkür, Raub und Mord, der Krieg Aller gegen Alle, Gewalt ging für Recht, trotzig griff jeder zur Selbsthilfe, und in den blutigen Kämpfen, welche die Großen unter sich ausfochten, mußte das niedere Volk, völlig rechts- und schutzlos, jede Ungebühr über sich ergehen lassen. Von dem damaligen Treiben der Raubritter in der Normandie sagt Ordericus Vitalis: Provincia tota erat dissoluta, et praedones catervatim discurrebant per vicos et per rura, nimiumque super inermes debacchabatur latrunculorum caterva (Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France XII, 630). Wie die öffentlichen Zustände noch gegen Ende des 11. Jahrhunderts beschaffen waren, ersehen wir aus jener herrlichen Rede, in welcher Urban II. auf dem Concil zu Clermont die versammelte Ritterschaft zur Theilnahme am Kreuzzug aufforderte. „Ziehet aus, und der Herr wird euch begleiten; die Waffen, welche ihr verbrecherisch in gegenseitigem Morden mit Blut befleckt, richtet jetzt gegen die Feinde des christlichen Glaubens und Namens. Reiniget euch von Diebstahl, Raub und Mordbrennerei durch ein gottwohlgefälliges Werk. Die ihr die Waisen bedrücktet, die Wittwen beraubtet, eure christlichen Brüder gemordet, Kirchengut geplündert und jede Art von Schandthaten verübt habet, kämpfet jetzt mit euren blutbefleckten Händen gegen die fremden Völker" (Harduin VI, 2, 1724. 1726 sq.). In dieses Gewoge unbändiger Leidenschaften, in dieses gährende Chaos Ordnung zu bringen, war die Staatsgewalt völlig außer Stande. Das Königthum befand sich in der tiefsten Erniedrigung; seine nominellen Träger waren persönlich entweder schwach und unfähig, oder

indolent und gleichgültig, und den besseren unter ihnen fehlte die Macht, dem Unwesen erfolgreich entgegenzutreten. Um so dringender verlangte die Noth und Bedrängniß der Zeit nach Abhilfe. In der damaligen Lage der Dinge vermochte nur die Religion und die Kirche die ersehnte Rettung zu bringen, und sie brachte dieselbe, wenn auch nur theilweise, durch Aufrichtung des Gottesfriedens. Im ersten Anfang freilich konnte die Vertreterin der öffentlichen Ordnung nicht direct und gesetzgeberisch eingreifen; sie mußte sich vorerst begnügen, indirect durch Ermahnen und gütliches Zureden die Mächtigen und Großen zu dem Gelöbniß zu veranlassen, für immer oder doch auf eine bestimmte Zeit unter sich und in ihrer nächsten Umgebung Frieden zu halten und keine Fehden mehr mit den Waffen auszufechten. Diese localen Friedensvereinigungen sind die Vorläufer der Treuga Dei. Schon um's Jahr 990 hatte Wido, Bischof von Le Puy, ein von den Erzbischöfen Dagbert von Bourges und Theobald von Vienne bestätigtes Schreiben an seine Diöcesanen erlassen und darin kundgethan, daß wegen der täglich zunehmenden Verbrechen viele Bischöfe, Fürsten und Edle sich versammelt hätten und übereingekommen seien, es solle in deren Bisthümern und Grafschaften von dieser Stunde an kein Diebstahl, Raub oder sonstige Gewaltthat mehr verübt werden, und jeder Uebertreter dieses Gebotes excommunicirt, verflucht und von der Schwelle der heiligen Kirche verbannt sein, bis er Genugthuung geleistet habe (Mabillon, De re diplomat. lib. 6, n. 144: Charta de treuga et pace). In derselben Weise fanden im J. 994 sich sämmtliche Bischöfe Aquitaniens, durch eine grassirende Seuche erschreckt, in Limoges ein, ließen dorthin die Gebeine des Landespatrons sowie andere Reliquien bringen und vereinigten die anwesenden Fürsten zu einem gegenseitigen Friedensbunde (Chronicon Ademari Caban. bei Bouquet X, 147). Sechs Jahre später trafen auf einer Versammlung von Bischöfen und Aebten zu Poitiers die weltlichen Großen genaue Verabredungen, wie künftighin jeder von ihnen verpflichtet sein solle, etwaige Streitigkeiten nicht mit den Waffen auszutragen, sondern vor den zuständigen Richter zu bringen (Bouquet l. c. 536). König Robert von Frankreich, Hugo Capets schwacher Sohn, hielt während seiner Regierung wiederholte Zusammenkünfte mit den mächtigen Vasallen „pro pace componenda“ und suchte mit Hilfe der Bischöfe durch Friedensvereinigungen die zerrütteten Zustände des Reiches zu bessern (Fulberti Carnot. epp. ad Robert. reg., Bouquet l. c. 454. 467). Besonderes Interesse bietet die im J. 1021 zwischen den Amiensern und Corveyensern zu Stande gekommene Friedensvereinigung. Eine über ganz Frankreich verbreitete Hungersnoth, welche zahllose Menschen hinweggerafft, hatte namentlich die Gegend von Amiens schwer betroffen, und in dem Kloster Corvey war die Hauptkirche niedergebrannt. Die geängstigten Gemüther erkennen in dem beiderseitigen Unglück die wohlverdiente Strafe, welche Gott wegen der beständig zwischen ihnen obwaltenden Streitigkeiten geschickt; sie nehmen, um den Zorn des Himmels zu besänftigen, ihre Zuflucht zu den Reliquien und schwören vor denselben sich unverletzlichen Frieden, der die ganze Woche gelten und alljährlich zu Amiens erneuert werden solle (Gerardus, Mirac. S. Adalhardi, Bouquet l. c. 378 sq.). Nicht lange nach diesem glücklichen Ereignisse (c. 1023) faßten die burgundischen Bischöfe, der allgemeinen Unordnung machtlos gegenüberstehend, den gemeinsamen Beschluß, sowohl sich selbst als auch das gesammte Volk eidlich dazu zu verpflichten, daß sie künftig Frieden und Recht beobachteten. Der Episcopat des nördlichen Galliens, zu gleicher Ohnmacht verurtheilt, trat dem Beschlusse einmüthig bei und suchte das Bündniß überall zu verbreiten, weil nur auf diesem Wege der immer zunehmenden Zwietracht und Zerrüttung sich entgegenwirken lasse (Balderic., Chronic. Camerac. 3, 27; Bouquet l. c. 201). In derselben Absicht, dem blutigen Fehdewesen ein Ende zu machen oder es wenigstens einzuschränken, hatte Bischof Jordan von Limoges an seine Diöcesanen ein allgemeines Friedensgebot erlassen, aber bei dem streitbaren und gewaltthätigen Adel wenig Anklang gefunden. Auf der (1031) in die Bischofsstadt berufenen Synode erhob er laute Klage gegen die weltlichen Herren der Diöcese (clamorem facio de saecularibus potestatibus, parochianis meis), daß sie die Kirche fortwährend beunruhigten, in die Besitzungen derselben einfielen, die ihr anvertrauten Armen und die Cleriker belästigten, überhaupt von dem verkündeten Friedensgebote nichts wissen wollten (Hard. VI, 853). Nach anderweitigen, ziemlich umfangreichen Verhandlungen kam das Concil auf das Friedenswerk zurück, verhängte über die widerspänstigen Ritter (milites) die Excommunication und beschloß auf den Rath des Abtes Odolric, daß, wenn der Adel in seiner Widersetzlichkeit verharre, das ganze Gebiet der Stadt mit dem Interdicte belegt werden solle (Hard. VI, 874. 885). Sehen wir auf dieser zahlreich besuchten Versammlung ausschließlich die Vertreter der Kirche im Interesse der öffentlichen Ordnung thätig und auctoritativ gegen das Fehdewesen einschreiten, so begegnet uns drei Jahre nachher wieder eine in äußerster Bedrängniß durch allseitige Uebereinstimmung zu Stande gekommene Friedensvereinigung. In Folge anhaltenden und übermäßigen Regens war über fast alle Länder und namentlich über Frankreich eine Hungersnoth hereingebrochen, wie die Geschichte kaum eine gräßlichere kennt. Nachdem die gewöhnlichen Nahrungsmittel aufgezehrt waren, sahen sich die Menschen genöthigt, zu Wurzeln und Kräutern ihre Zuflucht zu nehmen, ja aus Thonerde Brod zu bereiten, und als auch dieß nicht mehr ausreichte, würgten und verzehrten sie einander selbst, und sogar ausgegrabene Leichen mußten den Hunger stillen. Zu Tausenden

starben die Unglücklichen hin; die Todten wurden nur noch in große Gruben geworfen oder den Raubthieren überlassen. Drei Jahre lang währte die entsetzliche Noth; erst 1034 ließ der Regen nach, ein mild wehender Wind zerstreute die Wolken, „am klaren Himmel leuchtete wieder die Großmuth des Schöpfers", die grünenden Saaten versprachen eine reiche Ernte. Die Ueberlebenden sahen in dem erduldeten Elend den Zorn Gottes über ihre Sünden, über den Mord, Raub und all' die Greuelthaten, unter welchen als den nothwendigen Folgen der innern Zwietracht und der unaufhörlichen Fehden das Volk zu leiden hatte. Da ergriff die Bischöfe und Aebte sowie viele hervorragende Männer aus dem Laienstande der Gedanke an einen allgemeinen Frieden, um nicht durch Fortsetzung des bisherigen Unfriedens das göttliche Strafgericht abermals herauszufordern. Ueberall wurden Synoden gehalten, die Friedensbestrebungen verbreiteten sich schnell über die Provinzen von Arles, Lyon, Burgund und bis an die äußersten Grenzen Frankreichs. Auf diesen Zusammenkünften der kirchlichen und weltlichen Großen wurde eine allgemeine Waffenruhe geboten; niemand solle Blutrache oder sonstige Gewaltthat üben, niemand Waffen tragen, jeder frei und sicher einhergehen, Räuber und Diebe sollten an ihrem Vermögen oder mit körperlicher Züchtigung bestraft werden. Wer vor dem Verfolger in eine Kirche fliehe, solle unverletzlich sein, falls er nicht den gelobten Frieden selbst gebrochen habe; niemand es wagen, Geistliche und Ordensleute oder solche, welche mit ihnen reisen, anzutasten. Endlich solle alle Freitage und Sonnabende strenges Fasten beobachtet und nach Ablauf von fünf Jahren dasselbe Friedensgelöbniß erneuert werden. Mit unglaublicher Freude wurden die Beschlüsse aufgenommen; die Bischöfe erhoben ihre Stäbe, das Volk die Hände zum Himmel, und einmüthig riefen alle: „Friede, Friede, Friede!" zur Bekräftigung des „ewigen Bündnisses, das sie mit Gott eingegangen" (Rodulphus Glaber, Histor. 4, 4. 5; Bouquet X, 47 sqq.).

Aber alle diese Friedensbündnisse waren mehr oder weniger das Werk des Augenblickes, das Erzeugniß der äußersten Noth und des tiefsten Elendes; mit dem Nachlassen der letzteren gedachte niemand mehr des gegebenen Versprechens. Ein kampflustiges und im Kampfe verwildertes Volk, das aus Liebe zu Streit und Krieg beständig die Waffen führte, wollte diese nicht plötzlich aus Liebe zum Frieden niederlegen. Die mit so großer Begeisterung eingegangenen Friedensbündnisse hatten keinen Bestand und waren schnell wieder vergessen. Dieß beweist schon ihre rasche Aufeinanderfolge; aber auch an positiven Zeugnissen ihrer Erfolglosigkeit mangelt es nicht. Bischof Gerhard von Cambray war von seinen Collegen wiederholt zur Theilnahme aufgefordert worden, weigerte sich aber beharrlich, beizutreten. Sein nüchterner Sinn erkannte das Phantastische und Unpraktische des ganzen Vorgehens. Die Kirche werde nur noch mehr verwirrt, wenn sie sich in Dinge einmische, welche von Rechtswegen den Königen zukämen. Ueberdieß bärgen die gefaßten Beschlüsse für Alle eine schwere Gefahr: wer den Frieden beschwöre und ihn zu halten außer Stande sei, mache sich des Meineides schuldig und verfalle dem Bannfluch der Kirche. Aber er fand kein Gehör; die übrigen Bischöfe warfen ihm vor, er sei ein Feind des Friedens, und drangen so lange in ihn, bis er, wenn auch widerwillig, nachgab. Der Erfolg jedoch, fügt der Chronist bei, habe gezeigt, wie wohlbegründet seine Befürchtungen gewesen, denn nur sehr Wenige seien dem Verbrechen des Meineides entgangen (Balderici Chronic. Camerac. 3, 27; Bouquet l. c. 201). Hiermit in voller Uebereinstimmung berichtet Rodulphus Glaber, Zeitgenosse der obigen Ereignisse, der beschworene Friede sei von Vielen nicht gehalten worden, die Räubereien der Großen hätten sich noch vermehrt, die mittleren und niederen Stände seien ihrem Beispiele gefolgt und in alle Arten von Schlechtigkeit verfallen (Histor. 4, 5; Bouquet 50). So wenig wurde der feierlich gelobte Friede beobachtet, daß der Erzbischof Aymo von Bourges mit seinen Suffraganen auf einer Synode (1038) dahin sich vereinigte, sie sollten ihre Untergebenen vom fünfzehnten Jahre an eidlich verpflichten, jede Störung des Friedens mit Waffengewalt zu unterdrücken. Selbst die Priester zogen, die aus der Kirche genommenen Fahnen in der Hand, an der Spitze des Volkes gegen die zahlreichen Friedensbrecher. Wohl errangen die Vertheidiger der öffentlichen Ordnung manchen Sieg, aber sie waren auf die Dauer nicht stark genug, gegen die wohlgerüsteten und kampfgeübten Ritter das Feld zu behaupten; in einem einzigen unglücklichen Gefechte wurde die ganze Mannschaft des Erzbischofs vernichtet, darunter nicht weniger als 700 Cleriker (De Certain im Archive des missions scientifiques et littéraires V, 2, 52). So legte die immer mehr zu Tage tretende Unmöglichkeit, den für die ganze Woche angelobten Frieden praktisch durchzuführen, den Gedanken nahe, die Waffenruhe auf einige Tage der Woche zu beschränken, und die bisherige Pax Dei wurde in den eigentlichen Gottesfrieden, die Treuga Dei, umgewandelt. Abermals waren es die aquitanischen Bischöfe, welche hier thätig eingriffen, indem sie um's Jahr 1040 verfügten, künftighin sollten vom Mittwoch Abend bis Montag frühe (a feriae quartae vespere usque ad secundam feriam incipiente luce) alle Fehden ruhen und jegliche Gewaltthat unterbleiben; wer dagegenhandle und diese öffentliche Anordnung (publicum decretum) verletze, habe sein verwirktes Leben mit dem Wergelde loszukaufen oder die Excommunication und das Exil auf sich zu nehmen (Rod. Glaber, Histor. 5, 1; Bouquet X, 59). Der Berichterstatter fügt bei, die Bischöfe hätten der neuen Einrichtung den Namen Treuga Domini gegeben, weil das Decret inspirante divina

gratia erlassen worden sei. Auch die Wahl der Tage habe eine höhere Bedeutung gehabt; für den Sonntag sei Waffenruhe geboten worden zur Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, für den Donnerstag zum Andenken an die Einsetzung des heiligen Abendmahles und für die beiden folgenden Tage ob dominicae passionis reverentiam. Die Erzählung des Chronisten wird bestätigt und wesentlich ergänzt durch eine auf uns gekommene Urkunde, die wir, da sie von der neuen Institution ein sehr anschauliches Bild gibt, nach ihrem Hauptinhalte mittheilen. Im J. 1041 erließen der Erzbischof Raginbald von Arles und die Bischöfe Benedict von Avignon und Nitard von Nizza in Verbindung mit dem Abte Odilo von Clugny, der auch sonst als eifriger Beförderer des Gottesfriedens genannt wird (vgl. Hugo Flaviniac. ad ann. 1042; Bouquet XI, 145), in ihrem und des gesammten gallischen Clerus Namen folgendes Schreiben an die Erzbischöfe, Bischöfe und die ganze Geistlichkeit Italiens: „Wir bitten und beschwören euch alle, die ihr Gott fürchtet, an ihn glaubt und durch sein Blut erlöst seid, daß ihr für das Heil der Seele und des Leibes sorget und die Wege Gottes wandelt, indem ihr Friede unter einander haltet, damit ihr den Frieden mit Gott verdienen und die Ruhe des ewigen Friedens erlangen könnet. Empfanget also und bewahret den Frieden Gottes (Trevam Dei), welchen, vom Himmel uns gesandt, auch wir auf Eingebung der göttlichen Barmherzigkeit bereits angenommen haben und unverbrüchlich beobachten. Er besteht darin, daß von Mittwoch Abend an unter allen Christen, Freunden und Feinden, Nachbarn und Fremden, ein fester und dauernder Friede herrscht bis zum Sonnenaufgang am Montag: an diesen vier Tagen und in den Nächten genießt jedermann zu jeder Stunde vollständige Sicherheit und kann ohne jegliche Furcht vor Feinden unter dem Schutze jenes Friedensstandes ungestört seinen Geschäften nachgehen. Alle, die den Gottesfrieden beobachten und festhalten, sollen für jetzt und immer absolvirt sein von Gott, dem allmächtigen Vater, und seinem Sohne Jesus Christus und vom heiligen Geiste, von Maria und allen Heiligen. Wer aber den Gottesfrieden zu halten versprochen hat und ihn absichtlich bricht, der sei excommunicirt, verflucht und verabscheut von Gott, dem allmächtigen Vater, und seinem Sohne Jesus Christus, vom heiligen Geiste und allen Heiligen Gottes jetzt und in Ewigkeit; er sei verdammt wie Dathan, Abiron und der Verräther Judas . . . falls er nicht Genugthuung leistet, wie vorgeschrieben ist. Wer nämlich in diesen Tagen der Treuva Dei einen Mord begeht, soll verbannt und aus seinem Vaterlande vertrieben nach Jerusalem wandern und dort ein langes Exil erdulden. Wer aber auf irgend eine andere (weniger schwere) Weise den Gottesfrieden bricht, soll nach den weltlichen Gesetzen seine Schuld sühnen und dazu nach den heiligen Canones mit doppelter Buße belegt werden. Wir setzen deßwegen auf den Friedensbruch die doppelten Strafen des weltlichen und geistlichen Rechts, weil wir glauben, daß uns diese Sache vom Himmel herab durch göttliche Gnade eingegeben worden ist, da die öffentlichen Zustände so schlimm bestellt waren. Nicht einmal der Tag des Herrn wurde mehr gefeiert, sondern durch knechtische Arbeiten jeder Art entheiligt. Darum haben wir Gott die oben genannten Tage geweiht und ihm gelobt, daß der Donnerstag wegen der Himmelfahrt Christi, der Freitag wegen seines Leidens, der Sabbat zur Ehre seines Begräbnisses und der Sonntag wegen seiner Auferstehung heilig gehalten werde, daß am Sonntag keine ländliche Arbeit geschehe, und kein Feind den Feind zu fürchten habe. Alle, welche diesen Frieden und diese Treuva Dei lieben, segnen und absolviren wir; diejenigen aber, welche widersprechen, excommuniciren, verwünschen, anathematisiren wir und schließen sie aus von der heiligen Kirche. Wer einen Verletzer dieses Gottesfriedens bestraft, soll von jeglicher Schuld frei und wie ein Sachwalter Gottes von allen Christen gesegnet sein" (Mansi XIX, 593 sq.; Bouquet XI, 516 sq.). Dieses ohne Zweifel im Namen und Auftrag eines südfranzösischen Nationalconcils an die italienische Geistlichkeit erlassene Schreiben des gallischen Episcopates ist das älteste uns erhaltene Document, das vom eigentlichen Gottesfrieden oder der Treuga Dei handelt. Wir ersehen aus dem ganzen Tenor desselben, wie ernst die Sache genommen, und welch großes Gewicht auf die neue Institution gelegt wurde. Die Lenker des Volkes erblickten in derselben das einzige Mittel, die durch blutige Zwietracht und rohe Gewalt zerrütteten Zustände wenigstens einigermaßen zu bessern und die Sicherheit der Person und des Eigenthums soweit möglich wiederherzustellen. Ihrem eigenen und des Volkes frommem Sinne erschien der Gottesfriede als ein unmittelbar von Gott ausgegangenes Gebot, eine Ueberzeugung, die allgemein herrschte und wiederholt ausgesprochen ist; im J. 1034, als nach jener schrecklichen Hungersnoth die Pax Dei aufgerichtet wurde, hatte einer der mildthätigen Bischöfe sogar behauptet, es sei ihm vom Himmel ein Brief zugekommen, welcher die Erneuerung des Friedens gebiete (Balderic. Chronic. Camerac. 3, 52; Bouquet XI, 122). Die im südlichen Frankreich entstandene Bewegung verbreitete sich mit reißender Schnelligkeit über das ganze Land. Noch in demselben Jahre (1041) trat eine große Synode in Burgund, die zu Montriond (Diöcese Lausanne), kräftig für den Gottesfrieden ein und verordnete, derselbe solle nicht bloß an den herkömmlichen vier Wochentagen, sondern überdieß vom Advent bis ersten Sonntag nach Epiphanie, sowie von Septuagesima bis zum weißen Sonntag beobachtet werden, und die Bischöfe seien verpflichtet, für Handhabung der Treuga mit Rath und That einander zu unterstützen (Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III., Leipzig 1874, I, 139 f.). Lange schon hatte der Abt

Richard von Verdun im nördlichen Frankreich (Neustrien) den Frieden gepredigt, aber die Einwohner verhielten sich ablehnend, bis im J. 1042 eine mit Mißwachs und Hungersnoth verbundene Seuche das Volk so erschreckte, daß es in Schaaren zu dem frommen Manne lief, der die Unglücklichen mit einem wunderthätigen Trank heilte und die Treuga beschwören ließ (Hugo Flaviniac., Chronic. Virdun. ad ann. 1041. 1042; Bouquet XI, 145). Im gleichen Jahre führte Herzog Wilhelm von der Normandie den Gottesfrieden durch ein Synodaldecret in seinem Lande ein und dehnte die Beobachtung desselben noch auf die ganze Zeit von den Bittgängen bis zur Octav von Pfingsten aus (Mansi XIX, 597 sq.). Eifrig wurden um die Mitte des Jahrhunderts die Friedensbestrebungen fortgesetzt von den zwei Concilien zu Tulujas (in der Diöcese Elne, Grafschaft Roussillon). Das erstere derselben erneuerte die daselbst bereits bestehende Treuga, jedoch mit der Einschränkung, daß die Waffenruhe bloß von der neunten Stunde des Samstags bis zur ersten Stunde Montags zu beobachten sei (ut omnis homo persolvat debitum honorem diei Dominico), während die zweite Synode im Einverständniß mit dem Adel nicht nur die seit Herzog Wilhelm in der Normandie geltenden Tage und Zeiten wiederherstellte, sondern drei Marienfeste, Geburt und Enthauptung des Täufers, Kreuzerfindung und Kreuzerhöhung, Allerheiligen, die vier Quatember und mehrere speciell aufgezählte Heiligenfeste je mit ihren Vigilien noch hinzufügte (Bouquet XI, 510. 515; Hard. VI, 841. 1148). Wiederum abweichend gebot (1050) das Concil von St. Giles (Provinz Narbonne) allen Rittern (militibus majoribus vel minoribus), vom September, in welchem die Versammlung stattfand, bis zum kommenden Geburtsfeste Johannis die Waffen ruhen zu lassen (Hard. l. c. 1042), und vier Jahre später kehrte die Synode von Narbonne (c. 3) wieder zu den Bestimmungen des zweiten Concils von Tulujas zurück (Hard. l. c. 1033 sq.).

Aus dem Angeführten ist ersichtlich, daß für die Zeit und Dauer der Treuga eine einheitliche Disciplin damals noch gänzlich fehlte; Alles beruhte, wie auch Ivo von Chartres in einem seiner Briefe (Ep. 135, edit. Paris. 1585, p. 123) ausdrücklich hervorhebt, auf localen Satzungen, die nach den Verhältnissen der einzelnen Diöcesen oder Provinzen bemessen und mit dem Volke vereinbart waren. Den Uebergang zur Einheit brachte das Concil von Clermont 1095. Nach dem Berichte Wilhelms von Malmesbury (denn der authentische Text der Canones ist nicht auf uns gekommen) wurde beschlossen: „Vom Advent bis zur Octav von Epiphanie und von Septuagesima bis zur Octav von Pfingsten, außerdem je von Sonnenuntergang am Mittwoch bis Sonnenaufgang am Montag soll die Trevia Dei beobachtet werden" (Mansi XX, 904; Hard. VI, 2, 1737 init.). Dieser Canon wurde zur allgemeinen Norm. Zwar hatte Urban II. für das Concil von Clermont die Auctorität einer öcumenischen Synode nicht in Anspruch genommen, aber die daselbst getroffenen Anordnungen erlangten bald gemeinrechtliche Geltung (vgl. Mansi XX, 828; Hard. VI, 2, 1729). Den vom Grafen Fulco von Anjou und den Großen seines Gebietes (Tours) beschworenen Gottesfrieden bestätigte Urban noch zu Clermont (Bouquet XIV, 391; Mansi XX, 912); Ivo von Chartres publicirte die Treuga seinen Diöcesanen zur Nachachtung (Ep. 27, p. 31 sqq.), und zwei andere Schreiben, welche der eifrige Bischof an den päpstlichen Legaten in Frankreich richtete, um dessen Vermittlung in Friedensstreitigkeiten herbeizuführen, liefern den Beweis, daß schon damals die Ansicht herrschte, die Treuga sei eine allgemeine kirchliche Institution und die Durchführung derselben eine Obliegenheit des Papstes (Ep. 267. 277, p. 220. 227). Auch wurde die zu Clermont beschlossene Form des Gottesfriedens alsbald von den Concilien zu Rouen (1096) und zu St. Omer (1099) als geltendes Gesetz verkündigt (Mansi l. c. 922 sqq. 969 sqq.; Hard. l. c. 1743 sqq. 1761); zu Reims (1119) fügte Calixt II. die doppelte Bestimmung hinzu, a. daß die capellani castrorum schwören müßten, in Schlössern, welche als Aufbewahrungsorte geraubter Gegenstände oder als Kerker unrechtmäßig Gefangener benutzt würden, keinen Gottesdienst zu halten und sonst Amtsentsetzung und Verpflichtung zu vollem Schadenersatz zu gewärtigen; b. daß der Gottesfriede jeden Mittwoch Abend in allen Pfarreien einzuläuten sei (Mansi XXI, 236; Hard. VI, 2, 1985). Unmittelbar nachher bemächtigten sich die allgemeinen Concilien der für die öffentliche Ruhe und Sicherheit so überaus wichtigen Angelegenheit. Auf dem ersten im Lateran (1123, c. 13) wurde der Gottesfriede der gesammten Christenheit auf's Neue eingeschärft, oder vielmehr, da die Sache als allgemein bekannt gelten konnte, nur die Strafen gegen die Uebertreter hervorgehoben (Mansi l. c. 284; Hard. VI, 2, 1113; vgl. das römische Concil vom Jahre 1102 und das den Gottesfrieden betreffende Schreiben, welches Erzbischof Wilhelm von Auch als päpstlicher Legat an die geistlichen und weltlichen Großen seiner Provinz erlassen hat, bei Marca, De concord. Sacerd. et Imper. Notae ad conc. Claromont., edit. Bamberg. 1789, IV, 269 sq. und Mansi XX, 1148 sq.). Im J. 1131 sicherte Innocenz II. auf der großen Synode zu Reims den Priestern, Clerikern, Mönchen, Kaufleuten, den Landbebauern bei ihren Arbeiten und den dazu nöthigen Thieren im Sinne der längst bestehenden kirchlichen Praxis einen ununterbrochenen Friedensstand zu (c. 10) und verordnete in Betreff der Anderen (c. 11): Treugam autem ab occasu solis in quarta feria usque ad ortum solis in secunda feria et ab Adventu Domini usque ad octavam Epiphaniae et a Quinquagesima usque ad octavas Pentecostes

ab omnibus inviolabiliter observari praecipimus (Mansi XXI, 460; Hard. VI, 2, 1192). Beide Canones wurden vom Papst auf der zweiten, von Alexander III. auf der dritten Lateransynode (1139. 1179) fast wörtlich wiederholt (Mansi XXI, 530; XXII, 229; Hard. VI, 2, 1210. 1682), und von da gingen sie in's Gesetzbuch der Kirche über (c. 1. 2, X 1, 34), jedoch mit dem Unterschied, daß die Dauer des Gottesfriedens nicht wie zu Reims auf die Zeit a Quinquagesima usque ad octavas Pentecostes, sondern a Septuagesima usque ad octavas Paschae festgesetzt wurde. Inzwischen hatte die französische Kirche ihre Bemühungen um die Pacification des Landes auch nach den Lateransynoden eifrig fortgesetzt (Conc. Monspeliens. ann. 1195, c. 1; Hard. l. c. 1933), aber bald ist es nicht mehr die an bestimmte Zeiten und Tage gebundene Treuga, sondern ein allgemeiner, ununterbrochen andauernder Friedensstand, der angestrebt wird (Conc. Avenion. ann. 1209, c. 10; Hard. l. c. 1989). Die Staatsgewalt und die Auctorität des Königs treten immer mehr in den Vordergrund und beginnen durch ihre Organe für die bürgerliche Rechtsordnung zu sorgen. Schon Ivo von Chartres hatte für einen bedrängten Amtsgenossen, den Bischof von Amiens, den Schutz Ludwigs VI. angerufen und ihm nahegelegt, daß es der königlichen Würde gezieme, den für das Reich vereinbarten und bestätigten Frieden — pactum pacis, quod Deo inspirante in regno vestro confirmari fecistis — aufrecht zu erhalten (Ep. 255, p. 211). Im J. 1155 verkündete Ludwig VII. auf einer Synode zu Soissons einen zehnjährigen Frieden, ließ denselben vom anwesenden Clerus und Adel beschwören und versprach für seine Handhabung einzutreten (Conc. Suession., Hard. l. c. 1366). Die Concilien von Montpellier (1215, c. 33 sqq.) und Toulouse (1229, c. 31) reden von Friedensrichtern (paciarii), welche kirchlich und staatlich beauftragt waren, die allseitige Beobachtung des im Lande eingeführten Friedens zu überwachen und gegen Verletzer desselben strafend vorzugehen (Hard. VI, 2, 2050 sq.; VII, 181). Um die Mitte des 13. Jahrhunderts war die königliche Macht bereits in der Weise erstarkt, daß Ludwig IX. die Fehden für immer verbieten und einen allgemeinen Landfrieden einführen konnte (Laurrière, Ordonnances des rois de France I, 84).

Der Gottesfriede ist auf französischem Boden entstanden und hat hier alle Stadien einer regelrechten Entwicklung durchlaufen, so daß er auch schlechtweg Gallicana pax genannt wurde (Devoti, Jus can. L. 1, tit 34, § 2). Allein die wohlthätige Einrichtung verbreitete sich frühzeitig auch über die benachbarten Länder, weil die mit dem Fehdewesen und Faustrecht verbundenen Mißstände, wenn auch nicht in demselben Maße wie dort, so doch immerhin auf sehr empfindliche Weise zu Tage traten. Das Verdienst, den Gottesfrieden nach Deutschland verpflanzt zu haben, gebührt dem Bischof Heinrich von Lüttich, der (1081) in Verbindung mit den weltlichen Großen seines Bisthums unter Androhung schwerer zeitlicher und geistlicher Strafen (für die Advents- und für die Fastenzeit bis zur Octav von Pfingsten, in der Woche von Freitag früh bis Sonnenaufgang am Montag, für die allgemein kirchlichen und die Diöcesanfeste je mit ihren Vigilien und für die vier Quatember) unbedingte Waffenruhe vorschrieb (Aegidius Monachus Aureaevallis c. 12 bei Chapeavilli Script. Leodiens. II, 37 sqq.). Dem Beispiele seines Suffraganen folgte zwei Jahre später der Erzbischof Sigiwin von Köln, indem er auf einer Synode unter Zustimmung des Clerus und Volkes das Lütticher Decret in der Form eines Schreibens an den Bischof von Münster in allen wesentlichen Punkten wiederholte und seine Untergebenen verpflichtete, den Gottesfrieden nicht nur für sich zu beschwören, sondern auch für die Durchführung mit allen Mitteln einzutreten (Mon. Germ. Legg. II, 55 sqq.). Wie das für die Lütticher gegebene Friedensmandat alsbald von König Heinrich IV. und den Fürsten des Reiches bestätigt worden war (Magnum Chronic. Belgic. bei Pistorius, Rer. Germ. Script. VI, 126), so fanden die Kölner Verordnungen auf den Synoden zu Mainz (1085) und zu Nordhausen in Thüringen (1105) allgemeine Annahme (Eckehard, Chronic. Univ. in Mon. Germ. SS. VI, 205. 227). Gleichzeitig begegnen wir neben der auf bestimmte Zeiten und Tage beschränkten Treuga auch Friedensvereinigungen, welche für kleinere Kreise die weltlichen Großen auf ein oder mehrere Jahre durch eidliches Versprechen unter sich errichteten, wie die alamannischen Fürsten im J. 1093 (Bernoldi Chronic. in Mon. Germ. SS. V, 457). Den Kaisern blieb bei ihrer Abhängigkeit von den geistlichen und weltlichen Vasallen nichts übrig, als sich an die Spitze solcher Vereinigungen zu stellen und mit ihnen für den öffentlichen Frieden thätig zu sein. In dieser Weise verpflichtete sich Heinrich IV. auf der Reichstagssynode zu Mainz (1103) durch Handschlag zur Ueberwachung des Friedens, ließ die Erzbischöfe und Bischöfe mit der Hand, die weltlichen Fürsten mit einem Eide das Friedensgelöbniß ablegen und forderte sie auf, in ihren Diöcesen und Territorien für die Durchführung desselben zu wirken (M. G. Legg. II, 60 sq.). Die Entwicklung fand dadurch ihren Abschluß, daß die späteren Kaiser unabhängig von solchen Bündnissen, gestützt auf die eigene Macht, einen allgemeinen Landfrieden reichsgesetzlich verkündigten und dessen Beobachtung mit staatlichen und kirchlichen Mitteln sicherstellten (M. G. l. c. 112. 196).

Ueber die Schicksale des Gottesfriedens in Italien haben wir nur spärliche Nachrichten, aber sie lassen keinen Zweifel, daß er von Frankreich aus schon frühzeitig dorthin gekommen sei. Wenn Landulph, der Geschichtsschreiber Mailands, von der Treuga sagt: . . . lex sancta

atque mandatum novum et bonum e coelo, ut sancti viri asseruerunt, omnibus Christianis fidelibus quam infidelibus data est etc. (Histor. Mediolan. 2, 30, Mon. Germ. SS. VIII, 67), so enthalten die Worte kaum zu verkennende Anklänge an jenes Schreiben, welches die südfranzösischen Bischöfe mit Odilo von Clugny (1041) an die italienische Geistlichkeit gerichtet hatten, und machen sehr wahrscheinlich, daß die letztere dadurch vom Gottesfrieden die erste zuverlässige Kunde erhielt und ihn alsbald einführte. Urkundlich wird die Annahme oder vielmehr Erneuerung der Treuga bezeugt in den Relationen über das Concil von Melfi (1089). Hier waren um Urban II. neben zahlreichen Bischöfen Unteritaliens auch die Grafen von Apulien, Calabrien und anderen Provinzen sowie der Normannenherzog Roger versammelt, und es kam der Beschluß zu Stande, daß der Gottesfriede von allen Untergebenen wie bisher beobachtet werden solle: statutum est, ut sancta treuva Dei teneretur ab omnibus sibi subjectis (Lupi Protospatae Chronic. bei Mansi XX, 724 sq.; M. G. SS. V, 62). Was speciell die Normannen betrifft, so zeigt ein Ereigniß im Leben Gregors VII., daß die Treuga bei ihnen schon viel früher bestanden hat. Als der Papst sich von Heinrich IV. bedroht glaubte und bei Robert Guiscard (gest. 1085) Hilfe suchte, lehnte der Herzog, plötzlich fromm geworden, seinen Beistand mit dem Bemerken ab, die Normannen könnten in der Fastenzeit nicht Krieg führen (Gregorii VII. Ep. 9, 4. 10; Mansi l. c. 344. 349), eine offenbare Ausflucht, die nur dann auf Erfolg rechnen konnte, wenn im neugegründeten Herzogthum der Gottesfriede wirklich eingeführt war. Wiederum begegnen wir demselben (1093) auf dem Concil von Troja (in Apulien), wo Urban (c. 2) die Bischöfe anweist, die Friedensbrecher, falls sie dreimal ermahnt nicht Schadenersatz leisten, sofort mit der Excommunication zu belegen und die benachbarten Bischöfe von der gefällten Sentenz schriftlich in Kenntniß zu setzen (Mansi l. c. 790; Hard. VI, 2, 1706 init.). In der nämlichen Stadt verpflichtete (1115) Paschalis II. die in ihrer Gesammtheit daselbst anwesenden Fürsten Apuliens eidlich auf drei Jahre zur Beobachtung der Treuga (Falconis Benevent. Chronic. bei Muratori, Script. rer. Ital. V, 85). Wenn von jetzt an die Geschichtsquellen über den Gottesfrieden in Italien nichts mehr melden, so finden wir darin keinen Beweis vom Verschwinden desselben, sondern dürfen glauben, er sei als etwas Allbekanntes und Selbstverständliches mit Stillschweigen übergangen worden. Denn es läßt sich nicht annehmen, daß die ihn betreffenden, sehr bestimmt und ernst lautenden Canones der beiden Lateransynoden auf's öffentliche Leben und die Sitten des Volkes ohne jeglichen Einfluß geblieben seien; im Gegentheil, der Umstand, daß Gregor IX. sie in seine Decretalensammlung aufnehmen ließ, dürfte ihre Geltung und allgemeine Befolgung gerade auch in Italien außer Zweifel setzen.

Von dem Gottesfrieden in **Spanien** erhalten wir die erste Kunde aus Barcelona, wo (1066) der Graf Raimund Berengar und dessen Gemahlin in der Heiligkreuzkirche auf den Rath und unter dem Beistand der Bischöfe, mit Zustimmung von Adel und Volk die Beobachtung der Treuga für ihre Besitzungen bestätigten und das Gebot der Waffenruhe auf alle Tage des Jahres ausdehnten (Du Cange, Glossar. s. v. Treuga). Der Ausdruck „confirmaverunt pacem et treugam Domini", und der Beisatz, die Uebertretung solle bestraft werden, wie es in den einzelnen Diöcesen festgesetzt sei, weisen darauf hin, daß die Institution in den betreffenden Territorien schon früher bestanden hatte. Im folgenden Jahre führte das Concil von Gerona (1068) unter dem Vorsitz des Cardinallegaten Hugo Candidus und wieder im Beisein Raimunds die eigentliche Treuga Dei ein oder erneuerte vielmehr den im genannten Bisthum schon bestehenden Gottesfrieden und setzte seine Dauer auf die Fastenzeit und von der Osteroctav bis acht Tage nach Pfingsten fest (Bouquet XI, 513; Mansi XIX, 1072). Ueber die weitere Entwicklung des Gottesfriedens auf spanischem Boden gibt es keine näheren Nachrichten; erst aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts wird berichtet, daß er von den Königen in einen ununterbrochenen Landfrieden umgewandelt worden sei (D'Achery, Spicileg. VIII, 368—372. 383—389, ed. Paris. 1655).

Nach **England** kam die Treuga von der Normandie her, wo sie von Herzog Wilhelm (1042) eingeführt worden war, entweder schon unter Eduard dem Bekenner (1042—1066) oder unter dessen Nachfolger, Wilhelm dem Eroberer (gest. 1087). Sie umfaßte dort die gemeinüblichen Zeiten und Heiligenfeste und gewährte allen Gläubigen Schutz auf dem Gange zu und von dem Gottesdienst oder anderen kirchlichen Handlungen, unterschied sich aber dadurch von der gewöhnlichen Form, daß sie in den einzelnen Wochen nur von der neunten Stunde des Samstags bis Montag früh vorgeschrieben war; die Friedensbruchssachen gehörten zur Competenz des Bischofs; wer sich nicht unterwarf, wurde dem König angezeigt und zum doppelten Ersatz des angerichteten Schadens verurtheilt (Leges eccl. S. Eduardi Regis, Praef. und c. 2 bei Mansi XIX, 715 sq.; Hard. VI, 985 sq.).

Wesen und Zweck des Gottesfriedens erforderten, daß die Kirche zur Durchführung desselben alle ihr zu Gebote stehenden Mittel in Anwendung brachte und zu den stärksten Maßregeln griff. Auf anderm Wege war es unmöglich, die blutigen Excesse des Fehdewesens zu unterdrücken, die wilden Leidenschaften niederzuhalten und den Trotz der kriegslustigen Völker zu brechen oder seine Ausbrüche wenigstens zu mäßigen. Wie die Form der Treuga Dei in verschiedenen Ländern und Zeiten eine

sehr verschiedene war, so bieten auch die Mittel, sie in Vollzug zu setzen, eine große Mannigfaltigkeit dar. Wir erwähnen die wichtigsten und gewöhnlichsten derselben. Alle Einwohner mußten von einem bestimmten Lebensalter an (bald war das siebente, bald das zwölfte, bald und am häufigsten das vierzehnte oder fünfzehnte Jahr dafür festgesetzt) den Gottesfrieden feierlich nach einer vorher vereinbarten Formel beschwören und eidlich das Versprechen abgeben, nicht nur ihn selbst genau zu beobachten, sondern auch jede Verletzung desselben den vorgesetzten Behörden anzuzeigen und ihnen bei Verfolgung des oder der Uebelthäter mit den Waffen in der Hand beizustehen. Der Bruch des Friedens galt als Meineid, und wer sich dessen schuldig machte, galt als Feind der bürgerlichen Gesellschaft, war friedlos und stand außerhalb des Schutzes der Gesetze. Der Friedensstörer verfiel ipso jure in die Excommunication, seine Güter oder Territorien wurden überdieß mit dem Interdicte belegt, und weder die eine noch die andere Maßregel ward ohne Unterwerfung und vollständigen Ersatz des angerichteten Schadens zurückgenommen. Die Bischöfe waren strenge verpflichtet und unter Androhung der Amtsentsetzung angewiesen, ohne Ansehen der Person, ohne Menschenfurcht, nur Gott und das Wohl des Volkes vor Augen, in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise einzuschreiten, ihre benachbarten Collegen von jedem Schritte, den sie gethan, alsbald zu benachrichtigen und überhaupt sich gegenseitig mit Rath und That zu unterstützen. Erwiesen sich im concreten Falle die kirchlichen Strafen als wirkungslos, so traten bei der innigen Verschwisterung der beiden Gewalten, und weil die Treuga regelmäßig mit den weltlichen Großen vorher vereinbart war, äußere Zwangsmittel ergänzend ein. Diese staatlichen Maßregeln waren nach Ländern und Zeiten gleichfalls sehr verschieden, aber oft von der härtesten Art. Es möge gestattet sein, Einiges aus dem oben erwähnten Schreiben Sigiwins von Köln als Beispiel anzuführen. Der Erzbischof unterscheidet im Sinne seiner Zeit zwischen dem freien und dem unfreien Manne. Jener soll, wenn er in der Zeit des Gottesfriedens jemanden tödtet, verstümmelt oder verwundet, aus seiner Heimat vertrieben werden, sein Vermögen an die Erben, sein Lehen an den Lehensherrn verlieren, und wenn die Erben dem Verbannten noch irgend eine Unterstützung zukommen lassen, so falle die Erbschaft an den Fiscus; jedoch sei dem Freien möglich, von der unbegründeten Anschuldigung des Friedensbruches durch einen Eid mit zwölf Eideshelfern sich zu reinigen. Härter sind die Strafen beim Unfreien; für einen Todtschlag trifft ihn Enthauptung, für eine Verwundung verliert er die Hand, eine Verletzung mit Stock oder Stein wird mit körperlicher Züchtigung geahndet, und von einer Anklage kann er sich nur durch die Kaltwasserprobe befreien. Für einen während der Friedenszeit begangenen Todtschlag ist die Enthauptung angedroht, welche der Richter verhängt und vollstreckt. Andere Gesetze reden von dem, wie es scheint, häufig vorgekommenen Falle, daß jemand einen Friedensbrecher mit den Waffen in der Hand verfolgt oder die Obrigkeit bei der Verfolgung unterstützt und ihn dabei tödtet. Ein Solcher, heißt es wiederholt, mache sich keines Mordes oder Todtschlags schuldig, im Gegentheil, er verrichte ein gottgefälliges Werk und solle straflos ausgehen. Cum autem evenerit cuiquam, sagen die französischen Bischöfe (1041) in ihrem Schreiben an den italienischen Clerus, vindicare in eos, qui hanc chartam et Dei treuvam irrumpere praesumserint, vindicantes nulli culpae habeantur obnoxii, sed sicut cultores causae Dei ab omnibus Christianis exeant et redeant benedicti. In demselben Sinne spricht ein von Gratian (c. 47, C. XXIII, q. 5) dem Papste Urban II. zugeschriebenes Decret diejenigen, welche einen excommunicirten Friedensbrecher getödtet haben, von jeder Blutschuld frei (non eos homicidas arbitramur) und belegt sie mit einer milden Buße, denn sie hätten nur ihre Pflicht gethan und im Interesse der öffentlichen Ordnung gehandelt (vgl. Marca, De concord. Sacerd. et Imp. 4, 14, 3; Benedict. XIV., De synod. dioeces. 11, 11, 8. 9). Vom nämlichen Standpunkte aus, um dieß noch beizufügen, hatte schon auf einer Synode zu Tribur (895) König Arnulf befohlen, daß Excommunicirte, welche den Bischöfen sich nicht unterwerfen, ergriffen und vor ihn, den König, geführt werden; leisteten sie dabei gewaltsamen Widerstand und würden sie im Kampfe von den Gerichtsdienern getödtet, so sollte die letzteren, da sie nur ihre Pflicht erfüllt, weder eine kirchliche noch bürgerliche Strafe treffen (Hard. VI, 440). — (Vgl. über das mittelalterliche Fehdewesen: Wächter, Beiträge zur deutschen Geschichte, Tüb. 1845, 41 ff.; Stein, Gesch. des französischen Strafrechts, Basel 1846, 41 ff. 188 ff.; Schäffner, Gesch. der Rechtsverf. Frankreichs, Frankfurt 1849, II, 193 ff. Ueber den Gottesfrieden: Du Cange, Glossar. s. v. Treuga; Devoti, Jus can. L. 1, tit. 34; Küster, De pace et treuga Dei. Commentatio historica, Monast. 1852; Semichon, La Paix et la Trève de Dieu, 2 vols., Paris 1869, 2e éd.; Gfrörer, Allg. Kirchengesch. IV, 369 ff.; Kluckhohn, Gesch. des Gottesfriedens, Leipzig 1857; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II, 344 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 688 ff.) [Kober.]

Gottesfurcht, s. Furcht.

Gottesgebärerin (Deipara, Dei genitrix, θεοτόκος) ist der Ehrenname Mariä. Derselbe bezeichnet ihre höchste Würde und den Grund der Gnadenfülle und der Vorzüge, womit sie von Gott ausgestattet worden ist. Seine Berechtigung hat er darin, daß ihr Sohn Gott und Mensch in Einer Person ist. Der Sohn Gottes hat von ihr nicht die göttliche, sondern die menschliche Natur angenommen, allein letztere subsistirt vom ersten Augenblicke ihres Daseins an nicht

in einer menschlichen Person, sondern in der zweiten Person der Gottheit. Durch Ueberschattung des heiligen Geistes, d. h. durch einen Act der göttlichen Allmacht wurde in und aus dem reinsten Schoße Mariä der Leib Christi gebildet und alsbald mit der Seele und dem göttlichen Logos vereinigt. So ist derjenige, der von Maria als ihr Sohn geboren wurde, zugleich Sohn Gottes. Nestorius, welcher die hypostatische Verbindung der beiden Naturen in Christus läugnete, mußte auch Maria den Titel „Gottesgebärerin" streitig machen (s. d. Art. Nestorius). [J. A. Becker.]

Gotteshaus ist ursprünglich ein biblischer Ausdruck und bezeichnet nach der allgemeinen Bedeutung des hebräischen Wortes בית jede Stätte, an welcher Gott sich offenbart (Gen. 28, 17. 22); daher konnte das Wort auch zum Eigennamen für die Stätte einer bedeutungsvollen Offenbarung werden (Gen. 35, 7). Da nach Aufrichtung des positiven Gesetzes die Stiftshütte als Platz für die positive Gottesoffenbarung eingesetzt war, so führt auch das Bundeszelt in den früheren Büchern des Alten Testaments den Namen Gotteshaus, z. B. Ex. 23, 19. Jos. 9, 23. Richt. 18, 31; 19, 18; 21, 2. Ps. 5, 8; 26, 4; auch 1 Sam. 1, 7 im Hebräischen, wo die Vulgata durch Verwechslung templum Domini hat. Für den später erbauten Tempel ist nämlich „Gotteshaus" die stehende Bezeichnung geworden (3 Kön. 3, 1; 8, 19. Ezech. 43, 5 u. ö.). Das Neue Testament kennt als Stätte der göttlichen Offenbarung besonders die geistige Einheit der Gläubigen, so daß „Gotteshaus" 1 Tim. 3, 15 als Bezeichnung der christlichen Kirche steht. Das Deutsche hat den entsprechenden Ausdruck nur für die gehobene Sprache adoptirt. In der gotischen Bibelübersetzung steht gudhus als ἅπαξ λεγόμενον (Joh. 18, 20); der fränkische Matthäus hat bloß 12, 4 thaz gotes hus. Im spätern Mittelalter erhielt der Ausdruck gotshaus die allgemeinere Bedeutung von religiösen Gebäuden, so daß seltener Kirchen, häufiger aber Klöster und Stiftungshäuser darunter verstanden wurden. Namentlich führten die zur Aufnahme von Beguinen gestifteten Wohnungen den Namen „Gotteshäuser", obwohl sie nicht als kirchliches Eigenthum angesehen waren, keine Immunität besaßen und in privatem Besitz blieben (s. Kriegk, Bürgerthum im Mittelalter, Frankf. 1868, 108). Die neuere Sprache kennt den Ausdruck „Gotteshaus" als eine mehr feierliche Bezeichnung für die steinerne Kirche. Als solche ist sie jüngern Datums; Luther hat ursprünglich überall bloß „das gottis haus", und erst die späteren Ausgaben seiner Bibel zeigen hie und da „das Gotteshaus". Antikisirend führt Schiller im Wilhelm Tell „die Leute von dem Gotteshaus Einsiedeln" an. [Kaulen.]

Gotteslästerung, s. Blasphemie.

Gottesurtheile (judicia Dei, judicia divina, Ordalia, letzteres vom angelsächs. Ordâl = Urtheil), eine Institution des germanischen Rechts, durch welche die Unschuld eines Beklagten bewiesen oder die Entscheidung strittiger Fragen herbeigeführt werden sollte. Im altgermanischen Criminalproceß hatte nicht der Kläger die Schuld des Beklagten, sondern der Beklagte seine Unschuld zu beweisen, und der freie Mann konnte diesen Beweis vollgültig führen durch sein feierlich beschworenes Wort, den Eid, ursprünglich allein, später in Begleitung von Eideshelfern, d. h. von Verwandten, Nachbarn oder Standesgenossen, welche eidlich ihre moralische Ueberzeugung aussprachen, daß sie glaubten, der Angeklagte habe der Wahrheit gemäß geschworen (Grimm, Deutsche Rechtsalterth., 3. Ausg. 1881, 859 ff.). Wenn aber der Angeschuldigte zu schwören sich nicht getraute (Canuts Gesetze 2, 30, § 3; Schmid, Die Gesetze der Angelsachsen, 2. Aufl., Leipzig 1858, 289), wenn er anrüchig war, und sein Charakter einen Meineid befürchten ließ (Conc. Tribur. ann. 895, c. 22; Harduin VI, 446; Edwards Gesetze 1, 3; Schmid a. a. O. 113), wenn er, wie bei Fremden leicht geschehen konnte, die erforderliche Anzahl von Eideshelfern nicht zu finden vermochte (Lex Ripuar. 31, 5; Walter, Corp. jur. Germ. I, 172; Conc. Francof. ann. 794, c. 9; Hard. IV, 906), oder wenn er zu den Unfreien gehörte (Lex Ripuar. 31, 1; Ludovic. P. Capitul. I. ann. 819, c. 1; Walter I, 172; II, 330; Conc. Mogunt. ann. 847, c. 24; Hard. V, 13), so mußte er ein Gottesurtheil bestehen, und zwar Freie den Zweikampf, Knechte oder Frauen, die für sich keinen Kämpfer finden konnten, ein anderes Ordale, welches entweder schon das Gesetz für den betreffenden Fall vorschrieb, oder der Richter bestimmte, oder eine der Parteien wählte (Grimm a. a. O. 910). Die Zulässigkeit und der Gebrauch der Gottesurtheile beruhte auf dem Glauben, daß Gott, der Allwissende und Gerechte, wenn er in Fällen, wo der menschliche Richter zur Wahrheit nicht gelangen könne, um seinen Beistand angerufen werde, durch bestimmte äußere Zeichen die Unschuld schütze, das Verbrechen offenbare. Der günstige Ausgang des Gottesurtheils (wobei übrigens auch Stellvertretung zulässig war; Pfalz, Die german. Ordalien, Leipzig 1865, 37) galt als untrüglicher Beweis der Unschuld, und für den Angeklagten folgte die Freisprechung; mißlang aber die Probe, so war ebenso untrüglich die Schuld dargethan, und der Richter verhängte die gesetzliche Strafe; ja es kam vor, daß die gegnerische Partei dem Ordale bewaffnet anwohnte und beim Fehlschlagen desselben durch Tödtung des Angeklagten die Strafe selbst vollstreckte (Ordericus Vitalis bei Du Cange, Glossar. s. v. Ferrum). Die Gottesurtheile haben im Gerichtswesen der heidnischen wie der christlichen Germanen eine sehr bedeutende Rolle gespielt, und das auf sie gegründete Beweisverfahren hieß seit dem 12. Jahrhundert purgatio vulgaris im Gegensatze zur purgatio canonica mittels des Reinigungseides (Hildenbrand, Die Purgatio canonica und vulgaris, München 1841, 97). Indessen kamen die Ordalien nicht bloß im Crimi-

nalprozeß, sondern auch bei Civilsachen zur Anwendung (Lex Bajuvar. 16, 2; 17, 2; Walter I, 285. 287), und es läßt sich überdieß eine Reihe von Fällen namhaft machen, in welchen die Entscheidung streitiger Fragen überhaupt dem göttlichen Urtheil unterstellt wurde. Gregor von Tours (De mirac. 1, 81) berichtet sehr anschaulich von einem Ordale, durch welches ein katholischer Diacon und ein häretischer Priester über die Wahrheit der beiderseitigen Lehre einen unmittelbar göttlichen Ausspruch provocirten, der schließlich durch die Dazwischenkunft eines Diacons aus Ravenna, Namens Jacinctus, das katholische Dogma bestätigte. Im Jahre 941 ließ Otto I. die bis dahin sehr bestrittene Rechtsfrage, ob die Kinder verstorbener Brüder oder Söhne an der Stelle ihrer Väter miterben sollten oder nicht, durch ein Gottesurtheil entscheiden, und die Entscheidung lautete zu Gunsten der Neffen und Enkel (Grimm a. a. O. 471 f.). Als es sich in Spanien zur Zeit Gregors VII. darum handelte, die bisherige mozarabische Liturgie durch die römische zu ersetzen, und auf beiden Seiten mächtige Parteien standen, die sich nicht einigen konnten, nahm man zweimal (in Castilien und Toledo) zu einem Gottesurtheile seine Zuflucht (Hefele, Cardinal Ximenes, 2. Aufl. 154). Daß die christlichen Glaubensboten, welche das Evangelium zu fremden Völkern trugen, die Wahrheit desselben durch das Bestehen von Gottesurtheilen erhärten mußten, ersehen wir aus den Berichten über Bischof Poppo, der, vom heidnischen Dänenkönig Harald aufgefordert, das glühende Eisen zu tragen, die Probe bereitwillig unternahm und sie glücklich ausführte (Widuk. Corb., Annal. 3, 65; Thietmar. Merseburg., Chronic. 2, 8; Mon. Germ. SS. III, 463. 747).

Die Ordalien, deren sich die heidnischen und später die christlichen Germanen bedienten, waren verschiedener Art. Die wichtigsten derselben sind folgende. 1. Der gerichtliche Zweikampf (monomachia, duellum, judicium campi), wie bereits bemerkt, das Beweis- oder Vertheidigungsmittel des freien Mannes. Der Adel kämpfte in voller Rüstung, sogar (wie bei den Goten) zu Pferde, und zum Schauplatz wurde mit Vorliebe eine Insel gewählt; die Gemeinfreien (vor den Grafengerichten) durften nur Leder- oder Linnenzeug anlegen und an den Händen dünne Handschuhe tragen; Kopf und Füße mußten vorne bloß sein; sie kämpften mit dem Schwerte und einem aus Holz und Leder bestehenden runden Schilde. Es gab genaue Gesetze, die pünktlich beobachtet werden mußten; eine Hauptbedingung war, daß unter gleichen Verhältnissen gekämpft werde. Kaiser Friedrich II. z. B. verordnete, daß, wenn der eine Kämpfer nur ein Auge habe, dem andern einige Tage vorher dasselbe Auge verbunden werde, damit auch er gleichsam einäugig kämpfe. In der Regel hatten die beiden Gegner persönlich zu kämpfen, aber Stellvertreter (campiones) waren nicht ausgeschlossen, namentlich mußten bei Frauen kraft des Mundiums die Verwandten für Stellvertretung sorgen. Die ersteren konnten aber auch in Person ihre Sache ausfechten, und solche Frauenkämpfe, besonders in Süddeutschland gebräuchlich, hatten ihre eigene Kampfordnung. Bei Streitigkeiten über Kirchengut mußten die Vögte kämpfen oder für Stellvertreter sorgen. (Ueber den gerichtlichen Zweikampf vgl. Grimm a. a. O. 927 ff.; Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, 2. Aufl., II, 333 ff.; Pfalz a. a. O. 8 f. 28.) — 2. Das Loos (sors), ohne Zweifel eines der ältesten Ordalien. Schon Tacitus erwähnt es und gibt von dem dabei beobachteten Verfahren eine einläßliche Beschreibung (Germania c. 10). Im 6. Jahrhundert war das Gottesurtheil des Looses bei Diebstahlsbeschuldigung vom fränkischen Gesetz vorgeschrieben (Pactus Childeberti et Chlotarii a. 593, c. 5; Walter, C. J. Germ. II, 8). Eine merkwürdige Vorschrift über Anwendung dieses Ordale — offenbar um das Heidnische an ihm zu beseitigen — enthält die Lex Frisionum (tit. 14, c. 1; Walter I, 360). War in einem Volksauflaufe ein Mensch erschlagen worden und der Thäter nicht ausfindig zu machen, so konnte derjenige, der auf das Wergeld Anspruch hatte, aus der Menge sieben Menschen auswählen und sie des Mordes beschuldigen. Ein jeder derselben durfte sich mit zwölf Eideshelfern (sua duodecima manu) von der Anklage reinigen. Dann wurden sie in die Kirche geführt und zwei Loose auf den Altar oder über die Reliquien gelegt. Diese Loose sollten zwei Stäbchen sein, eines mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet. Man wickelte sie in reine Wolle, und der Priester oder, wenn ein solcher nicht zur Hand war, ein unschuldiger Knabe (puer quilibet innocens) hob eines vom Altare auf, während das Volk zu Gott betete, er möge offenbaren, ob die Sieben mit ihren Eideshelfern wahr geschworen haben. Wurde das mit dem Kreuze bezeichnete Stäbchen gehoben, so galten die Angeklagten für unschuldig; im entgegengesetzten Falle mußte jeder der Sieben ein Stäbchen machen und vor den Augen der Anwesenden mit seinem Zeichen versehen (signet signo suo). Wieder in reine Wolle gehüllt und an denselben Ort gelegt, wurden sie vom Priester oder Knaben eines nach dem andern aufgehoben, und wessen Loos das letzte war, der mußte das Wergeld entrichten. Mit Ausnahme von dieser Stelle des friesischen Rechts wird in den Volksgesetzen das Loos nur noch in der Lex Ripuar. 31, 5 erwähnt (Walter I, 172). — 3. Die Feuerprobe (judicium ignis, igneum, ignitum) in mehrfachen Formen: a. Die Hand eine bestimmte Zeit lang in's Feuer halten war die Weise, wie bei den Ripuariern der des Diebstahls angeklagte Knecht seine Unschuld darzuthun hatte; er wurde vom Herrn zum Feuer vorgeführt, und wenn er die Hand verbrannte, so mußte der Herr die Strafe auf sich nehmen (Lex Ripuar. 30, 1; Walter l. c. 171). Nach Gregor von Tours (De gloria confess. c. 14) warf ein Katholik im Streite

mit einem Arianer seinen goldenen Ring in glühende Kohlen, zog denselben heraus und ließ ihn lange auf der flachen Hand liegen, ohne verletzt zu werden. Der Gegner gerieth in Verwirrung und erklärte sich für besiegt. b. Im bloßen Hemde, das oft noch mit Wachs getränkt war, zwischen zwei brennenden Holzstößen hindurchgehen. So soll sich Richardis, Karls des Dicken Gemahlin, von der Beschuldigung des Ehebruchs gereinigt haben (Grimm 912). Großes Aufsehen erregte eine im J. 1063 stattgehabte Feuerprobe. Die Mönche von Florenz bezichtigten ihren Bischof, er sei durch Simonie zu seiner Würde gelangt, was dieser in Abrede stellte. Beide Theile provocirten an die Entscheidung Gottes. Ein Mönch Namens Petrus (später Bischof von Albano) bewies die Wahrheit der Beschuldigung, indem er nach Darbringung des Meßopfers und nach Ablegung der Casula zwischen zwei brennenden, sehr nahe an einander gerückten Holzstößen unversehrt hindurchging (Mabillon, Acta Sanct. saec. IV, P. 2, 456). Im Lager der Kreuzfahrer vor Acco trug (1099) ein gewisser Petrus Bartholomäus die heilige Lanze zwischen zwei hohen Scheiterhaufen von trockenen Oelbäumen, während die Flammen 30 Fuß hoch emporschlugen, in einem engen Gehraume langsamen Schrittes hindurch und trat auf der andern Seite unverletzt hervor, das Volk mit der Lanze segnend (Wilken, Gesch. der Kreuzzüge I, 261 ff.). Wie die Mönche von Florenz, so beschuldigte der Priester Litprand von Mailand den neugewählten Erzbischof Chrysolaus, einen Griechen, wegen seiner groben Kleidung Grossulanus genannt, der Simonie und ging am Mittwoch in der Charwoche 1103 unter dem Gebete: Deus, in nomine tuo salvum me fac mit glücklichem Erfolge durch's Feuer (Muratori, Gesch. von Italien, Leipzig 1747, VI, 521 ff.). c. Mit bloßen Händen ein glühendes Eisen von bestimmter Schwere (1 bis 3 Pfund) einige Schritte weit (9 bis 12) ohne Verletzung tragen. Dieses judicium ferri candentis findet sich bei den Angelsachsen (Conc. Gratelean. 928, c. 5; Hard. VI, 567), den Friesen (Richthofen, Friesische Rechtsquellen 59) und im scandinavischen Norden (Westphalen, Monum. ined. rer. Germ. praecipue Cimbric. IV, 2067), wurde allerwärts sehr häufig in Anwendung gebracht, Sage und Geschichte erzählen von einer Menge glücklich bestandener Proben. Aus einem von St. L. Endlicher (Rerum Hungaric. monum. Arpadiana, Sangalli 1849, 640 sqq.) mitgetheilten Gerichtsprotokoll geht hervor, daß dieses Ordale in Ungarn (1201—1235) bei fast allen Rechtsstreitigkeiten das entscheidende Beweismittel war, daß es von den Beklagten bald mit Glück, bald mit ungünstigem Erfolge bestanden wurde, daß aber die ersteren Fälle die überwiegende Mehrzahl bildeten. d. Ueber glühende Pflugscharen (gewöhnlich 9, und je einen Schritt aus einander liegend) mit bloßen Füßen hinwegschreiten (judicium vomerum ignitorum). Die Lex Anglor. et Werinor. tit. 14 (Walter I, 380) sagt: Si mulier maritum veneficio dicatur occidisse . . . proximus mulieris campio eam innocentem efficiat aut si campionem non habuerit, ipsa ad novem vomeres ignitos examinanda mittatur. Häufig reinigten sich hohe Frauen mit dieser Probe. Kunigunde, die Gemahlin Heinrichs II., schritt, wie der Biograph des letztern (bei Canisius VI, 387) erzählt, zum Beweise ihrer ehelichen Treue unverletzt über glühende Pflugscharen, und von der Königin Emma, der Mutter Eduards des Bekenners, wird das Gleiche berichtet (bei Grimm 914 f.). Uebrigens hatten sich auch Männer dem judicium vomerum zu unterziehen, namentlich bei der Anschuldigung des Mordes (Carol. M. Capitul. II. ann. 803, c. 5; Walter II, 178; Conc. Mogunt. ann. 847, c. 24; Hard. V, 13). — 4. Die Wasserprobe, und zwar a. die des heißen Wassers (judic. aquae ferventis, calidae, bullientis), auch Kesselfang (judic. aenei) genannt. Sie bestand darin, daß Wasser in einem Kessel bis zum Wallen erhitzt und in dasselbe ein Ring (Greg. Turon. De mirac. 1, 81) oder (wie gewöhnlich) ein Stein geworfen wurde, welchen der Angeschuldigte mit bloßem Arme hervorholen mußte. Bald lag Ring oder Stein auf dem Boden des Kessels, bald wurde der letztere (von der Größe eines Hühnereies) an eine Schnur gebunden und vom Richter mehr oder weniger tief in's Wasser hinabgelassen (Formulae veteres Exorcismorum I; Walter III, 563). Dieses Ordale ist sehr alt (Lex Salica tit. 55, § 1—8) und stand bei den Völkern des Mittelalters in hohem Ansehen (zahlreiche Beispiele bei Grimm 919 ff.). b. Die Probe des kalten Wassers (jud. aquae frigidae); der Verdächtige wurde entkleidet, an Händen und Füßen gebunden und mit einem Stricke um den Leib (damit er wieder herausgezogen werden konnte) in ein mit Wasser gefülltes Bassin (Martène, De antiquis eccles. ritibus 3, 7, Ordo VIII. XVI) oder in fließendes Wasser (ibid. Ordo IX, benedictio aquae fluentis) geworfen. Sank er unter, so galt er für unschuldig, schwamm er oben, für schuldig. „Hierbei scheint ein altheidnischer Volksglaube zu walten, daß das heilige Element, die reine Flut, keinen Missethäter in sich aufnehme" (Grimm 923). Uebrigens finden wir schon frühzeitig auch die entgegengesetzte Auffassung, welche das Obenaufschwimmen als Zeichen der Unschuld ansah (Gregor. Turon. De mirac. 1, 69. 70). Ludwig der Fromme hat die Probe des kalten Wassers in einem Capitulare vom J. 829 verboten (Walter II, 384); dennoch war sie im spätern Mittelalter beinahe über alle Länder Europa's verbreitet. Wenn behauptet wurde, nur gemeine Leute hätten sich ihr unterziehen müssen, so finden sich hierfür allerdings einige Anhaltspunkte (Conventus Alsaticus ann. 1051: Plebejus et minoris testimonii rusticus aquae frigidae se expurget judicio; Goldast, Const. imp. II, 48), aber es fehlt doch auch nicht an

Beispielen, daß Angehörige der höheren Stände dieses Ordale bestanden, wie z. B. Konrad von Ursperg (Chronic. ad ann. 1126) von einem Grafen Welpho erzählt. — 5. Die Kreuzesprobe (judic. crucis, ad crucem stare, cruce contendere) bestand darin, daß die streitenden Parteien oder deren Stellvertreter mit ausgebreiteten Armen an einem Kreuze stehen mußten; wer zuerst die Arme sinken ließ oder überhaupt sich bewegte, hatte verloren. Ob diese Form des Gottesurtheils, wie Einige aus dem Decretum Thassilonis de popularibus legibus c. 6 (Walter I, 296) geschlossen haben (Grimm 927; Hefele, Conc.-Gesch. III, 614 f.; dagegen: Dahn, Studien zur Gesch. der german. Gottesurtheile, München 1857, 38), heidnischen Ursprungs sei, läßt sich nicht mit voller Sicherheit darthun, aber soviel steht außer Zweifel, daß die Kreuzesprobe in der christlichen Zeit als Mittel gebraucht wurde, den aus dem heidnischen Alterthum stammenden Zweikampf allmälig zu verdrängen. In einem Capitulare Pipins vom J. 752 wird das judicium crucis zum erstenmal erwähnt (Walter II, 35; vgl. Conc. Vermeriens. ann. 753, c. 17; Hard. III, 1992), und Karl d. Gr. hat dasselbe mehrfach vorgeschrieben. In welch großem Ansehen die Kreuzesprobe unter seiner Regierung stand, bezeugen verschiedene wichtige Fälle, in welchen sie angewendet wurde. Zwischen der Bürgerschaft von Verona einerseits und dem Bischof und der Geistlichkeit andererseits war wegen der Wiederherstellung der Stadtmauern ein heftiger Streit entbrannt, und man kam überein, die Entscheidung dem Ausspruche Gottes zu überlassen. Jede Partei wählte einen jungen Geistlichen für das Gottesurtheil, beide Stellvertreter standen während der Messe am Kreuze, bis der, welchen die Bürgerschaft gewählt hatte, halbtodt zur Erde stürzte (Ughelli, Italia sacra V, 610). Um dieselbe Zeit (775) stritten der Bischof von Paris und der Abt von St. Denis um den Besitz eines kleinen Klosters (Placicium); die Kreuzesprobe entschied gegen den Bischof, weil sein Vertreter zuerst die Stellung veränderte (Mabillon, De re diplomat. 6, n. 51). Karl selbst schrieb für den Fall, daß nach seinem Tode Grenzstreitigkeiten unter seinen Söhnen entstehen sollten, statt des Zweikampfes die Entscheidung der Kreuzesprobe vor (Charta divisionis regni ann. 806, c. 14; Walter II, 218). Aber schon Ludwig d. Fr. verbot im J. 816 dieses Ordale: Sancitum est, ut nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat, ne quae Christi passione glorificata est, cujuslibet temeritate contemptui habeatur (Walter l. c. 306 sq.), und von da an scheint es außer Gebrauch gekommen zu sein. — 6. Das Bahrgericht (judic. feretri). Wenn bei einem Mord der Schuldige nicht entdeckt werden konnte, aber der Verdacht auf Einem oder Mehreren haftete, so wurde der Leichnam auf eine Bahre gelegt, die Incriminirten mußten sich ihm nähern und die Wunden berühren. Fing der Todte an zu bluten oder sich zu bewegen, zu schäumen oder die Farbe zu ändern, so galt dieß als Zeichen und Beweis der Thäterschaft. Die Bahrprobe wird weder in den Volksgesetzen, noch in den übrigen Rechtsquellen des Mittelalters erwähnt; die ersten Spuren derselben finden sich im Nibelungenlied und im Iwein (Grimm 930). Erst im 17. Jahrhundert läßt sich ihr Gebrauch bei den Gerichten nachweisen (Hessen-Darmstädtische Landesordn. vom J. 1639, Tit. 2; Sam. Stryck, De jure sensuum, dissert. VII. de tactu; Fr. Mejer, Gesch. d. Ordalien, Jena 1795, 113 ff.), aber sie reicht ohne Zweifel in's germanische Heidenthum zurück (Dahn a. a. O. 41). Eine besondere Art des Bahrgerichts war das in Niedersachsen übliche Scheingehen, wonach der Verdächtige statt des Leichnams bloß die abgenommene Hand des Todten zu berühren hatte (Schottel, Tractat von unterschiedlichen Rechten in Deutschland, Wolfenb. 1671; Grimm 879 f. 931). — 7. Der geweihte Bissen (judic. offae, angelsächsisch corsnaed) stammt aus England und kam von da nach Friesland, Frankreich und in die Gegenden des Unterrheins. Dem Angeschuldigten wurde ein vom Priester benedicirtes Stück ungesäuertes Gerstenbrod und Schafkäse, beide eine Unze schwer (Martène l. c. Ordo XV), in den Mund gelegt; konnte er den Bissen nicht verschlucken, würgte er ihn, so daß er durch Erbrechen wieder ausgeschieden werden mußte (Martène, Ordo XIII), so war die Schuld bewiesen — das Ganze offenbar berechnet auf die Wirkung des bösen Gewissens. (Ueber des Grafen Godwin mißlungene Probe vgl. J. M. Lappenberg, Gesch. von England, Hamb. 1834, I, 516.) — 8. Nahe verwandt mit dem judicium offae und vielleicht aus ihm entstanden ist die Abendmahlsprobe (purgatio per sacram Eucharistiam. Gegen die Annahme einer solchen: Hildenbrand a. a. O. 28 ff.; Pfalz a. a. O. 13 ff.; Hilse, Das Gottesurtheil der Abendmahlsprobe, Berlin 1867). Freilich erscheint der Empfang der heiligen Communion bisweilen als bloße Vorbereitung auf das Ordale (Martène, Ordo V u. VI) oder auch als Ergänzung und Verstärkung des gerichtlichen Eides, wobei sogar Abendmahlshelfer auftreten (Canuts Gesetze 1, 5, § 1; Schmid a. a. O. 255), aber die Eucharistie gestaltete sich auch zum abgesonderten, für sich selbst bestehenden Gottesurtheil, bei welchem der Angeschuldigte, indem der Priester ihm die heilige Hostie reichte, die Worte sprach: Corpus Domini sit mihi in probationem hodie. Der religiöse Sinn der Zeit verband damit den Glauben, daß der Frevler den Mißbrauch des Heiligsten mit plötzlichem Tode büßen werde, und die Geschichtschreiber ermangeln nicht, verschiedene Beispiele eines solchen göttlichen Strafgerichtes zu erzählen. Eines der bekanntesten ist die Abendmahlsprobe Lothars von Lothringen. Um seinen Ehestreit zu Ende zu führen und durch den Papst vom Banne losgesprochen zu werden, begab sich derselbe (869) nach Italien und traf von Vene-

vent aus in Monte Cassino mit Hadrian II. zusammen. Der Papst wurde veranlaßt, in Gegenwart Lothars eine Messe zu lesen und ihm das Abendmahl zu reichen; jedoch bevor er es that, mußte der König schwören, daß er das an Papst Nicolaus I. gegebene Versprechen, mit Waldrade jeden Umgang meiden zu wollen, pünktlich gehalten habe. Der Eid wurde von ihm sowie von den Leuten seines Gefolges geleistet, und alle empfingen die heilige Communion. Lothar folgte dem Papste nach Rom, verweilte daselbst kurze Zeit und reiste nach Lucca, wurde aber hier von einer Krankheit befallen und starb zu Piacenza; auch von seinen Begleitern erlebte keiner den Anfang des nächsten Jahres (Regino, Chronic. ann. 869; Hincmar. Rem. Annal. ann. 869; viele andere Beispiele gibt Du Cange s. v. Eucharistia). Die Abendmahlsprobe scheint bei hochstehenden Laien das gewöhnliche Ordale gewesen zu sein. Bei Mönchen und Geistlichen kam sie hauptsächlich zur Anwendung, um sie dem Eide zu entziehen (Conc. Tribur. ann. 895, c. 21; Hard. VI, 445). Es kommt oft vor, sagt die Wormser Synode vom J. 868 (c. 15), daß in Klöstern gestohlen wird und niemand den Thäter weiß, die Mönche sollen dann pro expurgatione sua den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus empfangen (Hard. V, 740). Ein Concil zu Chalons (894) untersuchte die Anklage gegen den Mönch und Subdiacon Gerhard von Flavigny, der beschuldigt war, den Bischof Adalgar von Autun ermordet zu haben; da es aber an den nöthigen Beweisen fehlte, so wurde ihm die Abendmahlsprobe auferlegt, welche er glücklich bestand (Hard. VI, 433 sq.). In derselben Weise mußte sich zu Mainz (1049) Bischof Sibicho von Speier vom Verdachte des Ehebruchs reinigen (Adam Brem. bei Hard. l. c. 1009). Selbst Päpste haben von diesem Beweismittel öffentlich und feierlich Gebrauch gemacht; so Gregor VII. zu Canossa, um sich gegen Heinrich IV. von der Beschuldigung der Simonie zu reinigen (Lambert. Hersfeld. ad ann. 1077; Mon. Germ. SS. V, 259 sq.; Hefele, Conc.-Gesch. V, 88 f.). Uebrigens kam dieses Ordale bald außer Gebrauch, weil man anfing, es für eine Verunehrung des Sacramentes zu halten.

Die Gottesurtheile reichen, wie bei einzelnen derselben bereits angedeutet ist, in's germanische Heidenthum hinauf, und dieser ihr Ursprung hat nichts Auffallendes. Wenn die Ordalien fast allen heidnischen Völkern bekannt waren und sind (Grimm 933 ff.; Pfalz a. a. O. 21 ff.), so können sie den Germanen bei deren Vorliebe für's Geheimnißvolle und ihrer unbegrenzten Ehrfurcht vor den Göttern nicht fremd geblieben sein. Nach Tacitus (Germ. c. 10) huldigten die Deutschen der Zeichendeuterei, und was sind die Gottesurtheile schließlich anderes als Zeichendeuterei, wenn auch auf einer höhern Stufe? Die Lex Salica, die älteste germanische Gesetzessammlung aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, in welcher die salischen Franken noch Heiden waren (Waitz, Das alte Recht der salischen Franken, S. 78), erwähnt Art. 56 die Kesselprobe als ein wesentliches Moment im Gerichtsverfahren (Walter I, 75) und liefert ebendamit den positiven Beweis, daß die Ordalien aus dem Heidenthum stammen. Die Probe des heißen Wassers erscheint im dritten Gudrunliede der (heidnischen) Edda (Dahn a. a. O. 31 f.), und der Dänenkönig Harald verlangt bei seinem schon oben erwähnten Zusammentreffen mit Bischof Poppo, daß der christliche Missionar die Wahrheit der von ihm verkündigten Lehre durch das Tragen des glühenden Eisens erhärte. Demgemäß hat die Kirche, als sie in Deutschland sich ausbreitete, die Gottesurtheile (mit Ausnahme der Kreuzes- und Abendmahlsprobe) schon vorgefunden, und es ist gar nicht nöthig, wie eine gewisse Geschichtsschreibung gethan hat (J. G. Hoof, Von den Ordalien oder Gottesurtheilen, Mainz 1784; Fr. Mejer a. a. O. 14 ff.), ihre Priester zu beschuldigen, daß sie dieselben erst erfunden hätten, um das Volk eigennützig auszubeuten und mittels des Aberglaubens zu beherrschen. Die Germanen hätten bei ihrem ausgeprägten Freiheitssinn und dem zähen Festhalten am Hergebrachten eine solche plötzliche Aenderung einfach nicht geduldet, und was die Priester betrifft, so läßt sie einerseits die schlichte, oft mehr als kindliche Religiosität, andererseits die mangelhafte Bildung, in welcher die damalige Zeit sie uns zeigt, eines solchen Betruges als unfähig erscheinen (Dahn 21 ff.). — Die Kirche hat die Ordalien, obgleich sie dieselben nicht billigte und wohl einsah, daß sie mit dem geläuterten Gottesbegriff des Christenthums unvereinbar seien, aufgenommen und beibehalten, weil ihre sofortige Beseitigung als unmöglich sich erwies. Haben doch mächtige Fürsten in derselben Lage sich befunden. Der Langobardenkönig Liutprand bekennt: Incerti sumus de judicio Dei, et multos audivimus per pugnam sine justitia causam suam perdere. Sed propter consuetudinem gentis nostrae Longobardorum legem impiam vetare non possumus (Walter I, 807). Daneben sprachen noch andere Gründe für die Beibehaltung. Das gerichtliche Beweismittel für die Wahrheit einer Aussage war der Eid, aber mit dem Verschwinden von Treue und Wahrhaftigkeit wurde er zum Spiele, und der Meineid zu einer ganz gewöhnlichen Erscheinung. Multos in populo, sagt der burgundische König Gundobald, ita cognoscimus depravari, ut de rebus incertis sacramenta plerumque offerre non dubitent et de cognitis jugiter perjurare (Lex Burgund. tit. 45; Walter I, 324; vgl. Conc. Meldens. ann. 845, c. 39; Hard. IV, 1489). Mußte es sich der Kirche nicht empfehlen, zur Vermeidung des Meineids die alten Ordalien als weniger gefährliche Beweismittel fortbestehen zu lassen? Außerdem war nur dem freien Manne der Eid gestattet, der Unfreie durfte weder schwören noch durch Zweikampf sich reinigen, stand also jeder Anklage

rechtlos gegenüber. Wenn nun die christlichen Religionslehrer die unmittelbare Berufung auf die Entscheidung Gottes beibehielten, so errichteten sie für die Unschuld der Unfreien ein letztes Asyl und milderten wenigstens ihre Rechtlosigkeit. Fassen wir das barbarische Institut des Zweikampfes in's Auge, erwägen wir, daß selbst weltliche Fürsten, z. B. Karl d. Gr. (Walter II, 218 sq.), denselben soviel als möglich zu verdrängen suchten, so mag die gleiche Absicht auch für die Kirche ein Grund gewesen sein, die Ordalien aufrecht zu erhalten und an die Stelle des Zweikampfes zur Entdeckung der Wahrheit minder grausame Mittel zu setzen. Endlich hatte die Kirche biblische Vorbilder, die Gottesurtheile zu rechtfertigen, und sie versäumte nicht (wie die Ritualien zeigen), auf sie hinzuweisen: für die Feuerprobe auf die Rettung Lots aus Sodom und der drei Männer aus dem Feuerofen; für die Wasserprobe auf Noe's Rettung aus der Sintflut, den Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer, Christi Wandeln auf dem Meere oder die Rettung Petri aus den Meeresfluten; für die Ordalien im Allgemeinen auf Daniels Befreiung aus der Löwengrube, Susanna's Freisprechung von ungerechter Anklage rc. Die christlichen Priester haben gethan, was sie unter den gegebenen Verhältnissen thun konnten, und von demselben praktischen Gesichtspunkte gingen ohne Zweifel alle die Männer aus, welche die Ordalien in Schutz nahmen, wie Hinkmar von Reims, der die Wasserprobe vertheidigte (De divortio Lotharii), oder die Väter des Concils von Tribur, welche für Laien bei schwerem Inzicht die Feuerprobe vorschrieben (Conc. Trib. a. 895, c. 22; Hard. VI, 446).

Aber die Kirche hat die Gottesurtheile nicht unverändert auf ihren Boden verpflanzt; sie war vielmehr eifrig bestrebt, ihnen unter möglichster Verdrängung des Heidnischen ein christliches Gepräge aufzudrücken, und verfuhr dabei mit jener Weisheit, die wir auch in anderen Richtungen beobachten, wie wenn die Feste der Götter beibehalten, aber nunmehr zu Ehren Gottes oder der Heiligen gefeiert wurden. Aus dieser weisen Mäßigung erklärt sich die Thatsache, daß sich weder hier noch dort ein nationaler Widerstand geltend machte. Mit Ausnahme des Zweikampfes nahm die Kirche sämmtliche Ordalien unter ihre Aufsicht und Leitung. Die an denselben vorgenommene Umbildung ist am besten ersichtlich aus den für ihre Vornahme dem Clerus gegebenen Weisungen, aus den vorgeschriebenen Gebeten, Benedictionen und Exorcismen. Viele Ritualien dieser Art sind gesammelt von Martène l. c.; Gerbert, Vetus liturgia Alamannica, disquis. VI, c. 3, p. 553 sqq. und Monumenta veteris liturg. Alam. II, 117 sqq.; Baluzius, Capitular. Reg. Francor., Venet. 1773, II, 441 sqq., abgedruckt bei Walter III, 559 sqq.; Pez, Thesaur. anecd. II, 2, 635 sqq.; L. Rockinger, Quellenbeiträge zur Kenntniß des Verfahrens bei den Gottesurtheilen des Eisens, Wassers, geweihten Bissens, Psalters nach Münchener Handschriften (Quellen zur bayrischen und deutschen Geschichte VII, 313 ff.). Alle Ordalien wurden in der Kirche oder doch in unmittelbarer Nähe derselben vorgenommen. Wer sich einem solchen zu unterziehen hatte, wurde schon einige Tage vorher dem Priester übergeben zur Vorbereitung, welche in Gebet, Fasten und Messehören bestand und von Verwandten oder sonstigen ehrbaren Zeugen mitgemacht wurde. Am festgesetzten Tage mußte der zu Prüfende während der Messe durch den Genuß des Abendmahles oder durch einen Eid oder durch beides seine Unschuld betheuern. Nach einem Gebete des functionirenden Priesters, Gott möge die Unschuld schützen und das Verbrechen offenbaren, und nach einer feierlichen Abmahnung an den Beklagten, Gott nicht zu versuchen, wurde Exorcismus und Benediction über das zum Ordale bestimmte Element gesprochen, der Angeschuldigte sammt den Zeugen mit geweihtem Wasser besprengt, auch das Kreuz und Evangelienbuch zum Küssen dargereicht. Dann schritt man zur Probe unter sorgfältiger Beobachtung der Vorsichtsmaßregeln, welche zur Vermeidung jedes Betrugs gegeben waren. Vom Ausgang der Probe konnten sich die Zeugen unterrichten, aber der Priester (und der etwa anwesende Richter) sprach die endgültige Entscheidung entweder sogleich oder, wie bei der Feuer- und heißen Wasserprobe, nach drei Tagen (bei diesen wurde die Hand eingewickelt und versiegelt, erst am dritten Tage das Siegel geöffnet und in Gegenwart der Zeugen festgestellt, ob die Hand verletzt sei oder nicht). Uebrigens mögen trotz aller Vorsicht doch auch Betrügereien vorgekommen sein — man schützte sich, so gut es eben ging. Schon Gregor von Tours (De mirac. 1,81) berichtet von jenem Diacon, der seinem Gegner den Kesselfang vorgeschlagen hatte: Diluculo autem surgens brachium infundit oleo, unguento conspergit. Herzog Tassilo sah sich genöthigt, beim Zweikampf für die Parteien bestimmte Regeln aufzustellen, ne forte carminibus vel machinis diabolicis vel magicis artibus insidientur (Walter I, 296). Karl d. Gr. verbot den Priestern bei Amtsentsetzung und Verlust der Hand, das heilige Chrisma ad judicium subvertendum zu verabreichen (Capit. II, ann. 809, c. 10; Walter II, 237). Es gab förmliche Recepte für gefahrloses Bestehen der Feuerprobe: Experimentum mirabile, sagt Albertus Magnus, quod fecit homines ire in ignem sine laesione, vel portare ignem vel ferrum ignitum sine laesione in manu. Recipe succum bismalvae etc. (bei Du Cange, s. v. Ferrum). Auch die Ritualien erwähnen mancherlei abergläubische Mittel, durch welche die Angeklagten einen ungünstigen Ausgang abzuwenden suchten. Bei Martène (l. c. Ordo X) betet der Priester: Quod si per chrisma bibitum aut per unctionem aut per herbas aut per aliqua maleficia hoc peccatum tegere celarique voluerit, tua dextera sancta evacuare dignetur per uni-

genitum Dominum nostrum J. Chr. (vgl. Ordo XI). Aber das ehrenhafte und redliche Bestehen der Ordalien bildete sicherlich die Regel, denn bei dem tiefen Ernste, der aus den gebräuchlichen Gebeten, Beschwörungen und Segnungen hervorleuchtet, mochte selbst der Bösewicht sich überlegt haben, ob es rathsam sei, zu betrügerischen Kunstgriffen seine Zuflucht zu nehmen.

Die Kirche hat, von ihrer damaligen Stellung und dem praktischen Bedürfnisse genöthigt, die heidnischen Gottesurtheile aufgenommen und äußerlich umgebildet, aber das innere Wesen derselben blieb unverändert. Daher ging jener praktischen Auffassung immer die ideelle zur Seite, welche die Ordalien als mit der christlichen Religion im Widerspruch stehend auf's Entschiedenste mißbilligte. Diese erscheint bei aufgeklärten und erleuchteten Männern, wie dem Langobardenkönig Liutprand, von welchem schon oben die Rede war, und dem Lyoner Erzbischof Agobard (gest. 840), der in zwei an Ludwig d. Fr. gerichteten Schriften (Liber adversus legem Gundobaldi et impia certamina, quae per eam geruntur. Contra damnabilem opinionem putantium divini judicii veritatem igne vel aquis vel conflictu armorum patefieri) die Gottesurtheile mit sehr vernünftigen Gründen bekämpfte und deren Abschaffung verlangte. Die Synode von Valence (855) nannte den Zweikampf ein crudelissimum spectaculum, eine pugna iniqua et christianae paci inimica; der Getödtete solle als Selbstmörder, der Sieger als homicida nequissimus et latro cruentus behandelt werden (Conc. Valentin. c. 12; Hard. V, 93). Ivo von Chartres forderte (Ep. 74) einen Bischof, den der König von England zur Eisenprobe verurtheilt hatte, dringend auf, keine Folge zu leisten, taliter namque innocentiam defendere est innocentiam perdere. Die bedeutendsten Gegner aber hatten die Gottesurtheile an den Päpsten, welche dieselben unbedingt verwarfen und ihre Anwendung untersagten, weil sie weder im göttlichen noch im menschlichen Gesetze begründet seien, auf Aberglauben beruhten und eine leichtfertige Provocation des Wunders in sich schlössen: so Nicolaus I. (ann. 867, c. 22, C. II, q. 5), Stephan VI. (c. 886, c. 20 eod.), Alexander II. (c. 1070, c. 7 eod.), Cölestin III. (1195, c. 1, X 5, 35), Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil (1215, c. 9, X 3, 50 und Epist. 7, 113; 14, 138), Honorius III. (1222, c. 3, X 5, 35), Alexander IV. (1257, bei Lünig, Reichsarchiv IX, 924). Die Bemühungen der Päpste wurden durch die weltlichen Regenten unterstützt: Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. suchten einzelne Arten der Ordalien zu verdrängen. Ludwig IX. untersagte, sofern nicht Raub und Mord in Frage kam, alle Gottesurtheile ohne Unterschied (Raumer, Gesch. der Hohenstaufen, 2. Aufl., V, 401). Friedrich II. nannte sie geradezu einen lächerlichen Aberglauben und verbot ihren Gebrauch sämmtlichen Richtern seiner italienischen Staaten (Const. regn. Siculi, L. 2, tit. 31). Wenn nun auch zugegeben werden muß, daß die Ordalien nicht plötzlich aufhörten, daß aus dem 14. und 15. Jahrhundert eine Reihe glücklich bestandener Feuer- und Wasserproben sich anführen lassen, daß Abarten derselben bis in's 16. und 17. Jahrhundert im Hexenprozesse fortlebten — Alles zum Beweis, wie tief sie im Glauben des Volkes wurzelten —, so hatten die von den höchsten Auctoritäten in Kirche und Staat ausgegangenen Verbote doch die Wirkung, daß Viele auf die Richtigkeit dieser Beweismittel aufmerksam gemacht wurden, und die Angeklagten zur Erstehung derselben gesetzlich nicht mehr gezwungen werden konnten. Seit dem 13. Jahrhundert bezeichneten die Theologen den Gebrauch der Gottesurtheile unbedingt als abergläubisch und sündhaft (Th. Aq., Summa 2, 2, q. 95, art. 8) und in Folge davon verschwanden sie allmälig auch aus der Praxis der Gerichte. An ihre Stelle trat die Tortur, welche gewissermaßen gleichfalls ein Ordale war, beruhend auf der Ueberzeugung, daß Gott dem Unschuldigen die Kraft verleihe, auch die größten Peinigungen schmerzlos zu ertragen. (Vgl. außer den schon angeführten Schriften: Zwicker, Ueber die Ordale, Göttingen 1818; Wilda in Ersch und Grubers Encyklopädie, Art. Ordalien, Leipzig 1833 (eine treffliche Abhandlung); Phillips, Ueber die Ordalien, München 1847; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Göttingen 1848, II, 749 ff.; Siegel, Geschichte des deutschen Gerichtsverfahrens, Gießen 1857, 202 f.; Mejer in Herzogs Real-Encyklopädie, 2. Aufl., 1879, Art. Gottesurtheil.) [Kober.]

Gottesverehrung oder Religion im engern Sinn ist der Name einer moralischen Tugend, welche der hl. Thomas von Aquin als eine zur Cardinaltugend der Gerechtigkeit gehörende Tugend (pars potentialis) betrachtet (S. Th. 2, 2, q. 80). Sie ist zu definiren als diejenige Tugend eines vernünftigen Wesens, welche dasselbe befähigt, Gott die Acte der ihm gebührenden Ehre zu erweisen. Diese Tugend gehört nach ihrem Subject zu den Willenstugenden, nach ihrem Material- und Formalobject zu den moralischen Tugenden, unter denen sie ihrem Werth nach den ersten Rang einnimmt, und kann ihrem Ursprung nach erworben oder eingegossen sein. Die Ehre, welche Gott durch die Acte des vernünftigen Geschöpfes zu erweisen ist, besteht in den sogen. Ehrengütern, nämlich Ehrfurcht, Ehre im engern Sinn, Lob und Ruhm. Diese alle sind zwar mit einander verwandt, und ihre Bezeichnungen werden oft für einander gebraucht, allein im eigentlichen Sinn dürfen sie nicht identificirt werden. Der Zweck, welcher durch die einzelnen Acte dieser Tugend erreicht wird, ist, einerseits die Superiorität und Majestät Gottes, des höchsten Herrn, andererseits die allseitige Abhängigkeit des Geschöpfes von ihm zur Anerkennung und Aussprache zu bringen. Durch die Uebung dieser Tugend wird das Verhältniß, das zwischen Gott und dem vernünftigen Geschöpfe

besteht, von Seite des letztern einzig in der rechten Weise bethätigt. Darin ist zugleich die sittliche Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit dieser Tugend begründet. In zweifacher Weise können wir die Gott gebührende Verehrung zum Ausdruck bringen: erstens, indem wir dasjenige, worüber wir zu disponiren haben, für Gott aufwenden, ihm anbieten und geben; zweitens, indem wir dasjenige, was unserer Hilfsbedürftigkeit Abhilfe bringt, von Gott erwarten und entgegennehmen. Hiernach lassen sich zwei Klassen von Acten, in denen sich die Gottesverehrung unmittelbar darstellt, unterscheiden. Zur ersten Klasse gehören: 1. die Anbetung (adoratio), bei der wir unsern Leib zur Verehrung Gottes in Thätigkeit setzen; 2. das Opfer im uneigentlichen (oblatio) und im eigentlichen Sinn (sacrificium), bei dem wir unsere äußeren Güter Gott mittelbar oder unmittelbar darbringen. Zu diesen Acten der ordentlichen Gottesverehrung tritt als Act außerordentlicher Gottesverehrung das Gelübde (s. d. Artt.). Zur zweiten Klasse sind als Formen der ordentlichen Gottesverehrung zu rechnen: 1. das Gebet, besonders als Bittgebet, 2. der Empfang der heiligen Sacramente und Sacramentalien; als Form der außerordentlichen Gottesverehrung schließt sich daran der Eid (s. d. Artt.). Die Acte beider Klassen haben zu ihrer gemeinsamen Voraussetzung die Andacht (Devotion), die entweder als selbständiger Act der Gottesverehrung erscheint, oder die übrigen Acte dieser Tugend begleitet. Mittelbar kann die Gottesverehrung auch die Acte anderer Tugenden, auch solcher, welche ihr dem Werthe nach übergeordnet sind, anregen und befehlen und ihnen so religiösen Charakter verleihen.

Gegensatz der Gottesverehrung ist nach der einen Seite (per defectum) die Verunehrung Gottes oder Irreligiosität, welche direct oder indirect gegen Gott gerichtet sein kann, nach der andern Seite (per excessum) der Aberglaube (superstitio) in seinen verschiedenen Formen. Die direct gegen Gott sich richtende Verunehrung Gottes liegt vor im Eitelnennen oder Mißbrauch seines Namens, in der Versuchung Gottes (tentatio Dei) und in der Lästerung (blasphemia); seine indirecte Verunehrung, die unmittelbar auf Gott geweihte Personen oder Sachen geht, aber mittelbar auf Gott zurückfällt, ist im Sacrilegium mit Einschluß der Simonie, im Meineid und Eidbruch in der Verletzung des Gelübdes gegeben (s. d. betr. Artt.). Der Aberglaube veranlaßt den Menschen, Gott auf eine nicht entsprechende Weise zu verehren oder die Gott allein gebührende Verehrung einem Geschöpfe zu erweisen, oder dieses so zu behandeln, als wäre es Gott. Ersteres geschieht in dem überflüssigen und schädlichen Gottescult, letzteres in der Abgötterei, der Wahrsagerei, der Zauberei, im Mißbrauch des animalischen Magnetismus und im Spiritismus. (Vgl. S. Thom., Summ. Theol. 2, 2, q. 81 sq. und seine Commentatoren; Perrone, Praelectiones theologicae de virtute religionis, Romae 1866; Wirthmüller, Die moralische Tugend der Religion, Freiburg 1881.) [Wirthmüller.]

Gottfried, der hl. (Saint-Geoffroy), wurde um 1066 in der Diöcese Soissons geboren. Seit seinem fünften Jahre lebte er im Kloster St. Quintin unter Leitung seines Pathen, des Abtes Gottfried. Nachdem er die Priesterweihe empfangen hatte, wurde er dem Kloster Ste. Marie zu Nogent-sous-Coucy in der Champagne vorgesetzt und führte dort mehr durch sein heiliges Vorbild als durch Strenge die nöthigen Reformen durch. Im J. 1103 fiel auf ihn die Wahl zum Bischof von Amiens. Nur nach langem Weigern nahm er die Würde an und empfing im April 1104 die Bischofsweihe von seinem Metropoliten Manasses zu Reims. Barfuß und im Büßerkleide zog er in seine Cathedrale ein und änderte seitdem nichts an seiner strengen Lebensweise. Eifrige Hirtensorge, Liebe zu den Armen und Kranken und großer Gebetseifer zeichneten ihn aus. Er starb auf einer Reise zu Soissons am 8. November 1115 (al. 1118). Briefe und Urkunden finden sich bei D'Achery, Spicileg. VIII, 163. 171; Migne, PP. lat. CLXII, 683. 731 sq. (Vgl. Gallia christ. X, 1168.) [Streber.]

Gottfried (Godefredus) von Admont, O. S. B., stammte wahrscheinlich aus dem edlen Hause von Venningen, wurde 1130 Abt zu Weingarten und 1138 Abt zu Admont in Steiermark. Unter ihm hob sich die Abtei auf den Gipfel ihrer geistigen Blüte, so daß dreizehn der Brüder als Aebte nach auswärtigen Klöstern erbeten wurden. Er selbst war ein Gönner wissenschaftlicher Bestrebungen, dotirte die Bibliothek mit dem Ertrag zweier Weinberge und bereicherte sie durch gute Abschriften. Theils als Schriftsteller, theils als kunstfertige Schreiber waren unter ihm die Mönche Wernher, Günther, Salman, Gottschalk, Berthold, Lambert, Reimbert und Ulrich bekannt. Auch in dem mit dem Stifte verbundenen Nonnenkloster fertigten Regilind, Irmgard, Diemut zierliche Handschriften. Töchter aus hohen Häusern nahmen daselbst den Schleier, so Wilibirg, Tochter des Markgrafen Ottokar IV. von Steier, Sophie, Tochter des Königs Bela von Ungarn, Gräfin Agnes von Wolfratshausen, Gräfin Kunigunde von Andechs. Als 1152 eine Feuersbrunst Admont zum größten Theil zerstörte, erneuerte Gottfried das Kloster in kurzer Zeit. Sein Tod erfolgte 1165. Er hinterließ mehrere theologische Abhandlungen, von welchen Pez die Homilien für Sonn- und Festtage und die Abhandlung über den Segen Jacobs in 2 Bänden zu Augsburg 1725 edirte. Eine Erklärung der Strafreden des Propheten Isaias findet sich bei Pez, Anecdota II, 1, 427; ein Brief ib. VI, 1, 364 (alles Genannte auch bei Migne, PP. lat. CLXXIV). (Vgl. Wichner, Gesch. des Benedictinerstiftes Admont I, Graz 1874, 81 ff.; Fuchs, Abt Gottfried in den Mittheil. des histor. V. f. Steierm. IX.) [Streber.]

Gottfried (Godefroy) von Bouillon (Bullonium), der Held des ersten Kreuzzuges. Gleich dem deutschen Könige Rudolf I., welcher als Graf von Habsburg, wenn möglich, bei keinem ritterlichen Kampfe fehlte, hat auch der nachmalige erste König des „allerheiligsten Königreiches Jerusalem" die schönste Zeit seines Lebens in ritterlichem Streite zugebracht. Er war der Sohn des Grafen Eustathius zu Boulogne und der Gräfin Ida, der Schwester des Herzogs Gottfried von Lothringen, mit welchem Kaiser Heinrich III. so manchen Kampf zu bestehen hatte, Bruder der Grafen Balduin und Eustathius, welche mit ihm den Kreuzzug unternahmen, von mütterlicher Seite aus Abkömmling Karls d. Gr. Gottfried erbte die Allodien seines gleichnamigen Oheims und zeigte sich sowohl im Kampfe Heinrichs IV. mit dem Gegenkönig Rudolf, welcher an der ihm von Gottfried beigebrachten Wunde gestorben sein soll, als auch in dessen Römerzügen als treuer Anhänger der kaiserlichen Sache. Da er 1089 von Heinrich IV. mit dem Herzogthum Lothringen belehnt worden war, drang auch an Gottfried, wie an so viele andere bisher nur mit dem Bürgerkriege Beschäftigte, die Stimme Papst Urbans II. 1095, von den heimischen Streitigkeiten abzulassen und einem andern Kampfe sich zuzuwenden, in welchem nicht, wie für die kaiserliche Partei, der Kirchenbann, sondern die Palme des Himmels als Endziel winkte. Gottfried ergriff mit Inbrunst das Kreuz, veräußerte deßhalb das Schloß Bouillon und zog mit dem fürstlichen Heere nach Constantinopel. Hier leistete er mit vielem Widerstreben dem Kaiser Alexius den Lehenseid. Von da an war kein Kampf, an welchem nicht Gottfried rühmlichen Antheil nahm, keine Mühe und Gefahr, in deren Ueberwindung er nicht voranleuchtete. Mag, wie v. Sybel zu beweisen suchte, die Sage Vieles zur Verherrlichung des Helden beigetragen haben, so haben doch die Ausdauer, welche er im furchtbaren, mit allen Schrecknissen erfüllten Zuge bewies, sein Muth, seine Hingebung an die Sache des Kreuzes, seine Tapferkeit und Mäßigung sein Andenken für alle Zeiten lieb und bewunderungswürdig gemacht. Er war einer der ersten, welche am 15. Juli 1099 Jerusalem erstiegen, und wurde sieben Tage später einstimmig zum Könige des mit dem Schwerte in der Faust gegründeten Reiches erwählt, weigerte sich aber demüthig, an der Leidensstätte des Erlösers eine goldene Krone zu tragen. Dafür führte er desto eifriger das Schwert, als wenige Wochen nach Eroberung der Stadt der ägyptische Kalif Mosta mit einem ungeheuern Heere zur Vertilgung der Christen herbeieilte. Mit mindestens siebenfach geringerem Heere schlug Gottfried am 14. August die Aegypter bei Ascalon vollständig und sicherte dadurch die noch nicht befestigte Herrschaft; hingegen brachte ihm fast eben so viel Nachtheil, wie eine verlorene Schlacht, der Streit mit dem Grafen Raimund von Toulouse, dessen Ansehen lange Zeit das des Herzogs von Lothringen überstrahlt hatte. Desto höher stieg jedoch die Achtung und Bewunderung Gottfrieds bei den Moslemin selbst, so daß zu vermuthen ist, ein längeres Leben hätte ihn wohl zum Beherrscher eines weitern Reiches gemacht und das Königreich Jerusalem mit festen Stützen versehen. Allein schon ein Jahr und drei Tage nach der Eroberung Jerusalems starb der Held, um dessen Abstammung nicht sieben Städte, sondern zwei mächtige Länder, Frankreich und Deutschland, streiten, am 18. Juli 1100, ohne daß es ihm möglich gewesen wäre, die Völker, die er zum Kampfe geführt, auch zur Erhaltung des Erkämpften zu vereinigen. Der Ruhm aber bleibt ihm und seinen Genossen, in dem Augenblicke, als eine neue moslemische Invasion von Afrika aus Europa bedrohte, das Centrum der mosleminischen Schlachtordnung durchbrochen und an der Schwelle von Asien und Afrika eine christliche Herrschaft begründet zu haben, die, so lange sie bestand, Osteuropa vor feindlicher Ueberflutung schützte. Wir haben uns gewöhnt, Asien als die Domäne des Islams anzusehen. Die Kreuzfahrer waren anderer Meinung, und so lange sie ihre Schwerter in die Wagschale legten, gab es in Osteuropa keine mosleminische Herrschaft, und die Griechenstädte Kleinasiens waren der ethnographische Schwerpunkt des römischen Reiches. [v. Höfler.]

Gottfried (Gaufrid, Galfredus, Geoffroy) von Clairvaux, Cistercienserabt, nach seiner Vaterstadt auch Gottfried von Auxerre genannt, betrieb 1140 zu Paris unter Abälards Leitung das Studium der Philosophie, als der hl. Bernard eines Tages in Mitte der Scholaren seine berühmte Rede De conversione ad clericos hielt. Das Wort des Heiligen traf Gottfried so gewaltig, daß er „in verbo uno, in ictu oculi" umgewandelt wurde und mit zwanzig Genossen zu Clairvaux das Ordenskleid nahm. Der Heilige zog ihn bald in seine nächste Gemeinschaft und übertrug ihm schon 1141 als seinem Geheimschreiber die Besorgung seines ausgedehnten Briefwechsels, wobei er ihm die Ausführung seiner Gedanken oft völlig überließ. Gottfried begleitete den hl. Bernard 1145 auf der Missionsreise nach Toulouse, 1146—1147 auf den Kreuzzugspredigten in Deutschland und Frankreich, nahm 1148 am Concil von Reims gegen Gilbert de la Porrée (s. d. Art.) Theil, verfaßte aus diesem Anlaß die Schrift Contra capitula Gilberti (Migne, PP. lat. CLXXXV, 595) und war 1153 Zeuge des heiligen Todes seines Lehrers. Im J. 1159 wurde er Abt zu Igny, 1162 vierter Abt von Clairvaux. Drei Jahre lang leitete er dieses Kloster, bis Mißhelligkeiten mit den Mönchen ihn bewogen, in die Hände des Papstes Alexander III., welcher sich eben in Sens aufhielt, zu resigniren. Im J. 1167 reiste er nach Italien, um zwischen Kaiser und Papst zu vermitteln; 1170 wurde er beauftragt, das Kloster Fossa-nuova in der römischen Campagna zu organisiren; 1176 erhielt er die Abtei Haute-Combe

in Savoyen. Sein Tod erfolgte nach 1188. Als Notar und Vertrauter des hl. Bernard war Gottfried besonders berufen, das Andenken des großen Mannes der Nachwelt zu überliefern, und als noch zu Lebzeiten des Heiligen ein Jugendfreund desselben, Wilhelm von Signy, früher Abt von St. Thierry, eine Biographie Bernards zu schreiben begann, lieferte ihm Gottfried eine um 1145 abgeschlossene Sammlung vieler Begebenheiten aus Bernards Leben, von welchen er persönliche Kenntniß erlangt hatte (Fragm. ex vita et rebus gestis S. Bernardi, Migne CLXXXV, 523). Wilhelm starb aber schon nach Abschluß des ersten Buches, und der Cluniacenser Arnold von Bonneval wurde von den Mönchen zu Clairvaux mit der Vollendung des Werkes betraut. Kaum aber hatte Arnold ein zweites Buch beigefügt, als auch er starb; nun konnte Gottfried sich nicht länger weigern, das Werk zu Ende zu führen. Er überarbeitete die vorliegenden beiden ersten Bücher (die sogen. Recension B der Vita prima S. Bernardi) und fügte weitere drei Bücher bei (Migne, PP. lat. CLXXXV, 301), an welche sich als liber sextus noch Tagebuch-Aufzeichnungen über die (auch schon im vierten Buch erwähnten) Wunder des Heiligen während der Kreuzpredigt in Deutschland anschlossen (Migne l. c. 395; die auf Deutschland bezüglichen Stellen des dritten bis sechsten Buches finden sich in Mon. Germ. SS. XXVI, 91 sq.). Ebenso redigirte Gottfried das Corpus Epistolarum des Heiligen (Migne CLXXXII), mit dessen Zusammenstellung er schon 1145 begann; die Zahl der von ihm hier gesammelten Briefe belief sich auf 310. Aus den ascetischen Schriften des Heiligen compilirte er Declamationes de colloquio Simonis cum Jesu (Migne CLXXXIV, 435 sq.). Als Abt von Clairvaux hielt er 1163 einen Panegyricus am Todestage seines Lehrers (Migne CLXXXV, 573), als Abt von Haute-Combe schrieb er das Leben des hl. Petrus, Erzbischofs von Tarantaise (gest. 1175), welcher gleichfalls dem Cistercienserorden angehört hatte (Boll. Maji II, 323). Sein letztes Werk war eine Beantwortung der Frage, ob das dem Weine im Kelche beigefügte Wasser direct in das Blut des Herrn verwandelt werde (bei Baron. ad a. 1188, n. 27). Einige Predigten finden sich bei Combefis, Bibl. PP. concion. VII, 147. VIII, 480 und Tissier, Bibl. PP. Cisterc. IV, 261. Handschriftlich liegen in Troyes noch Predigten und eine Expositio in Cantica. Mehrere Briefe bei Migne CLXXXV, 395. 410. 587. 617. 1769. (Vgl. Histor. littér. de la France XIV, 430 ss.; G. Hüffer, Der hl. Bernard von Clairvaux I, Münster 1886, 27 ff.) [Streber.]

Gottfried von Fontaines (Godefredus de Fontibus), einer der berühmtesten Lehrer des 13. Jahrhunderts, war Kanzler der Universität Paris. Von seinen äußeren Lebensverhältnissen und Lebensschicksalen haben wir keine eingehendere Kunde. Es ist von ihm ein Werk auf uns gekommen, welches den Titel „Quodlibeta" führt und verschiedene philosophische und theologische Fragen erörtert. Im Allgemeinen schließt sich Gottfried an die thomistischen Lehren an und sucht sie in mancher Beziehung weiter fortzuentwickeln. Namentlich ist er in der Auffassung der Universalien mit dem hl. Thomas einig. Doch geht er auch in manchen Punkten von der thomistischen Theorie ab; zu diesen gehört besonders die Lehre von dem Princip der Individuation, welche zu seiner Zeit in den Schulen lebhaft verhandelt wurde. Er meint, die Frage, worin das Princip der Individuation bestehe, solle eigentlich gar nicht aufgeworfen werden. Von einer Individuation könne nur unter Voraussetzung eines real Allgemeinen die Rede sein; ein solches gebe es aber nicht. „Res communiter non existunt." Wenn man nach einem Princip der Individuation suche, so setze man es gewöhnlich in etwas, das außer dem Wesen, außer der Substanz der Dinge liege. Man bedenke nicht, daß sich dann das Individuationsprincip zur Substanz als Accidens verhalte, und daß es ganz unmöglich ist, ein bloßes Accidens als dasjenige zu betrachten, wodurch die Individualität des Dinges bedingt ist. Die Accidentien hätten ihre Individualität und Singularität von der Substanz, nicht umgekehrt diese von jenen. Die Frage um das Individuationsprincip sei überhaupt ganz müßig. Jedes Wesen sei schon dadurch, daß es als wirkliches Wesen gesetzt wird, individuell und brauche es nicht erst durch ein anderes Princip zu werden. „Res non existunt nisi singulariter." Dadurch, daß die Dinge existiren, seien sie auch individuell. Wolle man also doch eine Antwort geben auf die Frage, worin das Princip der Individuation bestehe, so könne man sagen, das Individuationsprincip sei der actus existentiae des Dinges selbst. Und da das Ding in die Existenz gesetzt werde durch Gott als schöpferische Ursache, so müsse die Individuation der Dinge in letzter Instanz auf den schöpferischen Act Gottes zurückgeführt werden. Diese Ansicht Gottfrieds über das Individuationsprincip hat die Schule der Nominalisten, welche im Laufe des 13. Jahrhunderts entstand und sich ausbildete, sich zu eigen gemacht, und insofern kann man sagen, daß Gottfried in dieser Beziehung der genannten Schule den Weg bereitet hat. In einem Codex der thomistischen Summa contra gentiles, welchen Gottfried der Sorbonne schenkte, finden sich zahlreiche, interessante Scholien von seiner Hand. Sie wurden von Uccelli herausgegeben (S. Thomae Summa contra gentiles, Romae 1878). (Vgl. Hauréau, De la philos. scolastique II, 291 ss.; Stöckl, Geschichte der Phil. des Mittelalters II, 774 ff.) [Stöckl.]

Gottfried von Monmouth, s. Galfrid.

Gottfried (Goffredo) von Trani, Canonist des 13. Jahrhunderts. Von seinem Leben ist nur bekannt, daß er des berühmten Civilisten Azo in Bologna Schüler war, eine Zeitlang ebenda-

selbst lehrte, päpstlicher Auditor contradictarum wurde, von Innocenz IV. 1245 zum Cardinal erhoben wurde, aber im selben Jahre starb. Gosfred verfaßte, einer der ersten, Glossen zu den Decretalen Gregors IX. und eine vielverbreitete, noch 1667 in Padua gedruckte Summa super rubricis decretalium, welche durch Rücksichtnahme auf das römische Recht sowie die Bedürfnisse der Schule wie der Praxis sich auszeichnete. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des canon. Rechts II, 1877, 88—91.) [R. v. Scherer.]

Gottfried (Goffrid) von Vendôme, O. S. B., Cardinal im 11. Jahrhundert, stammte aus einer vornehmen Familie zu Angers. Schon als Knabe trat er in das Dreifaltigkeitskloster zu Vendôme, wurde noch in jungen Jahren 1086 zum Abte gewählt und durch Ivo von Chartres benedicirt. Als Papst Urban II. im November 1093 nach Rom zurückkehrte, wo die Anhänger des Gegenpapstes Wibert nur mehr die Engelsburg und den Lateran behaupten konnten, eilte Gottfried dem Papste zu Hilfe und beschaffte die Summen, welche nöthig waren, um beide Bauwerke für Urban zu erwerben. Der Papst erhob ihn dafür zum Cardinal mit dem Titel der hl. Prisca und bestätigte die Immunität des Klosters zu Vendôme vom Bisthum Chartres (14. März 1094). Auch den folgenden Päpsten zeigte sich Gottfried höchst ergeben und überstieg im Interesse des päpstlichen Stuhles zwölfmal die Alpen, wobei er dreimal in Gefangenschaft gerieth. Mit Frömmigkeit und Klugheit leitete er das Kloster und vermehrte dessen Besitzungen. Sein Tod erfolgte zu Angers am 26. März 1132. Er hinterließ viele bedeutende Briefe, mehrere Abhandlungen über die heiligen Sacramente, canonistische Schriften, Hymnen und Predigten. Eine Gesammtausgabe seiner Schriften veranstaltete der Jesuit Jac. Sirmond, Paris 1610 (Sirmondi Opp. omnia III, 615; bei Migne, PP. lat. CLVII, 27). (Vgl. Migne l. c. 9 sq.) [Streber.]

Gottfried (Gottifredo) von Viterbo, ein sächsischer Chronist im 12. Jahrhundert, empfing seine gelehrte Bildung an der Schule zu Bamberg und wurde dann Kaplan und Notar der Kaiser Konrad III. und Friedrich I. Beide bewiesen ihm ihr volles Vertrauen und gebrauchten ihn zu vielen politischen Missionen. In späteren Jahren ließ Gottfried sich zu Viterbo nieder; Friedrich I. bestätigte 1169 ihm sowie seinem Bruder und Neffen den Besitz einer königlichen Pfalz, welche die Familie dort gebaut hatte. Seit 1178 wird Gottfried als Canonicus von Pisa und Lucca genannt. Die Zeit der Muße, welche ihm die politischen Geschäfte ließen, benutzte er zur Abfassung geschichtlicher Werke. Dabei rühmt er sich, daß er seit 40 Jahren die Archive der Länder und Kirchen, wohin er gekommen sei, durchforscht und von den Gesandten fremder Länder viele Nachrichten gesammelt habe. Um 1183 verfaßte er zuerst als Schulbuch für den jungen König Heinrich VI. das Speculum regum, eine Weltchronik, welche von der Sintflut bis auf König Pipin reicht. Von der beabsichtigten Fortsetzung liegt nur ein Bruchstück vor, die Gesta Friderici I., worin die Kriege gegen Mailand und die folgende Zeit bis 1181 abgehandelt sind. Da Gottfried Vieles als Augenzeuge berichtet, so hat dieser Theil historischen Werth. Im J. 1186 widmete er dem Kaiser Heinrich VI. eine in Prosa und Versen abgefaßte Weltgeschichte (Memoria saeculorum), welche in neuer Bearbeitung als Pantheon (Geschichte der Fürsten als Götter der Erde) erschien und Gregor VIII. dedicirt wurde. Noch 1191 scheint er damit beschäftigt gewesen zu sein. Bald darauf rief ihn der Tod von dieser Arbeit ab; sie wurde von den Zeitgenossen hoch geschätzt, übte aber durch ihre vielen Fabeln auf die späteren Historiker nachtheiligen Einfluß. Die erste Druckausgabe des Pantheon erfolgte 1559 zu Basel; Muratori nahm einige Bücher in die Script. rer. ital. VII, 346 sq. auf. Das Carmen de gestis Friderici edirte zuerst Ficker, Innsbruck 1853. Eine sorgfältige Ausgabe der drei Werke gab Waitz in Mon. Germ. SS. XXII. (Vgl. die Prolegg. in Mon. Germ. und Wattenbach, Deutschlands Geschichts-Quellen, 5. Aufl., II, 261 ff.) [Streber.]

Gotthard (Godehard), der 14. Bischof von Hildesheim, bildet mit seinem Vorgänger Bernward (s. d. Art.) das heilige Doppelgestirn der Hildesheimer Kirche. Letzterer vermittelte durch seine Pflege der Wissenschaft und Kunst die alte und mittelalterliche Zeit und eine geistige Verbindung zwischen Byzanz, Italien und Deutschland. Gotthard schlang durch sein schöpferisches und reformatorisches Wirken im Klosterwesen, welches vorzugsweise das Bildungswesen jener Zeit war, durch gesegnete hirtenamtliche Wirksamkeit und durch ein leuchtendes Vorbild heiligen Wandels ein Band der Liebe um zwei deutsche Bruderstämme, die Sachsen und die Bayern, die ihn beide als den Ihrigen verehren, und sein Name ist auch weit hinaus über die Grenzen dieser beiden Länder gefeiert. Auf der Höhe des Gotthardpasses, der von ihm den Namen trägt, betete vor Zeiten der deutsche Kaufmann und Pilger an der ihm von bayrischen Herzogen geweihten Kapelle; in der Cathedrale Mailands hörte er an Gotthards Namensfeste sogar in einer eigenen Präfation seine Tugenden und Thaten preisen; im Dome zu Genua fand er eine Kapelle und bei derselben eine Bruderschaft, die älteste der Stadt, zu Ehren des heiligen Bischofs, und auch an ganz anderer Stätte, in der Hauptstadt der Piasten und Jagellonen, wurde Gotthards mit ausgezeichneten kirchlichen Ehren gedacht. Gleichwohl war Gotthard kein Heiliger mit besonders glänzender Wirksamkeit nach außen oder von besonders auffallenden und darum etwa volksthümlich gewordenen Zügen in seinem Leben und seinem Tode, wie ein Anachoret, ein Missionar und ein Martyrer. Man muß also, um jene hohe Feier und die weite Verbreitung seines

Namens im Mittelalter erklärlich zu finden, seine stille Thätigkeit doch von weitgreifenden, segensreichen Folgen begleitet denken. Gotthard wurde in der Passauer Diöcese, im heutigen Niederbayern, nahe dem alten Benedictinerkloster Altaich (monasterium Altahense inferius), welches durch die Stürme der Zeit um den größten Theil seiner Güter gekommen und in ein Canonikerstift verwandelt worden war, um das Jahr 960 geboren. Sein Vater war Dienstmann von Altaich, und Gotthard genoß daselbst seine erste wissenschaftliche Bildung. Als Jüngling wegen seiner vielversprechenden Eigenschaften dem Erzbischof Friedrich von Salzburg, der jenes Stift vom Bayernherzog zum Lehen trug, empfohlen, begleitete er diesen auf seinen Reisen, wurde von ihm zum Subdiacon geweiht und ward nach dreijährigem Aufenthalt auf seine und der Stiftsbrüder Bitten nach Altaich zurückgesandt. So groß war die Liebe und das Vertrauen zu ihm, daß er, nachdem ihn Bischof Pilgrim von Passau zum Diacon geweiht, die Vorstandschaft in diesem Stifte erhielt. Als dann gegen das Jahr 990 Altaich durch die Bemühungen Herzogs Heinrich von Bayern seiner ursprünglichen Bestimmung wiedergegeben und in ein Benedictinerkloster verwandelt wurde, nahm auch Gotthard das Ordenskleid. Nach Vollendung des Noviziats legte er am 21. December 991 das Ordensgelübde ab und wurde bald darauf Prior des Convents und Rector der Klosterschule; zugleich erhielt er (992 oder 993) vom hl. Wolfgang, Bischof von Regensburg, die Priesterweihe. Der erste Abt Erchanbert zog sich indeß nach wenigen Jahren in die Einsamkeit zurück, und nun wollte der neue Herzog Heinrich, der spätere Kaiser, der schon Gotthards Vortrefflichkeit erkannte, diesen zum Abt einsetzen. Gotthard, der den Sitz nicht erledigt glaubte, weigerte sich zwei Jahre lang, bis er endlich, da Erchanbert die Rückkehr entschieden ablehnte, den allgemeinen Bitten nachgab und am 27. December 996 vom passauischen Bischof Christian zum Abt des Klosters geweiht wurde. Unter ihm begann nun in Altaich ein eigentliches fruchtbares Klosterleben, und solch ein Segen wahrhaft geistlicher Bildung wurde sichtbar, daß der Herzog und spätere Kaiser Heinrich II. ihm nach einander mehrere Klöster, Hersfeld, Tegernsee und Kremsmünster, zur Reform übertrug. In diesen Bemühungen, die einem verweltlichten und verkommenen Clerus gegenüber zum Theil harte Kämpfe waren, wie in dem Bestreben, sein Mutterkloster Altaich, wohin er stets wieder zurückkehrte und auf dessen Leitung er von 1012 an allein wieder sich beschränkte, zu einer immer blühenderen Pflanzschule christlicher und geistlicher Bildung und Gesittung zu erheben, verlebte Gotthard 24 Jahre, bis ihn die Vorsehung auf einen höhern Posten berief. Es war um das Jahr 1022, da hatte Gotthard, so erzählt die Legende, ein wunderbares Gesicht. Er sah sich unter einem großen Oelbaume bei eifrigem Lesen sitzen; fremde, würdige Männer kamen im Namen des Königs, den stattlichen Baum zu verpflanzen; je tiefer sie aber gruben, desto tiefer und verzweigter fanden sie die Wurzeln. Da hieben sie die Wurzeln endlich ab, und urplötzlich erwuchs aus jeder Wurzelfaser, die geblieben, ein junger Schößling, so daß ein Oelwald den ganzen Raum erfüllte, und daß von nah und fern die Leute kamen, um Pflanzreiser für ihre Gärten zu holen. In dieser Vision, die der Heilige selbst oft erzählte, spiegelt sich die Wirklichkeit auf's Getreueste wieder. Der schon 60jährige Gotthard wurde aus der Ruhe seines Klosters, an dem er mit außerordentlicher Liebe hing, noch einmal in ein neues Feld verpflanzt; doch sein Nachwuchs trieb üppig und freudig, und seine Schüler trugen die Keime, welche Gotthard gepflegt, und mit ihnen den Namen ihres geliebten Vaters und Lehrers in weite Kreise. Der hildesheimische Bischof Bernward war nämlich im November des erwähnten Jahres gestorben. Die Kunde davon wurde an den kaiserlichen Hof gebracht, als Heinrich II. gerade in seiner sächsischen Pfalz Grona weilte und seinen Liebling, den Abt Gotthard, bei sich hatte. Der Kaiser warf sofort seine Augen auf Gotthard für den erledigten Sitz, und obwohl dieser anfangs gegen eine so späte Versetzung in ein fremdes Land und einen so neuen Wirkungskreis sich sträubte, ließ er sich doch endlich durch die Bitten des Kaisers und die Vorstellungen der anwesenden Bischöfe bewegen, die kaiserliche Präsentation und die unmittelbar darauf erfolgte Wahl durch den hildesheimischen Clerus, die er auch nach seiner Vision als göttliche Vorherbestimmung zu betrachten anfing, anzunehmen. So erfolgte seine Weihe durch den Mainzer Metropoliten Aribo noch im Advent 1022. Bischof von Hildesheim blieb Gotthard bis zu seinem Tode. Er vertrat das Recht seiner Diöcese nach außen in der gandersheimischen Sache nachdrücklich und erfolgreich, wie sein Vorgänger Bernward, gegen die erneuten Uebergriffe des Metropoliten; nach innen aber entfaltete er eine unermüdliche Thätigkeit in Stiftung von Kirchen, Klöstern, Pflege des göttlichen Worts und jeglicher Bildung, im Wohlthun und in der Vorbildlichkeit eines strengen und hohen christlichen Wandels. Insbesondere erbaute er im Osten der Stadt in den sumpfigen Niederungen der „Sülze" eine Kapelle und ein Hospiz zu Ehren des hl. Bartholomäus, woraus das spätere Augustinerkloster daselbst sich entwickelte; im Westen der Stadt auf dem „Zierenberge" (mons speciosus) errichtete er eine Münsterkirche, welche er auf den Namen des hl. Mauritius, des Patrons von Altaich, weihte, den Anfang des bald daran sich schließenden Moritzstiftes und Moritzfleckens. Gleich bei seinem Amtsantritte nahm er auch auf die Erweiterung des Dommünsters Bedacht und widmete dessen blühender Schule seine besondere Sorgfalt. Gern verweilte er in seinen letzten Jahren auf dem bischöflichen Hofe Holthuson (Wrisbergholzen),

wohin er im Anfange seiner Regierung die Benedictiner von St. Michael aus Hildesheim versetzt hatte, damit sie dort, mehr entfernt vom menschlichen Verkehre, ihrer Ordensregel getreuer nachzuleben vermöchten; doch nahm er diese Anordnung bald zurück, da er sah, daß sie, als der Stiftung seines Vorgängers Bernward widerstreitend, allgemeine Unzufriedenheit erregte. Hier erkrankte er, ließ sich, als er sein Ende nahe fühlte, zu der seinem heiligen Patron geweihten Stiftung auf dem Moritzberge bringen und verschied dort in der Nacht nach dem Himmelfahrtsfeste des Herrn, den 4./5. Mai 1038. — Schon bei seinen Lebzeiten und insonderheit nach seinem Tode wurde er durch die Gabe der Wunder von Gott ausgezeichnet. Von nah und fern wallfahrtete das Volk zu seinem Grabe im Hildesheimer Dome, und fast hundert Jahre nach seinem Tode (1131) ward Gotthard durch Innocenz II. unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Ihm zu Ehren erhob sich bald nach seiner Heiligsprechung im Süden der Stadt eine Benedictinerabtei mit herrlicher romanischer Kirche, welche mit der Bernward'schen St.-Michaelskirche im Norden die Stadt Hildesheim in die Mitte nimmt, wie zum sinnlichen Ausdruck dafür, daß die beiden heiligen Bischöfe Bernward und Gotthard der Stadt und des Stiftes schützende, hochgefeierte Patrone sind. — (Vgl. Vitae Godehardi, prior et posterior, auctore Wolfherio, in Mon. Germ. SS. XI, 167 sq.; Boll. Maji I, 501 sq.; H. Hüffer, Die Lebensbeschr. der Bischöfe Bernward und Godehard, Berlin 1858; Sulzbeck, Leben des hl. Gotthard, Regensb. 1863; Kratz, Der Dom zu Hildesheim, 3. Theil, Hildesheim 1840, 53 ff.; Lüntzel, Gesch. der Diöcese und Stadt Hildesh., Hildesh. 1858, I, 195 ff.) [J. G. Müller.]

Gotti, Vincenz Ludwig, O. Pr., Cardinal, wurde am 5. Sept. 1664 zu Bologna geboren. Er trat 1680 in den Dominicanerorden, studirte Theologie in Bologna und in Salamanca und lehrte, nachdem er die Priesterweihe empfangen hatte, seit 1688 zuerst Philosophie, dann Theologie an den Ordensschulen zu Mantua, Rom, Bologna und Faënza, seit 1695 an der Universität Bologna. Clemens XI. bestellte ihn 1714 zum Inquisitor in Mailand. Dieses Amt, welches er nur mit Widerstreben angenommen hatte, legte er 1717 nieder und kehrte nach Bologna als Professor der polemischen Theologie zurück. Hier veröffentlichte er 1719 sein erstes apologetisches Werk La vera chiesa di Gesù Cristo dimostrata dai segni e dai dogmi. Es war gegen zwei Schriften eines schweizerischen Prädicanten Picenino gerichtet (Apologia per i Reformatori, Coira 1706, und Trionfo della vera religione, ib. 1714) und hatte bedeutenden Erfolg. Eine neue Auflage erschien 1734 in Mailand, eine lateinische Uebersetzung besorgte 1750 der Dominicaner Vincenz Covi zu Bologna (auch Venedig 1763). Gleichzeitig unternahm Gotti ein zweites Werk gegen den genannten Picenino, in welchem der Cölibat, die Auctorität des Papstes und andere Streitpunkte berührt wurden; äußere Hindernisse verzögerten die Vollendung, so daß das Buch erst 1727 zu Bologna als Colloquia theologico-polemica erschien. Das Hauptwerk Gotti's ist die durch Klarheit, Tiefe und elegante Schreibweise ausgezeichnete Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem d. Thomae, 16 voll., Bonon. 1727—1735; 3 voll., Venet. 1750. 1763. Papst Benedict XIII., welcher schon lange in Freundschaft mit seinem Ordensgenossen verbunden war, erhob Gotti trotz allen Sträubens 1728 zum Titularpatriarchen von Jerusalem und zum Cardinalpriester. Stadt und Universität Bologna gaben ihrer Freude darüber in mannigfacher Weise Ausdruck, und der Senat erhob die Familie Gotti's in den Adelsstand. Gotti behielt als Cardinal seine strenge Lebensweise bei und widmete alle Zeit, welche ihm von den vielen Amtsgeschäften erübrigte, dem Gebete und dem Studium. In dem Conclave von 1740, aus welchem endlich Benedict XIV. hervorging, hatte eine starke Partei während zweier Monate auf Gotti ihre Stimmen vereinigt. Benedict XIV. wählte ihn zu seinem Theologen, sowie zum Protector von Bologna, und schenkte ihm großes Vertrauen. Nach längerer Krankheit starb Gotti am 18. Sept. 1742 und wurde in seiner Titularkirche S. Sisto beigesetzt. Als Cardinal schrieb er gegen den Holländer Joh. Clericus De eligenda inter dissentientes christianos sententia, Bonon. 1734, Ratisb. 1740; ferner das häresiologische Werk Veritas religionis christianae, 8 voll., Romae 1734—1740; 2 voll., Venet. 1750 (letztere Ausgabe enthält als Anhang auch die Colloquia und die Sententia). (Vgl. Riccinius, Comm. de vita et studiis V. L. Gottii, Card. Bonon. O. Pr., Romae 1742, auch abgedr. in Raccoltà d'opuscoli scientifici e filologici, ed. Calogera, XXVIII, 351 ss.; die Lebensbeschreibung in der Ausgabe der Theologia scholast.-dogm., Venet. 1750; Fantuzzi, Notizie degli Scrittori Bolognesi, Bologna 1781, IV, 194 ss.) [Streber.]

Gottschalk, der hl., Martyrer, Stifter eines großen Wendenreiches um die Mitte des 11. Jahrhunderts, war der Sohn des Fürsten Udo und Enkel des Fürsten Mistiwoi. Die verschiedenen slavischen Stämme an den nördlichen und östlichen Grenzgebieten Deutschlands, welche man unter dem allgemeinen Namen Wenden zusammenfaßt, waren im Laufe des 10. Jahrhunderts theilweise dem Christenthum gewonnen worden, als 968 unter Anführung Mistiwoi's eine allgemeine Empörung gegen die Deutschen ausbrach, die christlichen Stiftungen zerstört wurden und die Wenden zum Heidenthum zurückkehrten. Mistiwoi's Sohn Udo blieb zwar Christ, aber male christianus, wie ihn Adam von Bremen nennt (Mon. Germ. SS. VII, 329). Andere slavische Fürsten, wie Gneus und Anatrog, werden von Adam ausdrücklich Heiden genannt. Während nun so das Christenthum daniederlag,

ließ Udo seinen Sohn Gottschalk im Michaelskloster zu Lüneburg im christlichen Glauben erziehen. Da geschah es, daß Udo durch die Hand eines Sachsen getödtet wurde. Kaum hatte Gottschalk davon Kunde erhalten, so entfloh er aus dem Kloster, versammelte, rejectis cum fide literis, seine Landsleute zu einem neuen blutigen Krieg und verbreitete in Nordalbingen und in der Gegend von Hamburg und Holstein alle Greuel der Verwüstung, bis er endlich durch Herzog Bernhard von Nordsachsen gefangen genommen wurde. Nach dem Friedensschlusse verließ Gottschalk seine Heimat und verweilte viele Jahre in England, bis 1043 die Nachricht eintraf, daß die Wenden durch den König Magnus von Norwegen besiegt und das zuletzt regierende Fürstenhaus, Herzog Ratibor und seine Söhne, zu Grunde gegangen seien. Nun kehrte Gottschalk zurück, um die väterliche Herrschaft unter den Wenden wieder aufzurichten. Mit Tapferkeit und Klugheit gründete er um 1045 ein großes und mächtiges Slavenreich. Dabei lag ihm vor Allem das Eine am Herzen, dem Reiche eine christliche Grundlage zu geben. Erzbischof Adalbert von Hamburg, mit dem er auf vertrautem Fuße stand, und dessen Kirche er wie seine geistliche Mutter ehrte, schickte ihm Bischöfe und Priester und ordinirte für Oldinburg (Oldenburg) den Mönch Ezzo, für Magnopolis (Meklenburg) den Scoten Johannes und für Razzisburg (Ratzeburg) den von Jerusalem zurückgekehrten Aristo; in den Städten entstanden Mönchs- und Nonnenklöster. Gleichwie einst König Oswald von Northumbrien (gest. 642) bei Verkündung des Christenthums in seinem Reich das Geschäft eines Dolmetschers zwischen den Missionaren und dem zu bekehrenden Volke übernommen, so that auch Gottschalk, indem er oft selbst in der Kirche Ermahnungsreden an das Volk hielt und demselben die von den Bischöfen und Priestern in lateinischer Sprache vorgenommenen liturgischen Handlungen und Cerimonien in slavischer Sprache erklärte. Der Eifer Gottschalks und der von ihm herbeigerufenen Missionare wurde auch mit herrlichem Erfolge gekrönt. Ein großer Theil der unter Mistiwoi vom Christenthum Abgefallenen kehrte wieder zur christlichen Religion zurück. Täglich bekehrte sich eine unzählbare Menge; alle zum Bisthum Hamburg gehörigen Slaven wurden Christen. Die Provinzen waren voll von Kirchen und die Kirchen voll von Priestern, welche frei und ungehindert ihr Amt ausübten (s. Adam von Bremen a. a. O. 333. 342—343; genau mit Adam von Bremen stimmt die Chronica Slavorum des hl. Helmold in Bezug auf Gottschalk zusammen). — Ungeachtet aller Bemühungen Gottschalks und der Glaubensprediger blieb aber doch ein Theil der Heiden dem Glaubenslichte unzugänglich und hatte während der von Gottschalk für das Christenthum entfalteten Thätigkeit einen Todeshaß gegen ihn gefaßt. So brach ein neuer Sturm gegen das Christenthum los. Gottschalk fiel als eines der ersten Opfer des heidnischen Fanatismus zu Lenzen unweit der Elbe am 7. Juni 1066. Passus est autem noster Machabaeus in civitate Leontia VII. Idus Junii cum presbytero Yppone, qui super altare immolatus est, et aliis multis tam laicis quam clericis, qui diversa ubique pro Christo pertulerunt supplicia. Ansversus monachus et cum eo alii apud Razzisburg lapidati sunt. Dieser Ansversus, für die Standhaftigkeit seiner Gefährten fürchtend, bat sich von den Slaven die Gnade aus, zuletzt gesteinigt zu werden, um den anderen zusprechen zu können. Gottschalks Söhne wurden von der Regierung ausgeschlossen, und ein eifriger Heide Kruko ward an die Spitze gestellt. Doch hatte das Heidenthum nicht mehr seine frühere Kraft, und ein Menschenalter nach Gottschalks Tode gelang es seinem Sohne Heinrich, mit dänischer Hilfe den Widerstand der heidnischen Wenden zu besiegen. Durch Heinrich wurde das wendische Reich wieder hergestellt und die Wiedereinführung des Christenthums begonnen (1105). Aber erst nachdem der Markgraf Albrecht der Bär und Herzog Heinrich der Löwe die Wenden ganz besiegt hatten, konnte die christliche Kirche einen festen Grund fassen und die früher gestifteten Bisthümer wieder herstellen. Mit ganz besonderm Eifer wirkte damals unter diesen Slaven der fromme, milde und demüthige Vicelin, vom Erzbischof Hartwig von Bremen im J. 1148 zum Bischof von Oldenburg geweiht. (Vgl. Bolland. Junii II, 40 sq.; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, Berlin 1843, II; Dehio, Gesch. des Erzbisth. Hamburg-Bremen, Berlin 1877, I u. II.) [Schrödl.]

Gottschalk von Orbais, O. S. B., Prädestinatianer des 9. Jahrhunderts, war der Sohn eines sächsischen Grafen Berno. In frühester Jugend kam er als Oblate in die Abtei Fulda und mußte auf Grund des elterlichen Gelübdes das Mönchsgewand nehmen. Vor dem Empfang der höheren Weihen gelang es ihm, zu entfliehen und durch eine Mainzer Synode (Juni 829) von seiner Verpflichtung gelöst zu werden. Jedoch sein Abt Rabanus, der hierin einen gefährlichen Angriff auf den Ordensstand erblickte und aus diesem Anlaß die Verbindlichkeit der Oblationen in einer eigenen Schrift vertheidigte (Contra eos, qui repugnant institutis b. P. Benedicti; ap. Mabillon, Annal. O. S. B. II, Append. LI), wußte mit Hilfe Ludwigs d. Fr. eine Aufhebung jenes Spruches herbeizuführen. Nur scheint man Gottschalk die Gunst gewährt zu haben, statt des verhaßten Fulda das Kloster Orbais (Diöcese Soissons) zu wählen; wenigstens gehörte er nachmals diesem Gotteshause an. Wider Willen und Beruf in die stille Zelle gebannt, warf sich der mit hochstrebendem Gemüthe und reichem Talente begabte Mönch leidenschaftlich auf die Studien und trat mit den ersten Gelehrten seiner Zeit, wie Bischof Jonas von Orléans, den Aebten Servatus Lupus von Ferrières und Markward von Prüm, den Mönchen Walafried Strabo von

Reichenau und Ratram von (Alt-)Corbie in brieflichen Verkehr. Ruhelos beschäftigte er sich mit den verschiedenartigsten und sonderbarsten Fragen, bis ihn die augustinische Lehre über Gnade und Vorherbestimmung dauernd fesselte. Die tiefen, aber auch der Mißdeutung fähigen Gedanken dieses Kirchenlehrers konnten einen Geist wie den Gottschalks, der trotz aller äußern Strenge von Zweifeln und Kämpfen gequält wurde, und auf dessen Leben ein dunkles Verhängniß zu ruhen schien, leicht falschen prädestinatianischen Ideen entgegenführen. Das Unstäte seines Wesens und der unruhige Drang, seine Ansichten zu verbreiten, trieben ihn unter dem Vorwande einer Wallfahrt zu den Gräbern der Apostel nach Italien. Hier fanden seine Theorien vielfache Anerkennung. Bereits im J. 840 wußte der am Hoflager Kaiser Ludwigs d. Fr. weilende nachmalige Bischof Noting von Brescia dem Abte Rabanus von der Verbreitung prädestinatianischer Lehren in Oberitalien zu berichten, weßhalb dieser ihm eine kleine Abhandlung über jene Fragen schrieb (Migne, PP. lat. CXII, 1530—1553). Raban faßt die Anschauungen, welche er bekämpft, also zusammen: „Gleichwie diejenigen, welche durch das Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes zur Herrlichkeit des ewigen Lebens berufen sind, nothwendig gerettet werden müssen, so unterliegen auch die, welche dem ewigen Untergange entgegengehen, dem Zwange der Prädestination und können dem Verderben nicht entrinnen." Dem gegenüber betont er, daß nicht die Gottlosen selbst prädestinirt, sondern ihnen nur die Strafe prädestinirt sei.

Nachdem Gottschalk nach Westfranken zurückgekehrt und durch den Reimser Chorbischof Richbold die Priesterweihe empfangen hatte, zog er wieder nach dem Süden. Um 846 sah sich Raban veranlaßt, den Grafen Eberhard von Friaul durch ein eigenes Schreiben (Migne CXII, 1553 bis 1562; unrichtig wird oft als Datum 22. April 848 angegeben), das die Prädestinationslehre Augustins aus den Werken Prospers von Aquitanien zu erläutern sucht, vor dem kühnen Reiseprediger zu warnen. In Folge dessen begab sich dieser, langsam durch Dalmatien, Pannonien, Noricum ziehend, nach Deutschland zurück. Dort wurde auf einem Concil zu Mainz (1. Oct. 848) seine Lehre als ketzerisch verurtheilt, und er selbst seinem Metropoliten Hinkmar von Reims zur Bestrafung übergeben. Letzterer ließ ihn im folgenden Frühjahr durch eine Synode von Quierzy (Carisiacum) der uncanonisch empfangenen Priesterwürde (er hatte sie ohne Vorwissen seines Diöcesanbischofs Rothad von Soissons erhalten) entsetzen, zu ewigem Stillschweigen über seine Lehre und zu Klosterhaft verurtheilen. Nachdem er auf Befehl des Concils seine Schriften, über die sich nichts Näheres feststellen läßt, mit eigener Hand dem Feuer überantwortet hatte und für sein ungebührliches Benehmen in der Versammlung nach der Benedictinerregel mit Schlägen gezüchtigt worden war, wurde er in die Abtei Hautvillers bei Reims gebracht. Es gelang dem Gefangenen, zur Vertheidigung seiner Lehre zwei Schriftchen (Migne CXXI, 346—350. 349—366) zu veröffentlichen, die in das Gewand überschwänglich gehaltener Glaubensbekenntnisse gekleidet sind. In dem kürzern will er zwar nur eine auf den vorher erkannten Sünden beruhende Prädestination der Bösen annehmen, behauptet aber auch, daß Gott den ewigen Untergang der Verworfenen auf dieselbe Weise (pariter) vorauswisse und vorausbestimme, wie die Seligkeit der Gerechten. Das größere Glaubensbekenntniß, dem Gottschalk in Nachahmung der Confessiones „seines Augustinus" die Form eines Gebetes gab, offenbart mit seiner glühenden Sprache ganz den schwärmerischen Charakter des Mannes. Er hält an der zweifachen Prädestination fest, sucht aber dem Standpunkte Rabans und Hinkmars, die nur eine Vorherbestimmung der Auserwählten zugaben, dadurch sich zu nähern, daß er unter dem Begriffe des Guten sowohl die Gnade der Auserwählung als auch die Gerechtigkeit des Strafgerichtes zusammenfaßt und so eine Prädestination lehrt, welche in ihrer Wurzel einfach, in ihrer Entfaltung und Aeußerung zweifach ist. Dagegen verwirft er die Unterscheidung seiner Gegner, daß dem einzelnen Gottlosen zwar seine Strafe, nicht aber der Gottlose zur Strafe vorherbestimmt sei, als sinnlos. Zum Schlusse erbot er sich zu einem schrecklichen Gottesurtheile als Probe der Wahrheit.

Statt dessen ward die Haft des unbeugsamen Mannes auf Rabans Rath verschärft, so daß er an den ferneren Verhandlungen über die Prädestination, die den Charakter eines heftigen literarischen Kampfes annahmen, keinen Theil mehr nehmen konnte. Die Veranlassung gab eine (verlorene) Abhandlung Hinkmars Ad reclusos et simplices seiner Diöcese, die eine scharfe (ebenfalls verlorene) Kritik Ratrams hervorrief. Auf Wunsch des Erzbischofs äußerten sich nun auch Servatus Lupus (Ep. ad Hincm., Migne CXIX, 606—608) und Bischof Prudentius von Troyes (Migne CXV, 971—1010) zur Frage. Bei ersterem tritt der eigentliche Gegenstand des Streites, die Vorherbestimmung zur Glorie bezw. Verdammniß, in den Hintergrund. Er betont, daß die Prädestination der Guten in der Zuwendung, die der Bösen in der Vorenthaltung der Gnade bestehe, und daß Gott auf diese Weise den Sünder nicht positiv der Strafe in die Arme treibe, sondern ihn nur nicht von der Sünde, welche die Strafe nach sich zieht, zurückhalte. Letzterer vertheidigt folgende Sätze: 1. daß Gott aus der in Folge des Sündenfalles entstandenen massa perditionis die Einen vermittels seiner Gnade ausscheidet und zur Seligkeit führt, die Anderen in der Masse beläßt und den ewigen Strafen anheimgibt; 2. daß der Erlöser nur für die Auserwählten sein Blut vergossen; 3. daß Gott nur diejenigen retten will, welche er wirklich rettet. — Von Karl dem Kahlen, der dem Streite lebhaftes Interesse zuwandte, aufgefordert, verfaßte Ratram eine aus zwei Bü-

chern bestehende Schrift über die Vorherbestimmung (Migne CXXI, 13—80), in welcher er ebenso entschieden eine doppelte Prädestination vertrat, wie er die von Anderen aus derselben gezogene Folgerung, als ob nicht die Sünde, sondern die Prädestination die Ursache der Verdammung sei, und als ob Gott nicht das Heil aller Menschen wolle, als unberechtigt zurückwies. Auch Lupus trat nochmals in die Schranken (Ep. ad regem und De tribus quaestionibus, Migne CXIX, 601—605. 622—648). Wegen der Unverdienbarkeit der Gnade wollte er an einer ohne Rücksicht auf die künftigen Verdienste stattfindenden Prädestination der Guten festhalten und bezüglich der Bösen nur eine negative und durch die vorhergewußten Sünden bedingte Reprobation gelten lassen. Gegenüber dem Einwande, daß hiermit eine Vorherbestimmung zur Sünde ausgesprochen sei, bemerkt Lupus, Alle hätten in Adam freiwillig gesündigt, und auch die Gottlosen würden durch die Vorsehung zu dem guten Zwecke der Prüfung der Auserwählten und der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit gelenkt. Um dem Vorwurfe zu entgehen, daß alsdann Manche in der Meinung, sie seien verworfen, sich in Verzweiflung und Laster stürzen würden, mildert er seine Theorie weiter dahin, daß alle, welche ohne ihr Verdienst getauft seien, sich zur Zahl der Erwählten rechnen müßten und auch wirklich durch gute Werke selig werden könnten. Demgemäß gibt er im Gegensatz zu Prudentius die Universalität der Erlösung wenigstens für die Gläubigen zu.

Keiner hatte die Person und Lehre Gottschalks direct in Schutz zu nehmen gewagt, aber niemand auch den theologischen Standpunkt gebilligt, den Raban und Hinkmar eingenommen hatten. Deßhalb bewog letzterer, der noch Bedenken trug, selbst in den Kampf einzugreifen, den königlichen Hofphilosophen Johannes Scotus Erigena, für die einfache Prädestination eine Lanze zu brechen. Die Schrift desselben De divina praedestinatione (Migne CXXII, 355—440) gelangt mit Hilfe pantheisirender Philosophie zu der Verwerfung einer doppelten Vorherbestimmung, indem sie die Prädestination mit der Einen Wesenheit Gottes identificirt. Das kühne Buch rief zwei umfassende und schneidige Entgegnungen hervor. Die eine, De praedestinatione contra Joannem Scotum s. liber J. Scoti correctus (Migne CXV, 1009—1376), hat Prudentius zum Verfasser; die andere, Adversus cujusdam vanissimi hominis, qui cognominatur Joannes, ineptias et errores de praedestinatione et praescientia divina et de vera humani arbitrii libertate (Migne CXIX, 101—250), ging aus der Lyoner Kirchenprovinz hervor und wird gewöhnlich, aber ohne Grund (s. Schrörs, Hinkmar v. R., 118 Anm.), Florus von Lyon zugeschrieben. Hauptsächlich wegen der unglücklichen Betheiligung des Philosophen Scotus scheint der Streit weitere Kreise, namentlich die südlothringische Kirche, ergriffen zu haben. Der Diacon Florus, Leiter der Lyoner Domschule, trat in seinem sog. Sermo de praedestinatione (Migne CXIX, 95—102) für eine zweifache Prädestination in dem Sinne ein, daß Gott den Gerechten sowohl das Verdienst als die Seligkeit vorherbestimmt hat, den Bösen aber nicht die Sünde, sondern nur die Strafe, und zwar auf Grund der vorausgesehenen Sünden. Auch die Frage nach der Freiheit des Willens berührte er und lehrte, der menschliche Wille sei durch den Sündenfall so verdorben und geschwächt, daß er aus sich keine verdienstlichen Handlungen hervorbringen könne. Lupus, der dieses Problem bereits erörtert hatte (De tribus quaestionibus), wich mit seiner Behauptung eines gänzlichen Verlustes der Willensfreiheit nur scheinbar ab, da er unter dieser die Fähigkeit verstand, übernatürlich gute Werke zu verrichten. Auch das Oberhaupt der Lyoner Kirche, Erzbischof Amolo, nahm Stellung gegen die Prädestinationslehre Gottschalks. Er fand (Ep. ad Gothesc., Migne CXVI, 84—96) in dessen Schriften sechs gegen den Glauben verstoßende Sätze: 1. Kein durch das Blut Christi Erlöster könne zu Grunde gehen; 2. diejenigen, welche trotz des Empfanges der Sacramente verdammt werden, seien nicht durch Christus erlöst und hätten somit die Sacramente ohne dauernde Wirkung und vergebens empfangen; 3. die Gläubigen, welche verloren gehen, hätten niemals der Kirche angehört; 4. von den zum Untergange Prädestinirten könne niemals einer gerettet werden; 5. die Bösen seien ebenso unveränderlich für die Verdammung vorherbestimmt, als Gott unveränderlich ist; 6. Gott und die Heiligen würden sich des Unterganges der Gottlosen freuen. Diese Sätze sind zur Beurtheilung der Lehre Gottschalks von Wichtigkeit. Seine beiden Glaubensbekenntnisse und die Citate, welche aus seinen sonstigen Schriften (einem Buche gegen Raban, einer auf der Mainzer Synode eingereichten Confessio und einem Pittacium ad quendam monachum) bei Hinkmar erhalten sind, lassen sich trotz mancher hartklingenden Aeußerung sämmtlich im rechtgläubigen Sinne deuten. Aller Wahrscheinlichkeit nach spricht er bloß von einer Prädestination zur Glorie bezw. zur Strafe (und nicht zur Gnade) und zwar letztere post praevisa demerita, und lehrt somit weder eine Vorherbestimmung zur Sünde, noch eine absolute Reprobation. In dieser Weise kann auch der 4. und 6. Satz Amolo's aufgefaßt werden. Wenn er ferner oft betont, daß Gott nur diejenigen retten wolle und nur für diejenigen den Erlösungstod gestorben sei, welche wirklich selig würden, so lassen sich solche Bemerkungen bei Gottschalk ebenso ungezwungen wie bei den übrigen zeitgenössischen Theologen in dem Sinne einer voluntas consequens und einer redemtio efficax et finalis erklären. Der 1. und 2. der obigen Sätze erscheinen unter diesem Gesichtspunkte unverfänglich. Im Hinblick auf diese Möglichkeit einer rechtgläubigen Deutung, sowie in der Erwägung, daß die uns erhaltenen Aeußerungen Gottschalks von Hinkmar als Geg-

ner mitgetheilt werden, der sicher die schärfsten Stellen ausgewählt haben wird, und daß uns der vielleicht mildernde Zusammenhang der abgerissenen Citate verborgen ist, darf man Gottschalk auf Grund seiner eigenen Worte nicht der Häresie zeihen, wie auch Petavius (De incarn. l. 13, c. 8, n. 8) anerkennt. Anders freilich, wenn der 3. und 5. Satz bei Amolo die Ansicht Gottschalks genau wiedergeben. Indeß ist zu beachten, daß, obschon Amolo erklärt, Schriften desselben vor sich gehabt zu haben, und sich so ausdrückt, als ob seine Propositionen getreue Auszüge — Citate sind sie sicherlich nicht — aus denselben darstellten, kein anderer Gegner ihm dergleichen vorwirft, namentlich Hinkmar nicht, der jenen Brief Amolo's kannte und nach der Abfassung desselben mit der Tendenz, Gottschalk Ketzerei nachzuweisen, sein Werk über die Prädestination verfaßte (vgl. Schrörs a. a. O. 480 ff.).

Der Reimser Metropolit und der ihm nahe befreundete Bischof Pardulus von Laon suchten den Erzbischof von Lyon noch enger an ihre Partei zu ketten. Sie schickten ihm nebst dem Briefe Rabans an Noting jeder ein Schreiben, worin sie ihre Ansichten über göttliches Vorherwissen und Vorherbestimmen darlegten und um ein Gutachten baten. Die Antwort erfolgte nach dem baldigen Tode Amolo's in dem Libellus de tribus quibusdam epistolis (Migne CXXI, 985—1068), der nicht, wie meist angenommen wird, den Erzbischof Remigius von Lyon, sondern höchst wahrscheinlich den Bischof Ebo von Grenoble zum Verfasser hat. Letzterer war ein Neffe von Hinkmars gleichnamigem Vorgänger und wie dieser dem Metropoliten feindlich gesinnt (vgl. Schrörs a. a. O. 130 Anm.). Statt der erwarteten Zustimmung fand Hinkmar hier eine herbe Kritik sowohl seines Verfahrens gegen Gottschalk als auch seiner Prädestinationstheorie. Die Läugnung einer Vorherbestimmung zur Strafe wird als ein Glaubensirrthum bekämpft. Hingegen wird bezüglich der anderen Fragen, nämlich ob Gott Alle selig machen wolle und für Alle gestorben sei, zugestanden, daß beide entgegenstehenden Meinungen Gründe für sich haben, wenn auch der Verfasser selbst zur strengern Ansicht hinneigt.

Auf den literarischen Kampf folgte ein synodaler. Gedrängt durch den König, der im Interesse seiner politischen Pläne den die westfränkische Kirche entzweienden Streit beendigt zu sehen wünschte, hielt Hinkmar mit einigen Bischöfen ein Concil zu Quierzy (Frühjahr 853). Die vier Canones desselben bestimmen: 1. ... Deus bonus et justus elegit ex massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam. Ceteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit, poenam autem illis, quia justus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus... 2. Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum ... recepimus... 3. Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur... 4. ..Quia omnes passionis ejus mysterio non redimantur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quae per dilectionem operatur, respicit partem... Hiergegen richtet sich die aus der Lyoner Kirche stammende scharf polemische Schrift De tenenda immobiliter scripturae veritate (Migne CXXI, 1083—1134; nicht ganz erhalten), welche jedoch in manchen Punkten die Beschlüsse von Quierzy ungerecht mißdeutet. Entgegen der herkömmlichen Annahme einer Auctorschaft des Erzbischofs Remigius ist auch hier mit ziemlicher Sicherheit Ebo als Verfasser anzunehmen (vgl. Schrörs a. a. O. 128, Anm. 11). Um den Hinkmar'schen Canones eine ebenbürtige Auctorität entgegenzustellen, bewog Ebo eine von 14 Bischöfen aus den Provinzen Lyon, Vienne und Arles zu Valence gehaltene Synode (Januar 855), die sechs ersten ihrer Canones den brennenden theologischen Fragen zu widmen. Dieselben halten an der doppelten Prädestination fest, einer der Auserwählten ante praevisa merita und einer der Verworfenen post praevisa merita, und verwerfen die Behauptung, der Herr habe sein Blut auch für die vor seiner Ankunft gestorbenen Gottlosen vergossen. Ueberhaupt warnen sie vor den „mit wenig Umsicht abgefaßten" Artikeln von Quierzy, die nicht bloß unnütz seien, sondern auch „schädliche Irrthümer" enthielten.

Nun griff Hinkmar selbst zur Feder. Sein erstes drei Bücher umfassendes Werk über die Prädestination ist bis auf das Begleitschreiben an Karl den Kahlen (Migne CXXV, 49—56) verloren. Es enthielt eine Selbstvertheidigung und Antikritik gegen die Valencer Beschlüsse und die vorhin genannte Schrift. Demselben Gegenstande mußte der Erzbischof ein ausführliches Buch (De praedestinatione Dei et libero arbitrio, Migne CXXV, 55—474) widmen, als die Bischöfe der Provence zu Langres (Mai oder Juni 859) die Valencer Canones mit einigen unwesentlichen Abänderungen wiederholten, und als auf der 14 Tage später gehaltenen großen Synode von Savonières eine Berathung der Artikel von Quierzy und Valence-Langres wegen des entstandenen Tumultes sich als unmöglich erwies. Hinkmars äußerst scharf gehaltene Kritik geht überall von dem Grundgedanken aus, daß eine Prädestination zur Strafe eine Nöthigung zur Sünde in sich schließe, weil Gott nur das prädestinire, was er selbst bewirke. Den Sündenfall und die Verwerfung der ganzen Menschheit (massa perditionis) hat er darum nur vorhergesehen. Die Ausscheidung der Erwählten aus jener Masse ist sein Werk und deßhalb vorherbestimmt, aber die Belassung der Gottlosen in derselben geht nicht von ihm aus und wird daher

von ihm nur vorausgewußt. Es gibt somit keine Vorherbestimmung der Bösen. In Bezug auf diese hat Gott nur von Ewigkeit angeordnet, daß sie bestraft werden sollen, weßhalb von einer Prädestination zur Strafe nicht die Rede sein kann, sondern nur von einer Prädestination der Strafe. Der ganze Kampf, der meist durch Mißverständnisse und einseitige Auffassungen genährt wurde, fand ohne klare Schlichtung sein Ende durch das Concil von Tousy (October 860), an welchem Bischöfe von 14 Kirchenprovinzen theilnahmen. Von den Verhandlungen ist uns kein Bericht aufbewahrt, aber das von Hinkmar verfaßte Synodalschreiben erörtert die schwebenden Fragen. In der Form scheinbar vermittelnd und den beiderseitigen Theorien die Spitze abbrechend, läßt der Verfasser doch deutlich durchblicken, daß er auf seinem Standpunkte als dem allein richtigen verharrt.

Der Name Gottschalks ist noch mit einem andern Streite verknüpft, wenn es auch ungewiß bleibt, ob derselbe gerade von ihm ausging. Hinkmar hatte an dem von Gottschalk und seinen Anhängern als orthodox vertheidigten Ausdruck trina deitas Anstoß genommen und denselben in der Schlußstrophe eines kirchlichen Hymnus (Commune plurim. martyr. I. Vesp.) in summa deitas geändert. Bei den Mönchen erhob sich heftige Opposition, und Ratram schrieb zur Rechtfertigung des trina deitas ein ausführliches (nicht erhaltenes) Werk. Auch Gottschalk trat für die altehrwürdigen Worte mit Flugschriften ein, von denen die eine vollständig, die andere bruchstückweise in der Gegenschrift Hinkmars mitgetheilt ist. Jene Redewendung ist dogmatisch durchaus unverfänglich; denn deitas steht metaphorisch für Deus, und trina (nicht = triplex) deitas drückt darum nur die Subsistenz der einen Gottheit in drei mit ihr selbst identischen Personen aus (vgl. Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik I, 808; Petavius, De trinitate l. 8, c. 9, n. 6). Allein bei Gottschalk verbarg sich hinter der harmlosen Formel ein schwerer theologischer Irrthum. Indem er die Einheit Gottes nur als eine logische und die Eine und allen drei Hypothesen gemeinsame Natur als abstractes Universale auffaßt, schreibt er folgerichtig jeder göttlichen Person eine ihr eigenthümliche und in sich abgeschlossene Deität zu. Das Moment der Persönlichkeit findet er nicht in den Relationen, sondern in der individuellen Wesenheit. Diesen Sinn in das trina deitas hineingelegt, war Hinkmar vollständig im Recht, als er im J. 860 dagegen sein Werk Collectio ex s. scripturis et orthodoxorum dictis de una et non trina deitate etc. (Migne CXXV, 473—618) schrieb. Er bekämpft jene Theorie Gottschalks als unkatholisch und irrt nur darin, daß er auch in dem streitigen Ausdrucke das deitas für vollkommen gleichbedeutend mit göttlicher Wesenheit nimmt und darum denselben verwirft, anstatt in ihm eine dichterische Figur mit richtigem Sinne zu erkennen.

Sowohl in dieser Frage als auch bezüglich der Prädestination blieb Gottschalk mit fanatischer Festigkeit bei seinen Ansichten, ungeachtet der lebenslänglichen Haft und wiederholter Versuche seines Erzbischofs, ihn umzustimmen. In den letzten Lebensjahren umnachtete religiöser Wahnsinn mehr und mehr seinen Geist. Er endete unversöhnt mit der Kirche, wahrscheinlich in der letzten Hälfte der sechziger Jahre. (Literatur: Usser, Gotteschalci et Praedestinatianorum controversiae ab eo motae historia, Dubl. 1631; des Jansenisten Mauguin Veterum auctorum, qui IX. saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, 2 voll., Paris. 1640, enthalten im zweiten Bande eine historische Synopsis und Dissertatio. Gegen ihn schrieb Cellot S. J., Historia Gotteschalci etc., Par. 1655; — Hottinger, Diatribe historico-theologica, qua praedestinationem et Godescalci pseudohaereses commenta esse demonstrantur, Tiguri 1718; Noris, Historiae Gotteschalcanae Synopsis [Opp. omnia ed. Ver. 1732, IV, 682 sqq.], und Borrasch, Der Mönch Gottschalk von Orbais, Thorn 1868, sind von Mauguin abhängig. — Gambs, Vie et doctrine de Godescalc, Thèse, Strasbourg 1837; Wiggers, Schicksale der august. Anthropologie V, in Niedner, Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1859, 471 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 130 ff. 186 ff. 205 ff.; Weizsäcker, Das Dogma von d. göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrh., in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1859, 527 ff.; Dümmler, Gesch. d. ostfränk. Reiches, Berlin 1862, I pass.; Werner, Gesch. d. apolog. und polem. Literatur d. christl. Theol. II, Schaffhausen 1862, 669 ff.; v. Noorden, Hinkmar, Erzb. von Reims, Bonn 1863, 51 ff.; Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt., Wien 1873, I, 219 ff.; Schrörs, Hinkmar, Erzb. v. Reims, Freiburg 1884, 88 ff.) [Schrörs.]

Gottverlobung, s. Oblati.

Gousset, Thomas, Cardinal und Erzbischof von Reims, wurde am 1. Mai 1792 zu Montigny-les-Cherlieux in der Diöcese Besançon geboren. Schon in frühester Jugend sprach er den Wunsch aus, zu studiren und Priester zu werden, allein seine Eltern, einfache Landleute, verweigerten ihm der ungünstigen Zeitverhältnisse wegen lange ihre Einwilligung. Erst 1809 erhielt er die Erlaubniß, eine höhere Lehranstalt zu besuchen. Hier machte er so rasche Fortschritte, daß er bereits im Herbste 1812 in das Seminar aufgenommen werden konnte. Im J. 1817 ward er zum Priester geweiht und dann als Vicar nach Lure gesandt, aber schon 1818 wurde er als Professor der Theologie an das Seminar berufen. In dieser Stellung verblieb er 13 Jahre und lehrte mit großem Erfolge zuerst die Dogmatik, dann die Moral. Im J. 1831 ernannte ihn der Erzbischof von Besançon, Cardinal de Rohan, zu seinem Generalvicar. Gousset verband mit einem außergewöhnlichen Talente einen wahrhaft eisernen Fleiß und war dabei von unbestechlicher Wahrheitsliebe beseelt. Frühe schon betrat er

die schriftstellerische Laufbahn und besorgte zuerst neue, mit Zusätzen und Anmerkungen versehene Ausgaben älterer Werke: Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers, 26 vols., Besançon 1823; Instructions sur le rituel par Joly de Choin, évêque de Toulon, 6 vols., ibid. 1827; Dictionnaire de théologie par l'abbé Bergier, 8 vols., ib. 1828. Seine erste selbständige Arbeit war die kleine Schrift Exposition de la doctrine sur le prêt à l'intérêt, Besançon 1824. Dieser folgte nicht lange nachher Le code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale, Paris 1827, ein Werk, das in Frankreich und Belgien oft aufgelegt wurde und den Namen seines Verfassers in den weitesten Kreisen bekannt machte. Als Gousset die Professur der Moral übernahm, herrschte in ganz Frankreich der jansenistische Rigorismus; auch er war in diesen Grundsätzen erzogen worden. Seinem scharfen Geiste konnte bei der Vergleichung derselben mit der Lehre der älteren Theologen das Irrthümliche dieser Richtung nicht ganz entgehen; er vermochte jedoch nicht, einen festen Entscheid zu treffen. Da fügte es sich, daß er in den Besitz der Moraltheologie des hl. Alfons gelangte, dessen Werke ihm bis dahin unbekannt geblieben waren. Er studirte dieselbe eifrig, überzeugte sich, und nun war sein Entschluß unwiderruflich gefaßt. Auf einer Romreise, die er 1830 seiner geschwächten Gesundheit wegen unternahm, machte er am Grabe des hl. Petrus unter anderen das Gelübde, seine ganze Kraft zur Verbreitung der Lehre des hl. Alfons einzusetzen. Nach seiner Rückkehr veranlaßte er seinen Erzbischof, den Cardinal de Rohan, der Pönitentiarie die zwei Fragen vorzulegen: 1. Utrum s. theologiae professor opiniones, quas in sua theologia morali profitetur beatus Alphonsus a Ligorio, sequi tuto possit ac profiteri? 2. Utrum sit inquietandus confessarius, qui omnes beati Alphonsi a Ligorio sequitur opiniones in praxi sacri poenitentiae tribunalis hac sola ratione, quod a Sancta Sede Apostolica nihil in operibus illius censura dignum repertum fuerit? Die Antwort fiel bekanntlich für die erste Frage bejahend, für die zweite verneinend aus. Kurz darauf veröffentlichte er seine Justification de la théologie morale du b. Alphonse de Liguori, Besançon 1832. Die Schrift erregte allseitiges Aufsehen, war für Frankreich von durchschlagender Wirkung, wurde in's Italienische übersetzt und ward verschiedenen Ausgaben der Moraltheologie des hl. Alfons beigedruckt. Einer anonymen Gegenschrift antwortete er durch seine Lettres de M. l'abbé Gousset à M. le curé de ** sur la justification de la théologie morale du b. Alphonse de Liguori, Besançon 1834. Durch seine Schriften hatte Gousset die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt; am 1. Februar 1836 ernannte ihn Gregor XVI. zum Bischof von Perigueux und am 13. Juli 1840 zum Erzbischof von Reims; am 30. September 1850 endlich erhob ihn Pius IX. zum Cardinal. Gousset war das Muster eines wahren Bischofs; den Armen war er stets ein Vater, und seine Freigebigkeit gegen sie kannte keine Grenzen. In alle Fragen, die das Interesse der Kirche berührten, griff er in hervorragender Weise ein. Im J. 1841 verlangte er dringend die Freiheit des Unterrichts, und 1844 erneuerte er im Vereine mit seinen Suffraganen seine Vorstellungen. Ueber die Berechtigung der im Gebrauche stehenden liturgischen Bücher, Breviere und Missale, konnte er sich nicht beruhigen, sondern wandte sich nach Rom, und Gregor XVI. zeichnete ihm in einem eigenen Breve vom 16. August 1842 den einzuschlagenden Weg. Er legte seine Zweifel auch dem auf liturgischem Gebiete erfahrenen Abte Dom Guéranger vor, und dieser antwortete durch seine meisterhaft geschriebene Broschüre Lettre à M. l'archevêque de Reims sur le droit de la Liturgie, 1843. Nun zögerte Gousset nicht lange mehr und stellte 1848 in seiner Erzdiöcese die römische Liturgie wieder her. Um die kirchliche Disciplin zu heben, hielt er drei Provinzialconcilien ab, das erste zu Soissons 1849, das zweite zu Amiens 1853 und das dritte zu Reims 1857. Dabei blieb er beständig schriftstellerisch thätig. Gegen den damals in Frankreich noch sehr verbreiteten Mißbrauch, den zum Tode verurtheilten Verbrechern die heilige Communion zu verweigern, schrieb er Lettre à M. l'abbé Blanc sur la communion des condamnés à mort, Reims 1841. Im J. 1844 erschien die erste Auflage seiner Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs, 2 vols., ein in französischer Sprache geschriebenes, klares und gediegenes Compendium der Moral, in dem er die Lehre des hl. Alfons in einfacher Weise zur Darstellung bringt. Es wurde in verschiedene Sprachen übersetzt (deutsch Aachen und Schaffhausen 1851; Regensb. 1869) und zählte bis 1880 in Frankreich allein 17 Auflagen. Eines gleichen Erfolges erfreute sich seine für Geistliche und gebildete Laien bestimmte Théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la religion catholique, 2 vols., Paris 1848 (deutsch Regensb. 1855). Ferner veröffentlichte er noch: Observations sur un mémoire adressé à l'épiscopat sous ce titre: Sur la situation présente de l'église gallicane relativement au droit coutumier, Paris 1852; La croyance générale et constante de l'église touchant l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie, Paris 1855; Exposition des principes du droit canonique, Paris 1859; Du droit de l'église touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle des papes, Paris 1862. Gousset starb allgemein betrauert am 22. December 1866. (Vgl. Fèvre, Hist. de son Eminence Mgr Gousset, archévêque de Reims, Paris 1882; Besson, Panégyriques et oraisons funèbres, Paris 1870, II.) [Urbany C. SS. R.]

Gozan (גּוֹזָן, LXX Γωζάν), genannt 4 Kön.

17, 6; 18, 11. Jſ. 37, 12, wird von den meiſten Exegeten und Geographen als die zwiſchen den Flüſſen Habor (Chaboras) und Saccoras gelegene Landſchaft Γαυζανῖτις (Ptol. 5, 18), jetzt Kauſchan, beſtimmt. S. das Nähere im Art. Habor.

Grab (sepulcrum, tumulus), chriſtliches, heißt die kirchlich geweihte Stelle, welche dem Leichnam zur letzten Ruheſtätte dient; in der Regel iſt es eine Grube in der Erde. Die Sitte, die irdiſchen Ueberreſte der Verſtorbenen mit Ehrfurcht zu behandeln, iſt allen Völkern aller Zeiten gemeinſam geweſen. Nicht allein die Rückſicht auf das Wohl der Lebenden und die Ehrfurcht vor dem menſchlichen Körper, ſondern vor allem der wenn auch vielfach entſtellte Glaube an das Fortleben der Seele nach dem Tode beſtimmte alle Nationen des Alterthums, Heiden wie Juden, Civiliſirte wie Unciviliſirte, die Leichen der Ihrigen in einer würdigen Weiſe zu bergen und ihre Ruheſtätte in Ehren zu halten, mochten ſie nun ihre Todten begraben oder einbalſamirt oder zu Aſche verbrannt in Grabkammern aufſtellen. Daß das Chriſtenthum die allgemeine Sitte nicht bloß beibehielt, ſondern erhob und heiligte, war eine nothwendige Folge ſeiner Glaubenslehre. Die Dogmen von der Unſterblichkeit der Seele und der Gemeinſchaft der Heiligen, von der hohen Würde der menſchlichen Leiber als Tempel des heiligen Geiſtes und der Auferſtehung des Fleiſches enthielten ganz andere Beweggründe, den Leichnam und das Grab für ehrwürdige und heilige Gegenſtände zu halten, als die Heiden und ſelbſt die Juden hatten. Der heidniſche Gebrauch, die Leichen zu verbrennen, wurde von Anfang der Kirche an allgemein verlaſſen. Statt deſſen hat das Chriſtenthum ſtets die ältere, durch das Beiſpiel der Beiſetzung Chriſti geheiligte und dem Dogma von der zukünftigen Auferſtehung ungleich entſprechendere Sitte des Begrabens feſtgehalten: Veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus (Minuc. Felix, Octavius c. 34). Gewöhnlich wird eine Grube in die Erde gegraben, in dieſe der Leichnam eingeſenkt und dann das Grab wieder mit Erde gefüllt. Dieß iſt gewiß ein ſchönes Sinnbild der Auferſtehung des Fleiſches; wie wir das Samenkorn den Furchen der Erde anvertrauen, damit es nach kurzer Ruhezeit wiedererſtehe, ſo legen wir die Leichen unſerer Brüder in den dunkeln Schooß der Erde, in der feſten Ueberzeugung, daß auch ſie am jüngſten Tage in neuer Kraft auferſtehen werden.

I. Der Platz der chriſtlichen Gräber iſt nicht immer derſelbe geweſen. In den drei erſten Jahrhunderten wählte man dazu, offenbar mit Rückſicht auf die weltlichen, namentlich die römiſchen Geſetze, welche das Begraben innerhalb der bewohnten Orte auf's Strengſte unterſagten (Geſ. der Zwölf Tafeln: Hominem mortuum in urbe ne sepelito, neve urito; leg. 3, § 5 sq. De sepulcro violato; vgl. auch Cicero, De leg. lib. 2), eine Stelle außerhalb der Städte, an der öffentlichen Straße, in Gartenanlagen und ſehr häufig in Räumen unter der Erde. So wurde der hl. Petrus vor Rom unter dem vaticaniſchen Hügel bei der Via triumphalis begraben, der hl. Paulus unter dem Hügel am zweiten Meilenſtein der Straße nach Oſtia, der hl. Cyprian bei Carthago an der Straße von Mappale. Unzählige Martyrer und Gläubige erhielten ihre Ruheſtätte auf den gemeinſamen Friedhöfen der Chriſten, welche in der Umgebung von Rom und von manchen anderen Städten des Abend- und Morgenlandes meiſt unter der Erde (Katakomben), in vielen anderen Gegenden, z. B. in Gallien und in Afrika, von Anfang an regelmäßig unter freiem Himmel auf Grundſtücken vor den Städten angelegt wurden (ſ. das Nähere bei Kraus, Real-Encyklop. I, 307 ff.; II, 98 ff.). Die gewöhnlichen Bezeichnungen für dieſe Begräbnißſtellen der älteſten Zeit ſind coemeteria (Schlafſtätten), hypogea, cryptae, areae; waren die Gebeine eines Martyrers dort beigeſetzt, ſo nannte man ſie auch martyria. Der Ausdruck area bezeichnet zunächſt das Stück Feld, welches unmittelbar zu einem Grabmal gehörte (area monumenti), dann die Grundſtücke und Anpflanzungen, welche zur Erhaltung des Grabes und der dazu gehörigen Gebäude beſtimmt waren (area adjecta), endlich vielfach auch die unter freiem Himmel angelegten Friedhöfe der Chriſten. In letzterem Sinne wird das Wort gebraucht in der bekannten Stelle bei Tertullian: Doleamus necesse est, quod nulla civitas impune latura sit sanguinis nostri effusionem. Sicut et sub Hilarione praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum exclamassent, areae non sint; areae ipsorum non fuerunt, messes enim suas non egerunt (Ad Scapul. c. 3). Die Bezeichnung Katakomben iſt verhältnißmäßig jung. Urſprünglich war ſie nur der Name für ein einziges Cömeterium (coemeterium S. Sebastiani), und das Wort wurde erſt vom 9. Jahrhundert an allgemein zur Bezeichnung der unterirdiſchen Begräbnißſtätten gebraucht (ſ. d. Art. Katakomben).

Nach dem Aufhören der Chriſtenverfolgungen trat allmälig eine Aenderung hinſichtlich der Stelle der Gräber ein, welche vorzüglich hervorgerufen wurde durch das Verlangen der Chriſten, in der Nähe der Martyrer ihre letzte Ruheſtätte zu erhalten. Als nämlich die Kirche Ruhe und Frieden erlangt hatte, erbaute man nicht nur über den Grüften der Martyrer zahlreiche Gotteshäuſer, ſondern man begann auch die Reliquien aus den bisherigen Ruheſtätten in die Kirchen der Städte zu übertragen. Nach nicht langer Zeit wurde es ſogar ſchon kirchliche Vorſchrift, daß keine Kirche errichtet werden dürfe, ohne daß dort Reliquien beigeſetzt würden (vgl. Conc. Carthag. VI. a. 401, can. 17, Hard. I, 907 und Hefele, Concilien-Geſch. II, 84). Der ſehnliche Wunſch der Gläubigen, nach dem Tode in der Nähe der Heiligen zu ruhen und dadurch der

Fürbitte derselben in besonderer Weise theilhaftig zu werden, führte damit zu einer allmäligen Aenderung der alten Disciplin, nämlich zur Anlage der Gräber in den Städten und Kirchen. Kaiser Theodosius der Aeltere erneuerte zwar 381, als dieser Gebrauch zu entstehen begann, die alten Verbote gegen das Begraben in den Städten (L. 6, Cod. Theod. 9, 17), allein seine Anordnungen vermochten trotz der strengen Strafandrohungen das einmal erwachte Streben nicht zurückzuhalten, wenigstens nicht allgemein und auf die Dauer. Bereits im 4. Jahrhundert fanden in Italien und anderwärts viele Begräbnisse in den Kirchen statt. So bezeugt der hl. Gregor von Nyssa (330—396), daß seine Schwester Macrina beigesetzt worden sei in sanctorum martyrum aede, in qua parentum etiam corpora quiescebant (De vita S. Macrinae, Opp. III, 994, ed. Migne). Aus einem Briefe des hl. Ambrosius, Bischof von Mailand (374—397), an seine Schwester erfahren wir, daß es zu seiner Zeit bereits gebräuchlich war, Bischöfe und Priester nicht bloß in der Kirche, sondern sogar beim Altare zu begraben: Hunc ego locum (sub altari), praedestinaveram mihi. Dignum est enim, ut ibi requiescat sacerdos, ubi offerre consuevit (Ep. 22, n. 13, Opp. III, 1023, ed. Migne). In dem Buche De Abrahamo (1, 9, Opp. I, 450) spricht derselbe Heilige im J. 387 von der Sitte des Begrabens in den Kirchen als von einer ganz bekannten Sache. Nachdem er nämlich gesagt, daß Abraham die Stelle für das Grab Sara's gekauft und bezahlt habe, fügt er die Bemerkung hinzu: Hoc autem ideo Abraham fecit, quia nondum erant hujusmodi Dei templa, in quibus fidelium Domino reliquiae condantur. Ebenso bezeugt der hl. Paulinus von Nola, ein Zeitgenosse des hl. Ambrosius, daß in seiner Heimat Begräbnisse in den Kirchen ganz gewöhnlich waren. Er berichtet nämlich in einem Briefe an Severus, daß in den Seiten der von ihm erbauten Basilika Gewölbe zur Aufnahme der Leichen angelegt waren: Totum extra concham basilicae spatium alto et lacunato culmine geminis utrinque porticibus dilatatur, quibus duplex per singulos arcus columnarum ordo dirigitur. Cubicula intra porticus quaterna longis basilicae inserta lateribus, secretis orantium vel in lege Domini meditantium, praeterea memoriis religiosorum ac familiarium accommodatos ad pacis aeternae requiem locos praebent (Ep. 32, al. 12, bei Migne, PP. lat. LXI, 336; vgl. auch ebenda in Nat. Carmin. 11). Daß die porticus innere Theile der Kirche waren, beweist Muratori in seiner Dissertation zu dieser Stelle (l. c. 811). Daß der Gebrauch auch in Afrika im 4. Jahrhundert nicht unbekannt war, ersehen wir aus der Schrift des hl. Optatus von Mileve De schismate Donatistarum. Im 6. Buche macht nämlich der Verfasser den Donatisten den Vorwurf: Ad hoc basilicas invadere voluistis, ut vobis coemeteria vindicetis, non permittentes sepeliri corpora catholica (Migne, PP. lat. XI, 1080; vgl. ebd. 3, 4). Trotzdem darf man keineswegs annehmen, daß das Begraben in den Kirchen oder auch nur in den Städten schon im 4. Jahrhundert mit einem Male allgemein eingeführt worden sei. Das Begräbniß in den Gotteshäusern wurde zunächst nur den Bischöfen, Königen und anderen durch ihre Stellung Hervorragenden als besondere Auszeichnung zugestanden, und selbst diesen anfangs nur in einzelnen Gegenden. Anderwärts blieb es bis in's 6. Jahrhundert hinein Regel, daß außerhalb der Städte begraben wurde. Zu Rom fanden im 4. und 5. Jahrhundert wohl Begräbnisse in den Basiliken, die über den Katakomben errichtet waren, aber keine innerhalb der Ringmauern statt. Nach Gregor von Tours wurden im 6. Jahrhundert in vielen Gegenden Galliens nicht allein die Gläubigen, sondern auch sehr viele Bischöfe auf den gemeinsamen Friedhöfen außerhalb der Städte begraben (De gloria confess.; De vitis Patrum). Auch wurde dort, wo schon frühe Begräbnisse innerhalb der Städte stattfanden, anfangs vielfach nicht die Kirche selbst, sondern der Umgang, die Vorhalle, die Ausbauten (exedrae) zur Anlage der Gräber benutzt. So wurde Kaiser Constantin d. Gr. nicht, wie er bestimmt hatte, in der Basilika der Apostel zu Constantinopel, sondern in der Vorhalle (in vestibulo Piscatoris) begraben (S. Chrys. Hom. 26 in 2 ad Corinth., Migne, PP. gr. LXI, 582). In Canterbury wurden Könige und Erzbischöfe bis zum Ende des 7. Jahrhunderts in der Vorhalle der Kirche der heiligen Petrus und Paulus bestattet (Beda, Hist. Angl. 1, 33; 2, 3). Die Synode von Braga in Spanien faßte 563 den Beschluß, ut corpora defunctorum nullo modo in basilica sanctorum sepeliantur, sed si necesse est, deforis circa murum basilicae usque adeo non abhorret (Hard. III, 352); die von Nantes 658 oder 695 bestimmte: Prohibendum etiam secundum majorum instituta, ut in ecclesia nullatenus sepeliantur, sed in atrio, aut in porticu aut in exedra ecclesiae (ib. VI, 458). Allmälig wurde jedoch das Begraben in den Kirchen immer allgemeiner. Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts begegnen wir keinem Verbote mehr gegen die Anlage der Gräber in den bewohnten Orten; Justinian erneuerte nicht mehr die Theodosianischen Verbote, sondern untersagte nur das Begraben an den Stätten, wo die Apostel und Martyrer ruhten (L. 2, Cod. 1, 2). Am Ende des 7. Jahrhunderts war es allgemeine Regel, daß Bischöfe und Geistliche innerhalb der Kirchen ihre Ruhestätten erhielten, und vom 9. Jahrhundert an wurde dieselbe Vergünstigung sehr allgemein, wenn auch nicht völlig unterschiedslos, den gewöhnlichen Gläubigen zugestanden.

Was das Verhalten der kirchlichen Auctoritäten in dieser ganzen Angelegenheit betrifft, so hat wohl niemals ein allgemeines kirchliches Verbot gegen das Begraben in den Gotteshäusern be-

standen, auch nicht in den drei ersten Jahrhunderten. Das Vorhandensein von Gräbern an einer heiligen Stätte wurde auch in den ältesten Zeiten nicht als unvereinbar mit der Feier der heiligen Geheimnisse angesehen; dieß folgt schon aus der Thatsache, daß in den sogen. Katakombenkirchen, inmitten von Gräbern, bisweilen wenigstens der Gottesdienst gehalten wurde. Ebenso wenig hat aber die Kirche jemals das unterschiedslose Begraben von Laien in den Gotteshäusern als das Normale angesehen. Viele Väter des 4. und 5. Jahrhunderts, die hll. Ambrosius, Augustinus, Maximus von Turin u. A., haben allerdings der Sitte offen und, wie es scheint, ohne Einschränkung das Wort geredet; allein sie handelten so mit Rücksicht auf ihre Zeit, in welcher die Zahl der Gläubigen noch geringer war, und das Verlangen nach einer Ruhestätte in der Kirche allgemein aus religiösen Beweggründen hervorging (vgl. Maxim. Taurin. Hom. in Natal. SS. Mart. Taur., Migne, PP. lat. LVII, 428 sqq.). Als aber später die Mißstände, welche mit dem allzu häufigen Begraben in den Gotteshäusern nothwendig verbunden waren, offen zu Tage traten, erhoben Bischöfe und Synoden ihre Stimme und verlangten nachdrücklich, daß das Privilegium nur Geistlichen und besonders frommen Laien, welche um die Kirche verdient seien, zu Theil werde. Erzbischof Theodulf von Orléans erließ gegen Ende des 8. Jahrhunderts an die Priester seiner Diöcese die Anweisung: Antiquus in his regionibus in ecclesia sepeliendorum mortuorum usus fuit, et plerumque loca divino cultui mancipata et ad offerendas Deo hostias praeparata, coemeteria, sive polyandria facta sunt. Unde volumus, ut ab hac re deinceps abstineatur et nemo in ecclesia sepeliatur, nisi forte talis sit persona sacerdotis aut cujuslibet justi hominis, quae per vitae meritum talem vivendo suo corpori defuncto locum acquisivit (Capitul. can. 9, Migne, PP. lat. CV, 194). Die Synode von Meaux vom J. 845 bestimmte can. 72: ut nemo quemlibet mortuum in ecclesia quasi hereditario jure, nisi quem episcopus aut presbyter pro qualitate conversationis et vitae dignum duxerit, sepelire praesumat (Hard. IV, 1496). Aehnliche Verordnungen erließen zahlreiche andere Synoden aus der Zeit vom 9. bis 16. Jahrhundert, u. a. die von Mainz vom J. 813, von Tribur 895, von Chichester 1292, von Rouen 1581, von Reims 1583. Ihre Vorschriften wurden allerdings nicht immer genau beobachtet; die Begräbnisse in den Gotteshäusern wurden viel allgemeiner, als die Synodalstatuten gestatteten. Allein wenn diese Ausschreitungen auch vielfach geduldet wurden, der Wunsch der Kirche blieb es doch stets, daß die Gläubigen in der Regel auf den Friedhöfen und nur ausnahmsweise in den Gotteshäusern beigesetzt werden. Ubi viget antiqua consuetudo sepeliendi mortuos in coemeterio, retineatur et, ubi fieri potest, restituatur (Rit. Rom., tit. De exequiis).

II. Die christlichen Gräber waren stets von den Begräbnißstätten der Nichtchristen abgesondert. In der allerersten Zeit, wo die Glaubensboten noch in den Synagogen predigten, mögen allerdings zu Rom hin und wieder Judenchristen in den jüdischen Katakomben beigesetzt worden sein. Sobald aber die Trennung definitiv geworden, wurde von den Gläubigen jede Gemeinschaft des Grabes mit den Juden wie mit den Heiden grundsätzlich gemieden. Für diese Thatsache finden wir zahlreiche Zeugnisse bei den Vätern und Kirchenschriftstellern. Schon das Wort Tertullians: Licet convivere cum ethnicis, commori non licet (De idol. 14), wird vielfach als ein Hinweis auf die Nothwendigkeit besonderer Grabstätten für die Christen angesehen. Wie die Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus, Hilarius von Poitiers, Chrysostomus über den Gegenstand gedacht haben, erfahren wir aus ihren Bemerkungen zu den Worten des Evangeliums: Dimitte mortuos sepelire mortuos suos, tu autem sequere me (Matth. 8, 22). Ostendit Dominus, schreibt der hl. Hilarius, inter fidelem filium patremque infidelem jus paterni nominis non relinqui. Non igitur obsequium humandi patris negavit, sed admonuit non admisceri memoriis sanctorum mortuos infideles; mortuos etiam eos esse, qui extra Deum vivunt; et idcirco mortua mortuis officia relinquenda, ut mortui sepeliantur a mortuis . . . (Comment. in Matth. c. 7, n. 11, Migne, PP. lat. IX, 958). Aehnlich der hl. Ambrosius: Non paterni funeris sepultura prohibetur, sed necessitudini generis divinae religionis pietas antefertur. Illud consortibus relinquitur, hoc mandatur electis. Aut quia sepulcrum patens est guttur impiorum, memoria eorum abolenda praescribitur, quorum simul cum corpore meritum occidit; nec revocatur ab officio patris filius, sed fidelis a perfidi communione secernitur. . . Non interdictum est muneris, sed religionis mysterium, communionem nobis cum gentibus mortuis non futuram (Expos. in Lucam 9, 60, Migne XV, 1709). Daraus ergibt sich wohl zur Genüge, daß der Grundsatz: Quibus vivis non communicavimus, mortuis communicare non possumus (S. Leo, Ep. 167 ad Rustic., Migne, PP. lat. LIV, 1205), in der Kirche stets in Geltung gewesen ist, und daß folglich auch zweifellos von Anfang an ganz allgemein besondere christliche Begräbnißstätten angelegt worden sind, von welchen Heiden, Juden, überhaupt alle Ungläubigen ausgeschlossen waren. Die Bestätigung liefern die Katakomben und sonstigen christlichen Friedhöfe, welche, wie bereits oben bemerkt, aus der ältesten Zeit in den verschiedenen Gegenden erhalten sind; deßgleichen Inschriften auf manchen altchristlichen Gräbern, in welchen ausdrücklich gesagt ist, daß der Erbauer diese Grabstätte für die ecclesia sancta, nur für die, „welche an den Herrn glauben“, für

diejenigen seiner Nachkommen und Freigelassenen, „welche zu seiner Religion zählen", bestimmt habe (vgl. Kraus, Roma sotterranea, 2. Aufl., 58. 66 ff.). Schließlich mag noch ein Zeugniß hier eine Stelle finden, welches jedenfalls seines Alters wegen höchst ehrwürdig ist. In dem Briefe nämlich, in welchem der Presbyter Lucian im Anfange des 4. Jahrhunderts die bekannte Offenbarung Gamaliels über die Reliquien des hl. Stephanus mittheilt, findet sich folgende Stelle: Hunc (Nicodemum) ego Gamaliel, quasi persecutionem pro Christo passum, sustuli in meum agrum et alui usque ad finem vitae ejus, et defunctum honorifice sepelivi juxta Domnum Stephanum. Similiter et Abibas filius meus dilectissimus, qui mecum Christi baptismum accepit ab ejus discipulis et ante me mortuus est, in tertia theca excelsiori jacet, in qua et ego ipse postea defunctus sum applicitus. Mea vero uxor, Ethera habens nomen, et Selemias primogenitus, quia noluerunt esse Christi fidei cultores, in alia villa matris suae sepulti sunt (Migne, PP. lat. XLI, 809). Daß nach dem Entstehen von Häresien und Schismen auch mit deren Anhängern jede Gemeinschaft des Grabes gemieden worden, folgt schon aus dem Gelten des Grundsatzes: Quibus vivis non communicavimus, mortuis communicare non possumus, und wird zudem durch Zeugnisse aus der Zeit der arianischen Häresie und des donatistischen Schismas bestätigt (vgl. Aringhus, Roma subterranea 5, 2).

III. Verschiedene Arten von Grabstätten. Das der menschlichen Natur naheliegende Verlangen, nach dem Tode mit den verstorbenen Anverwandten vereinigt zu bleiben, führte fast bei allen Völkern des Alterthums, bei den Juden, Römern, Griechen u. a. zur Anlage von Familiengräbern, in welchen die Mitglieder der Familie eine gemeinsame Ruhestätte erhielten. Auch von den Christen wurde dieser Gebrauch von Anfang an adoptirt. Die ältesten christlichen Grabstätten zu Rom waren wohl meist ursprünglich Familiengräber vornehmer christlich gewordener Geschlechter. Als später die Katakomben Gemeingut der christlichen Gemeinde, gemeinsame Friedhöfe für alle Gläubigen geworden, blieb auch dort die Anlage von Familiengräbern üblich. Einzelne Grabkammern sind deutlich als Familiengrüfte gekennzeichnet. Nach dem Aufhören der Christenverfolgungen wurde, wie wir aus den Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller ersehen, die Sitte bald so allgemein, daß der Besitz einer Familiengrabstätte für begüterte Familien wohl die Regel war. Leo III. bestätigte folglich nur einen bestehenden, alten Gebrauch, als er im Anfange des 9. Jahrhunderts in einem Briefe, welchen später Gregor IX. in seine Decretalensammlung aufgenommen hat, bestimmte, daß jeder Gläubige in der Familiengruft seine Ruhestätte erhalten solle (c. 1, X 3, 28). Die Stelle zu Familiengrabstätten auf den gemeinsamen Friedhöfen wurde wohl in der ältesten Zeit seitens der kirchlichen Vorsteher unentgeltlich, besonders an Wohlthäter hergegeben. In manchen Inschriften heißt es, der Erbauer habe dieselbe jussu (mit Gutheißung) Papae, jussu presbyterorum N. N. für sich und die Seinigen errichtet (vgl. Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl., 103 ff.). Zeugnisse über den Ankauf von Gräbern durch Privatleute haben wir erst aus dem Ende des 4. Jahrhunderts. Damals waren es zu Rom die Fossoren (s. d. Art.), welche den Verkauf für eigene Rechnung besorgten. Vom Ende des 5. Jahrhunderts an erscheinen die Priester der betreffenden Tituli als die Verkäufer (vgl. de Rossi, Roma sotterranea III, 542 ss.). Der hl. Gregor d. Gr. verurtheilte und verbot den Verkauf von Gräbern, welcher, wie es scheint, vielfache Mißbräuche veranlaßte: Grave nimis et procul est a sacerdotis officio pretium de terra concessa putredini quaerere. . . . Hoc vitium et nos . . . de ecclesia nostra omnino vetuimus et pravam denuo consuetudinem nequaquam usurpari permisimus . . . unde ne hoc avaritiae vitium ne vel in alienis denuo tentari praesumatur admoneo (S. Gregor. Ep. 9, 3, Migne, PP. LXXVII, 940). Aehnliche Verbote erließen später zahlreiche Synoden, u. a. die Synode von Meaux vom Jahre 845, die von Nantes 895, von Ravenna 997, von Bourges 1031. Die Annahme freiwilliger Gaben bei der Gewährung einer Grabstelle wurde jedoch von den Synoden allgemein gestattet (vgl. can. 6 der Synode von Nantes vom Jahre 895). — Neben den Familiengrabstätten waren in der alten Kirche die Gräber der Bischöfe, Fürsten, Priester und Ordensleute ausgezeichnet. Sie wurden, wie wir aus dem oben citirten Briefe des hl. Ambrosius und vielen anderen Zeugnissen der Väter und Schriftsteller ersehen, in der Regel an einer besondern Stelle in der Kirche angelegt (vgl. Ps. Dionys., De ecclesiast. hierarch. c. 7, p. 2, Migne, PP. gr. III, 535). — Die Gläubigen endlich, welche keine eigene Grabstätte besaßen, wurden auf den gemeinsamen Friedhöfen begraben, die, wie bereits oben näher angegeben, anfangs außerhalb der Städte, später meist in der Umgebung der Kirchen, oder auch in deren Vorhallen und Umgängen errichtet wurden (vgl. d. Art. Kirchhof). In einzelnen Gegenden, besonders in der morgenländischen Kirche, war es auch schon frühzeitig Sitte, besondere, von den Grabstätten der Einwohner getrennte Friedhöfe für die Fremden anzulegen. Zeugnisse dafür finden sich beim hl. Ephrem (in seinem Testamente, bei den Bollandisten unter dem 1. Februar), bei Evagrius (Hist. eccl. 4, 35) und J. Moschus (Pratum spirituale c. 88).

IV. Kirchliche Weihe der Gräber. Weil die erste Nachricht über die Nothwendigkeit einer bischöflichen Benediction der Grabstätten sich anscheinend bei Gregor von Tours findet, hat man vielfach angenommen, in den fünf ersten

Jahrhunderten sei eine kirchliche Weihe der Gräber nicht üblich gewesen. Bis dahin, so unterstellte man, habe das christliche Grab, ähnlich wie bei den Römern, seine Weihe durch die Bestattung der Leiche erhalten. Diese Annahme ist aber zweifellos irrig. Nicht einmal hinsichtlich der römisch-heidnischen Sitte ist es richtig, daß das Grab allein durch die Beisetzung der Leiche ein locus sacer geworden sei. Wie wir u. A. bei Cicero (De leg. lib. 2) erfahren, war dazu vielmehr ein Act des Pontifex, eine förmliche Consecration, erforderlich. Um wie viel mehr ist demnach anzunehmen, daß im Christenthum das Grab auch in der ältesten Zeit eine kirchliche Weihe erhalten hat! Die Kirche hat von Anfang an die Gegenstände und Orte, welche einem religiösen Gebrauche dienten, durch Gebete und Segnungen geheiligt. Warum sollte das Grab, welches nach kirchlicher Anschauung nicht bloß als Ruhestätte des zur Auferstehung bestimmten Menschenleibes ein heiliger Ort, sondern wegen der Gebete und Cerimonien, die dort vorgenommen werden, eine Cultusstätte ist, eine Ausnahme gebildet haben? Es fehlt aber auch für diese Annahme nicht an positiven Anhaltspunkten. Der hl. Cyprian macht es dem Bischof Martialis zum Vorwurf, daß er christlichen Jünglingen bei profanen Gräbern ihre Ruhestätte gegeben habe. Ist damit nicht deutlich gesagt, daß zur Zeit des Heiligen die christlichen Gräber eine religiöse Weihe erhielten? Beim Pseudo-Dionysius Areopagita (5. Jahrhundert) lesen wir, daß die Gräber durch den Priester mit geweihtem Oele besprengt wurden (De hierarch. eccl. c. 7, p. 3, § 8 u. 9). Im Leben der hl. Martha, der Mutter des jüngern Simon Stylites, wird die Stelle, wo die Heilige begraben werden soll, ein geheiligter Ort genannt: paramus tibi locum sanctificatum, ubi condenda es (Boll. Maji V, 412), womit sicher auf eine kirchlich geweihte Stelle hingewiesen wird. Ferner erwähnt zwar Gregor von Tours zuerst die Nothwendigkeit der bischöflichen Benediction der Begräbnißstellen, aber wie sich aus dem ganzen Bericht ergibt, war damals die Gräberweihe keineswegs etwas Neues, eben Eingeführtes, sondern ein allgemein bekannter und verbreiteter Gebrauch. Gregor erzählt, er habe die Abtissin des Klosters zu Poitiers ermahnt, den Leichnam der Königin Radegund zu bestatten. Darauf habe jene erwidert: Et quid faciemus, si episcopus urbis non advenerit? quia locus ille, quo sepeliri debet, non est sacerdotali benedictione sacratus. Dann heißt es weiter: Tunc cives et reliqui viri honorati, qui ad exequias beatae reginae convenerant, imperant parvitati meae, dicentes: praesume de charitate fratris tui et benedic altare illud . . . praesume ut caro sancta sepulturae reddatur; et sic ab illis injunctus altare in cellula ipsa sacravi (De gloria Confess. c. 106). Im 6. Jahrhundert wurde also die Weihe der Begräbnißstätten als so nothwendig angesehen, daß man sich trotz des Nothfalles nicht getraute, die Leiche der Königin an einem ungeweihten Orte beizusetzen. Indeß läßt sich kein Zeitpunkt angeben, wann der Gebrauch seinen Anfang genommen, kein kirchliches Gesetz, welches denselben angeordnet hätte. Nimmt man daher Alles zusammen, die in die apostolische Zeit hinaufreichende Praxis der Kirche, religiöse Gegenstände und Orte zu segnen, die Zeugnisse der alten Schriftsteller und das Fehlen jeder Nachricht über die Zeit und den Modus der Einführung, so ist der Schluß wohl berechtigt, daß es in der Kirche stets üblich gewesen ist, die Grabstätten durch Gebete und Segnungen zu weihen. Daß in den ersten Jahrhunderten jedes Grab ausnahmslos benedicirt worden sei, darf man dabei freilich nicht annehmen. Zur Zeit der Christenverfolgungen haben gewiß Begräbnisse stattgefunden ohne Dazwischenkunft eines Priesters, an einer Stelle, wo es gerade möglich war. Fanden aber Begräbnisse unter den üblichen kirchlichen Cerimonien statt, so wurde zweifellos auch damals die Grabstelle durch Gebete und Segnungen kirchlich geweiht.

Eine Folge der hohen Anschauung des Christenthums über die Heiligkeit der Gräber als kirchlich geweihter Stätten, welche eine kostbare Saat bergen, sind seit den ältesten Zeiten zahlreiche Privilegien für die Begräbnißplätze. Auf diese Privilegien, zu welchen das Verbot von Theaterspielen, Tänzen, Jahrmärkten und Gerichtsverhandlungen auf den Friedhöfen, sowie das Asylrecht gehören, im Einzelnen einzugehen, ist hier nicht die Stelle (s. darüber d. Art. Kirchhof). Es mag nur erwähnt sein, daß Verletzungen, Schändung und Beraubung der Gräber in der Kirche stets, mehr noch als bei den Juden und Römern, als Sacrilegien angesehen und von kirchlichen und weltlichen Gesetzen mit den schwersten Strafen belegt wurden. Unter Anderem bestimmten die Bußcanones, daß der Verletzer eines Grabes sieben Jahre, darunter drei bei Wasser und Brod, büßen solle (Regino Prum., De synodal. causis et disciplinis eccles. 312. 377, Paris. 1671; s. das Nähere über die Strafen bei Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 3, 505 ff.).

V. Anordnung und Schmuck der Gräber. Nach einem alten kirchlichen Grundsatze soll jede Leiche ein besonderes Grab erhalten, und es ist nicht statthaft, zwei oder mehrere Leichen auf oder neben einander in dasselbe Grab zu legen. Unicuique sepulcro sufficit unum funus et clauditur (S. Optat. Milev. De schism. Donat. 2, 25). In den Canones der Synoden finden wir diese Bestimmung wiederholt ausgesprochen (Conc. Antiss. a. 585, c. 15; Matisc. a. 585, c. 17), und in den Inschriften der altchristlichen Friedhöfe sind für das Zuwiderhandeln vielfach Unheil und Strafen angedroht (vgl. Kraus, Realencykl. I, 630 ff.). Das Verbot schloß jedoch nicht aus, daß mehrere Gräber unmittelbar neben einander angelegt wurden, in welchen dann

die Leichen durch eine Zwischenplatte getrennt waren. Solche mehrere Abtheilungen umfassende Gräber finden sich vielfach sowohl in den Katakomben (locus bisomus, trisomus, quadrisomus) als auch auf den Begräbnißplätzen unter freiem Himmel. Auf den letzteren wurden oft in gemauerten Grüften bis zu zehn Leichen über einander, jede von der nächsten durch einen Ueberbau aus Ziegelplatten getrennt, beigesetzt. — Die Leiche wurde in der alten Zeit häufig, namentlich zu Rom, unmittelbar in die Gruft gelegt. Trotzdem war auch damals die Anwendung von Särgen gebräuchlich. Die Beisetzung in Sarkophagen, d. h. in Särgen aus einem Stein, welchem die Eigenschaft zugeschrieben wurde, die verwesenden Theile in sich aufzunehmen (lapis sarcophagus), oder aus Peperin, Marmor, Porphyr u. s. w., reicht bis in die Anfänge des Christenthums hinauf. Dieselben wurden entweder in die Erde versenkt, oder man stellte sie in den Katakomben in Bogennischen, auf den Friedhöfen unter freiem Himmel, frei über der Erde, und später vielfach in den Kapellen und Kirchen auf. Auch über die Anwendung von Holzsärgen haben wir aus den verschiedensten Zeiten Zeugnisse. So ruhte die hl. Cäcilia in einem Sarge von Cypressenholz, welcher wiederum in einem Marmorsarkophag eingeschlossen war. Von der sel. Radegundis berichtet Gregor von Tours (De gloria Conf. 106), daß sie in einer capsa lignea beigesetzt worden. Ebenso waren im 3. und 4. Jahrhundert Bleisärge bei den Christen gebräuchlich. So wird von den Martyrern Abdon und Sennen erzählt, daß der Subdiacon Quirinus sie in arca plumbea beisetzte. Andere Bleisärge wurden in Modena, Arles und Terni gefunden. — Nach einem uralten Gebrauche liegt die Leiche im Grabe auf dem Rücken, die Arme zur Seite des Körpers ausgestreckt, oder auch mit über Kreuz gelegten Händen, das Antlitz nach Osten gerichtet. Zeugnisse für das Liegen auf dem Rücken finden sich bei Gregor von Nyssa (De vita Macrinae l. c.), Ambrosius (De excess. fratr. Satyr. n. 78) und Pseudo-Dionysius (Eccl. hier. c. 7); für die angegebene Lage der Arme bei Tertullian (De anima c. 51); für die Richtung nach Osten bei Abt Adamnanus (De locis sacr. 2, 10). Die Sitte, den Leichen der Priester eine andere Richtung als den Laien zu geben, ist jüngern Ursprunges. — Die christlichen Gräber wurden von der ersten Zeit an in mannigfaltiger Weise geschmückt. Man zündete bei denselben Lampen an, zierte die Grüfte mit Blumen und Kränzen und spendete Wohlgerüche darauf (Prudentius, Cathem. 10, 49—52; Hieron. Ep. 26 ad Pamach. c. 2). Ebenso wurde die Platte, welche das Grab schloß, oder der Sarkophag mit Inschriften und Sinnbildern versehen; bisweilen war auch schon zur Zeit der Verfolgungen das Grab durch ein Monument über der Erde bezeichnet. Als nach dem Aufhören der Verfolgungen das Christenthum sich frei bewegen konnte, wurde der Schmuck der Gräber nicht bloß reicher, sondern auch, was Inschriften und bildliche Darstellungen betrifft, ausgeprägter christlich. Von da an sind die Monumente besonders mit Inschriften und biblischen Darstellungen, welche auf die Seelenruhe und die Auferstehung Bezug haben, geschmückt. Die Sitte, über dem Grabe ein Kreuz oder ein Monument, welches mit einem Kreuze versehen ist, zu errichten, ist auch seit alter Zeit sehr verbreitet. Ein allgemeines kirchliches Gesetz, welches dieses für das einzelne Grab auf dem geweihten Friedhofe vorschriebe, hat jedoch niemals bestanden. Die Synode von Aquileja vom J. 1596 verbietet sogar, auf den Gräbern auf Kirchhöfen, wo ein großes Kreuz aufgestellt sein muß, kleine hölzerne Kreuze zu errichten, ne sacrorum signorum conculcatione irreverentiae culpa committatur (Hard. X, 1916). Dagegen sollen auf einzelnen Gräbern, welche in Nothfällen außerhalb des geweihten Friedhofes angelegt werden, stets Kreuze aufgestellt werden (Rit. Rom. De exequiis; vgl. Durand., Ration. 7, 35, 39).

VI. Das geltende Recht. Obwohl auch heute noch die Gläubigen ihre Grabstätte in Pfarr- und Klosterkirchen und öffentlichen Oratorien wählen können, ist es doch der Wunsch der Kirche, daß die Gotteshäuser den Bischöfen und übrigen Geistlichen als Begräbnißstellen ausschließlich reservirt werden. Hinsichtlich der Laien soll nach dem Rituale Romanum da, wo die alte Gewohnheit besteht, dieselben auf den Friedhöfen zu begraben, diese beibehalten, und wo es möglich ist, wiederhergestellt werden (Tit. De exequiis). In vielen Diöcesen ist durch Diöcesanstatuten festgesetzt, daß kein Begräbniß in der Kirche stattfinden darf ohne ausdrückliche Erlaubniß des Diöcesanbischofs (vgl. Reiffenstuel, Jus canon. universum lib. 3, tit. 28, § 1, n. 8). Nach der Constitution Pius' V. Cum primum Apostolatus vom 1. April 1566 ist auch dort, wo solche besondere Bestimmungen nicht bestehen, wenn eine neue Grabstätte in der Kirche errichtet werden soll, außer der Zustimmung des Rectors und Patrons die schriftliche Genehmigung des Ordinarius oder, wenn es sich um eine Kirche der Regularen handelt, die des Provinzials erforderlich (Soglia, Institut. jur. publ. et priv. eccl. II, § 126, p. 300, Buscoduci 1857; Barbosa, De off. et pot. parochi, cum animadvers. et additam. Ub. Giraldi, part. 3, c. 24, n. 9, Romae 1831). Letztere können die Erlaubniß nur ertheilen nach Maßgabe der genannten Constitution Pius' V., welche bestimmt, daß Beerdigungen in der Kirche bloß in tiefen Gräbern, deren Verschlüsse mit dem Boden der Kirche gleichgemacht sein müssen, statthaben dürfen (§ 8). Eine Grabstätte, welche über den Fußboden der Kirche hervorragt, steht ausschließlich dem Papste zu (Card. Petra, Comment. ad Const. Apost., c. ad const. 3 Coelest. III., sect. 1, n. 12, Op. II, 104, Venet. 1741). Alte, vor der Constitution Pius' V. errichtete Gräber an den Wänden

oder Säulen der Kirchen werden, zumal wenn die Leichen daraus entfernt sind, durch das Verbot nicht betroffen (S. C. Episc. et Regul. 13. Oct. 1579, bei Ferraris, Pr. biblioth. s. v. sepultura n. 129). Wenn Begräbnisse in der Kirche zugestanden werden, so dürfen außerdem die Leichen nicht in der Nähe des Altares beigesetzt werden. Wird die Leiche sogar unter den Altarstufen begraben, so ist der Altar interdicirt; bis zur Entfernung der Gebeine darf auf demselben das heilige Meßopfer nicht dargebracht werden (Rit. Rom. tit. De exequiis; S. C. Episc. et Reg. in Termular. 8. Febr. 1594, in Messanen. 2. Maji 1601). In den meisten Ländern, namentlich auch in Deutschland, ist jedoch jetzt das Begraben in den Kirchen durch die staatlichen Gesetze allgemein untersagt. Innerhalb der Kirchen werden nur noch in besonderen Grüften beigesetzt die Glieder regierender Familien, die der fürstlichen und standesherrlichen Familien, wenn dieselben Schloßkirchen haben, und meist die Erzbischöfe und Bischöfe (vgl. Richter-Dove, Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts, Leipzig 1874, 1027). In der preußischen Rheinprovinz, wo durch die geltende französische Gesetzgebung (Decret vom 12. Juni 1804) das Begraben in den Kirchen und Städten ganz allgemein verboten ist, darf auf Grund einer allerh. Cabinetsordre vom 3. April 1834 der jedesmalige Erzbischof von Köln in der Domkirche daselbst oder in einer andern von ihm gewählten Kirche seiner Diöcese beigesetzt werden (vgl. Hermens, Handbuch der ges. Staatsgesetzgebung über den christl. Cultus u. s. w. III, 226 ff.). Die Stelle für das Begräbniß ist demnach heute sowohl für Laien als für Geistliche der Friedhof. Nach dem Rituale Romanum sollen jedoch auf dem Friedhofe die Gräber der Priester und der übrigen Cleriker wo möglich von denjenigen der Gläubigen getrennt, an einer ausgezeichneten Stelle hergerichtet werden; ebenso soll die alte löbliche Sitte beibehalten werden, die Gräber der Kinder abgesondert anzulegen (Rit. Rom. tit. De exequiis und De exequiis parvulorum). — Ueber die dem Einzelnen zustehende Freiheit, seine Begräbnißstätte zu wählen, über den Ort, wo die ohne Wahl Hingeschiedenen zu begraben seien, über Familien- und Erbbegräbnisse, sowie über die vom Begräbniß in geweihter Erde Ausgeschlossenen s. d. Art. Begräbniß (kirchliches). — Da es unstatthaft ist, einen Gläubigen, welcher in der Gemeinschaft der Kirche gestorben ist, an einer nicht geweihten Stätte zu begraben (Rit. Rom. Tit. De exequiis), muß jedes Grab kirchlich geweiht sein. In der Regel hat die einzelne Grabstelle diese Weihe durch die Consecration oder Benediction des Friedhofs. Ist der Friedhof nicht geweiht, was heute bei den sogen. Communalkirchhöfen der Fall ist, so muß jedesmal beim Begräbniß das einzelne Grab benedicirt werden (Rit. Rom. De exequiis; vgl. auch Rit. Paris. De exequiis, und die Schrift Praelect. jur. can. habitae in Semin. S. Sulpicii II, 453). Dasselbe muß auch in einzelnen Fällen geschehen beim Begräbniß an einem bereits geweihten Orte: auf dem Friedhofe nämlich, wenn eine neue, aus Hausteinen oder Mauerwerk hergestellte Gruft benutzt wird (ratione novae materiae); in der Kirche, wenn die Stelle, wo das Grab angelegt wird, nicht bereits früher als Grabstätte benedicirt worden, weil sonst die Kirche nicht zu diesem Gebrauche geweiht ist (vgl. de Herdt, S. lit. praxis, ed. tertia, III, 281 und die dort citirten Auctoren). Die Benediction kann in allen diesen Fällen jeder Priester ohne besondere Ermächtigung vornehmen; das Rituale Romanum schreibt für dieselbe ein Formular vor (Tit. De exequiis), welches in manche Diöcesanritualien und Agenden, u. a. auch in die Kölner Agende (Agenda Colon. Eccles. a. 1720, 171), aufgenommen ist. — Gestattet das kirchliche Recht den Verkauf von Grabstätten auf dem geweihten Friedhofe? An der für Alle bestimmten Stelle für das Grab einen eigentlichen Kaufpreis zu fordern, würde sicher Simonie sein, weil das Recht die unentgeltliche Gewährung einer Grabstätte ausdrücklich vorschreibt (c. 12, C. XIII, q. 2; c. 13, X 3, 28; c. 8. 9, X 5, 3; vgl. Reiffenstuel, Op. cit. lib. 3 De sepulturis § 2, n. 66). Freiwillige Gaben für die Unterhaltung des Kirchhofs oder für sonstige kirchliche Zwecke bei Gelegenheit des Begräbnisses anzunehmen, ist nicht verboten, ja wo die Gewohnheit besteht, bei dieser Gelegenheit Geld zu empfangen, darf der Ordinarius die Beibehaltung derselben fordern, wofern vorher das Begräbniß stattgefunden hat (Reiffenstuel l. c. § 2, n. 67). Dagegen gilt es als erlaubt, für das Recht einer ausgezeichneten Grabstätte, z. B. einer Familiengruft, einen Kaufpreis anzunehmen (vgl. Reiffenstuel l. c. n. 68; Card. Petra Op. cit. Comment. ad Const. II. Clementis IV. n. 6. 7, III, 218). Ebenso kann der Besitzer einer Familien- oder Erbgrabstätte dieselbe der aufgewendeten Kosten wegen an Andere verkaufen (vgl. Ferraris, v. sepultura n. 163; Suarez, De virtute et statu religionis lib. 4, De simonia cap. 14, n. 18). — Hinsichtlich der Lage der Leiche im Grabe bestimmt das Rituale Romanum, daß diese auf dem Friedhofe die nämliche wie in der Kirche sein soll. Die Leichen der Priester sollen demnach mit dem Haupte, die der Laien mit den Füßen zum Hochaltare der Kirche hin liegen, wenigstens wenn die Umstände dieses gestatten. Ist der Friedhof von der Kirche getrennt, so ist es angemessen, daß die Priester mit dem Haupte, die Uebrigen mit den Füßen nach Osten gelegt werden (vgl. de Herdt 283 und die dort citirten Auctoren). — In einzelnen Gegenden ist durch Diöcesanstatuten und Ritualien die Errichtung eines Kreuzes auf jedem Grabe vorgeschrieben. Solche Bestimmungen enthalten z. B. die Kölner Synodalstatuten vom J. 1662 (tit. 14, c. 2, § 10), die Ritualien von Passau und Regensburg. Unchristliche Symbole, Bilder und Inschriften dürfen selbstver-

ständlich auf den christlichen Gräbern nicht angebracht werden; in zweifelhaften Fällen steht die Entscheidung der kirchlichen Behörde zu (vgl. Archiv f. kathol. K.-R. XLIX, 309 f.). Aeltere deutsche Concilien bestimmen, daß keine Grabschrift in der Kirche und auf dem Friedhofe angebracht werde, bevor sie untersucht und genehmigt worden ist (Hartzh., Conc. Germ. VIII, 807). Neben diesen kirchlichen Bestimmungen bestehen heute überall staatliche Gesetze und Verordnungen über die Begräbnißplätze und Gräber. Einzelne derselben, z. B. die, welche das Begraben in den Städten untersagen oder Vorschriften über die Größe und Tiefe der Gräber, die Wiederbenutzung der Grabstellen u. dgl. enthalten, sind sanitätspolizeilicher Natur; andere verletzen in der schroffsten Weise die Rechte der Kirche (vgl. darüber Moulart, L'église et l'état, Louvain 1879, 463 ss.).

Literatur. Außer den bereits im Texte citirten Schriften: Panvinius, De ritu sepeliendi mortuos apud vet. Christ. et de coemeteriis eorumdem, Lovanii 1572; Gretser, De funer. christ., Ingolst. 1611; Allegranza, De sepulcr. christ. in aed. sacr., Mediol. 1773; van Espen, Jus eccl. univ. P. 2, sect. 4, tit. 7 De sepult.; Moulart, De sepultura et coemet., Lovanii 1862; Aichner, Das kirchl. Begräbniß und die Cömeterien, im Archiv für kathol. K.-R. I, 25 ff. 80 ff.; J. Simor, De funer. et exequiis defunct. ad normam s. canon. persolv., ebd. XIV, 52 ff. [Hermes.]

Grab, das heilige, unseres Erlösers. 1. Ueber die Aechtheit der in Jerusalem als solches verehrten Stätte s. d. Art. Calvarienberg. Seit 1883 haben umfassende Ausgrabungen auf einem russischen Besitzthume östlich von der heiligen Grabkirche sowohl den Grundplan der Constantinischen heiligen Grabkirche, als auch den Lauf der zweiten Mauer mit ihrem Felsengraben östlich von derselben erkennen lassen, so daß der Leiter dieser Ausgrabungen, Baurath Schick, der seit 1846 in Jerusalem thätig ist und stets die Aechtheit der heiligen Grabkirche bezweifelte, in Folge seiner neuesten Entdeckungen diese Zweifel völlig aufgab und erklärte: „Das alles weist darauf hin, daß der Ort der Grabkirche damals außerhalb der Stadt, aber ganz nahe dabei muß gelegen haben.“ (Vgl. Zeitschrift des deutschen Palästinavereins 1885, 245 ff., woselbst sieben Tafeln den örtlichen Bestand sowohl zur Zeit Christi als nach den Bauten Constantins und heute veranschaulichen; ferner Das Heilige Land, 1884, 58; 1885, 50. 196; De Saulcy, Jérusalem, Paris 1882; Schuster-Holzammer, Handb. zur bibl. Gesch. II, Freiburg 1886, 451.)

2. Ueber die Lage der Oertlichkeit kann man sich danach ein hinreichend klares Bild machen. Der ganze Platz, den das „Christenviertel“ im heutigen Jerusalem einnimmt, lag zur Zeit Christi außerhalb der Stadt im Norden der westlichen Hälfte der zweiten Mauer und wurde nebst dem östlich davon gelegenen Bezethahügel erst im J. 41 durch Erbauung der dritten Mauer zur Stadt gezogen. Außerhalb dieses westlichen Theiles der zweiten Mauer steigt der Boden von Ost nach West sanft an; er war aber damals, wie die ganze Umgebung Jerusalems, auf dieser nordwestlichen Seite ein vielfach durchschnittenes, felsiges, mit Steinbrüchen, Cisternen und Gräbern bedecktes Feld. So dehnte sich nicht fern von dem gegen Norden ziehenden Theil der zweiten Mauer ein niederer, ziemlich breiter Einschnitt aus, den auf der westlichen Seite ein Höhenzug, auf der östlichen eine isolirte von Nord nach Süd ansteigende Felsenkuppe einschloß, letztere wie geschaffen zu einer Richtstätte (Golgotha). Am Fuß derselben (gegen Westen) befand sich eine kleine Höhle, die spätere Adamskapelle. Längs der westlichen Hügelreihe lagen, in den Thaleinschnitt mündend, zwei Gräber, ein Familiengrab Josephs von Arimathäa und Nicodemus' und ein Einzelgrab, das ursprünglich Joseph von Arimathäa für sich hatte aushauen lassen, das aber das Grab Christi wurde. Etwas nördlich von Golgotha, noch im Thale, war eine Cisterne, nach der Ueberlieferung das Gefängniß Christi vor der Kreuzigung. Oestlich von Golgotha war eine andere Cisterne, vielleicht auch ein Gemeingrab, in welches die Leichname der Schächer und die Kreuze sammt der Inschrift geworfen wurden. Hier also war der Schauplatz des Todes, Begräbnisses und der Auferstehung des Herrn, den die ersten Gläubigen besuchten und mit Zeichen der Verehrung umgaben, soweit es die später veränderten örtlichen Verhältnisse und die Zeitumstände ermöglichten. (Vgl. Schegg, Die Bauten Constantins über dem heiligen Grabe zu Jerusalem, Freising 1867, 5; Vogüé, Les églises de la Terre Sainte, Paris 1859, 124 ss.)

3. Die Beschaffenheit war dieselbe wie die der Felsengräber der Juden überhaupt, eine Beschaffenheit, welche nicht bloß aus geschichtlichen Nachrichten, sondern auch aus zahlreichen noch heute vorhandenen Felsengräbern um Jerusalem und an anderen Orten genau bekannt ist. Die Juden, namentlich die wohlhabenderen, setzten ihre Todten gern in Grabkammern bei, welche aus dem lebendigen Felsen gehauen waren. Gewöhnlich trat man zuerst in eine größere oder kleinere Vorkammer, in deren Wand oder Wände eine oder mehrere eigene Grabkammern eingehauen waren. In diesen Grabkammern standen manchmal mehr oder minder kostbare Sarkophage; gewöhnlich aber waren die einzelnen Gräber in die Seitenwände oder in den Boden der Grabkammern in den Felsen gehauen. Nach der Art, wie dieß geschah, unterscheidet man vier Arten von Gräbern: a. Schiebgräber, viereckige Löcher, welche in der Länge des menschlichen Körpers und gegen $^1/_2$ m breit und hoch in der mittlern Höhe der Grabkammern einzeln oder mehrere nebeneinander in den Felsen hineingearbeitet sind; die Leiche wurde, wahrscheinlich die Füße voran, meist ohne Sarg hineingeschoben. Diese Art

Gräber ist um Jerusalem am zahlreichsten vertreten und scheint die gewöhnlichste gewesen zu sein, weil sie am wenigsten Raum erforderte. b. Trog- oder Einleggräber, welche nach der Breitseite in den Fels gehauen wurden und mit einer langen Steinplatte verschlossen werden konnten. c. Aufleg- oder Bankgräber; an einer oder auch mehreren Wänden der Grabkammer ward etwa 60—80 cm über dem Boden eine flache Nische gehauen, derart, daß, meistens von einem Bogen überspannt, in der Richtung der Wand eine Felsbank entstand, gewöhnlich 2 m lang, $^1/_2$ m breit, so daß man bequem einen Leichnam darauf legen konnte. d. Senkgräber wurden im Boden der Grabkammer ganz wie unsere Gräber hergestellt, mit dem Unterschied, daß sie in den Felsboden gemeißelt wurden. Man schloß sie mit einer Steinplatte. Diese letztere Art der Gräber kommt nur selten vor. — Welcher Art das Grab Christi war, läßt sich aus Andeutungen der heiligen Schrift in Verbindung mit den Beschreibungen aus früheren Jahrhunderten und seiner jetzigen Beschaffenheit hinreichend sicher bestimmen. Nach der heiligen Schrift war es ein Einzelgrab, das ein reicher und vornehmer Mann, Joseph von Arimathäa, in seinem Garten sich hatte in den Felsen hauen lassen. Es hatte eine Art offene Vorhalle (atrium), in deren westlicher Wand man durch eine niedrige Thüre eine einzige kleine Grabkammer betrat. Die Thüre war so niedrig, daß man sich bücken mußte, um hineinzusehen, und ward mit einem großen, schweren, wahrscheinlich runden Steine, den man davorwälzte, verschlossen. (Vgl. Matth. 27, 57. 60. Marc. 15, 43; 16, 3. Luc. 23, 53. Joh. 19, 41; 20, 5. 11.) Bei der Erneuerung der Grabkapelle im J. 1555, unter dem Guardian Bonifaz von Ragusa, kam, als man die alte Kapelle bis auf den Grund niederlegte, das in Felsen ausgehauene Grab des Herrn zum Vorschein. Die zahlreichen morgenländischen und abendländischen Christen, welche davon Zeugen waren, wurden von dem Anblick zu Thränen gerührt. Im Grabe sah man oben zwei gemalte Engel, den einen mit dem Spruchband: Surrexit, non est hic, den andern mit dem Finger zeigend: Videte locum, ubi positus erat. Der Hinzutritt der Luft machte die Bilder verschwinden. Nach Abhebung der Alabasterplatte, worauf man die heilige Messe celebrirt hatte, zeigte sich in dem nun offenen Grabtroge ein in ein kostbares Schweißtuch gehülltes Holz (vom Kreuz des Herrn), das Tuch aber zerfiel bei der ersten Berührung, und es blieben bloß einige Goldfäden zurück; auch die Inschriften am Holze waren vom Alter so verdorben, daß man nur noch die Worte „Helena Magni" (etwa: Helena, des großen Constantin Mutter, hat diese Grabkapelle, diesen Altar, errichtet 2c.) zu lesen vermochte. (Vgl. Fahrngruber, Nach Jerusalem 2c., Würzb. 1880, 91.)

4. Die Geschichte des heiligen Grabes ist dieselbe wie die des Calvarienberges. (Vgl. II, 1723.)

5. Jetziger Zustand. Die Kirche des heiligen Grabes steht im Wesentlichen noch so, wie die Kreuzfahrer sie hergestellt haben, und umschließt die Stätte der Kreuzigung und des Grabes des Herrn, sowie im östlichen unterirdischen Theile die Stätte der Kreuzauffindung. Der Haupteingang ist im Süden. Tritt man hier durch das südliche Hauptportal in die Vorhalle ein, so sieht man zur Rechten, wie der ummauerte und in eine kleine Kirche mit Krypta verwandelte Calvarienfels in einer Höhe von fast 5 m sich erhebt. Gleich zur Rechten neben dem Portal führt eine steile Treppe von 18 Stufen zum Südwestende der Kreuzannagelungskapelle, und ebenso an der Nordseite des Calvarienfelsens eine noch steilere Treppe zum Nordwestende der Kreuzerhöhungskapelle hinauf. Der Fußboden oben liegt mit den Emporen und Gallerien der Ostkirche, die einen Eingang zu ihm haben, beinahe in gleicher Höhe, und die Calvarienkirche selbst zerfällt in zwei Stockwerke. Das obere Stockwerk bildet die Kreuzigungskapelle. Die viereckige, bei 12 m lange, 10 m breite, an allen Wänden mit Marmor verkleidete Kapelle ist in ein südliches und nördliches Schiff geschieden. Das südliche Schiff der Kapelle, $4^1/_2$ m breit, den Lateinern gehörend, heißt die Kreuzannagelungskapelle; sie umschließt die Orte, wo der Heiland seiner Kleider beraubt und wo er an's Kreuz geschlagen wurde. Das Altarbild stellt die Scene der Kreuzigung dar. Vor dem Altare brennen beständig eine Reihe silberner Lampen. Das nördliche Schiff heißt die Kreuzerhöhungskapelle und gehört jetzt den Griechen. Sie ist 5 m breit. An ihrem östlichen Ende ist die Stätte, wo das Kreuz aufgerichtet wurde; sie ist kennbar durch eine runde, mit Silber bedeckte Oeffnung im Boden, über welcher sich ein mit Silber beschlagener Altar erhebt, so daß das über dem Altartisch aufgerichtete lebensgroße Bild des gekreuzigten Erlösers gegen Abend hinschaut; zu beiden Seiten sind die Standbilder der schmerzhaften Mutter und des hl. Johannes. Man bückt sich unter den Altartisch, um die heilige Stelle, an der das Kreuz gestanden, zu küssen. Auf beiden Seiten derselben, etwas rückwärts, sind die Stellen bezeichnet, an denen die Kreuze der beiden Schächer gestanden. Zwischen dem Kreuz des Heilandes und dem des linken Schächers ist der wunderbare Felsenspalt, der beim Tode Christi entstand. Zahlreiche silberne Lampen, die mit dem feinsten Olivenöle gespeist werden, brennen Tag und Nacht vor dem Altar. Dieser Altar ist dem Gebrauch der Katholiken für die Feier der heiligen Messe entzogen, doch können sie dort ungehindert beten, die heilige Stätte verehren, ihre Andachtsgegenstände anrühren, und die Franciscaner haben das Recht, mit der täglichen Procession auch hierher zu kommen; am Charfreitag singt der Diacon die Worte der Passion: „Und er neigte sein Haupt und gab den Geist auf", an dieser Stelle, und am Charfreitag Abend findet hier die ergreifende Cerimonie der Kreuzabnahme durch den P. Custos der Franciscaner statt. — Zwischen

diesem Altar und dem der Kreuzannagelung steht am Wandpfeiler ein kleiner Altar der schmerzhaften Mutter Gottes, Stabat Mater genannt, um die Stelle zu bezeichnen, wo sie neben dem Kreuze stand. Südlich von der Kapelle der Kreuzannagelung und etwas tiefer liegend ist, an die Außenwand der heiligen Grabkirche angebaut, die bei 4 m lange, gegen 3 m breite, mit einer kleinen Kuppel gedeckte und den Lateinern gehörige Kapelle der schmerzhaften Mutter Gottes, welche die Stelle einschließt, an der Maria und Johannes während der Annagelung des Herrn an's Kreuz gestanden. Von der Kapelle der Kreuzannagelung sieht man durch ein vergittertes Fenster in dieselbe hinein; der zehnstufige Aufgang dazu ist rechts vom Eingang in die Grabkirche. — Das untere Stockwerk der Calvarienkirche entspricht mit seinen Räumlichkeiten denen des obern. Unter der zuletzt genannten Kapelle der schmerzhaften Mutter Gottes liegt, gleichfalls außen an der südlichen Kirchenmauer, die den Griechen gehörige Kapelle der hl. Maria von Aegypten (s. d. Art.). Innerhalb der Grabkirche befindet sich rechts vom Eingang, unter der Kreuzerhöhungskapelle, die Adamskapelle. Sie führt ihren Namen von einer alten Sage, die wenigstens ein treffendes Sinnbild der Erlösung des Menschengeschlechts durch Christus darbietet. Danach wäre nämlich unser Stammvater in der unter dem Calvarienberge befindlichen Felsenhöhle begraben, so daß sein Haupt genau unter dem Kreuze des Erlösers gelegen hätte und von seinem Blute benetzt worden wäre, das durch den Felsenspalt darauf herabrann. Südlich neben der Adamskapelle soll Melchisedech begraben sein, weßhalb dieser Raum Melchisedechskapelle genannt wird. Im Vorraume der Adamskapelle befindet sich die Stelle der ehemaligen Gräber der lateinischen Könige von Jerusalem. Nach alten Modellen und Zeichnungen standen vor der Adamskapelle auf zwei gegenüberliegenden Marmorbänken die je ein dreiseitiges Prisma bildenden Sarkophage Gottfrieds von Bouillon und seines Bruders und Nachfolgers Balduin, und zwar frei über der Erde auf vier steinernen Säulchen, wie es während des Mittelalters im Abendlande bei den Leichnamen der Helden und Heiligen üblich war. In der Nähe dieser Gräber fanden auch die folgenden sechs Könige und ihre Familien ihre letzte Ruhestätte. Im J. 1244 wurden von den wilden Charesmiern die Gräber geöffnet und die Leichname verbrannt, und im J. 1808 entfernten die Griechen bei der Restauration der Kirche auch die Särge, so daß jetzt nur noch die Steinbänke übrig sind, welche die Unterlage bildeten.

Auf der östlichen Seite des Calvarienberges, im Umgang um das Katholikon oder den Chor der Griechen, ist die schmucklose, jetzt den Griechen zugehörige Kapelle der Verspottung, so genannt von dem Säulenstumpf, der in der Höhlung des Altares hinter einem Gitter als jener Stein verehrt wird, auf welchem sitzend der Heiland die Dornenkrönung und Verspottung der Kriegsknechte erduldete. Sofort folgt eine Stiege von 28 Stufen, welche in die Kapelle der hl. Helena hinabführt. Diese Kapelle gehört den Abessiniern, wird aber von diesen den Armeniern zum Gebrauche überlassen und liegt 60 m vom Grabe des Heilandes, bereits außerhalb des Grabdomes, unter dem Vorplatze des Ostchors, über 5 m unter diesem Chor, $8^1/_2$ m unter der äußern Bodenfläche, über welche nur die Kuppel des mittlern Quadrates des Mittelschiffs der Kapelle emporragt. Zahlreiche Lampen brennen vor den zwei Altären des Mittelschiffs und des nördlichen Seitenschiffs. — Von der Mitte des südlichen Seitenschiffes führen gegen Osten 13 breite Stufen in eine noch 3 m tiefer, also $11^1/_2$ m unter dem Boden gelegene dunkle Grotte hinab, nämlich in die den Lateinern gehörige Kreuzauffindungskapelle. Sie ist etwa 25 m östlich vom Orte des Kreuzes Christi entfernt. Am obern Eingang der Treppe zeigt man einen Stein, Stuhl der hl. Helena genannt, die hier gesessen haben soll, als man nach den Kreuzen grub und sie fand. Diese untere Krypta bildet ein unregelmäßiges Viereck oder eigentlich Fünfeck von $7^1/_2$ m Länge, 6 m Breite und 5 m Höhe. Das Ganze ist ein Felsraum, der wohl ehemals als Cisterne, vielleicht auch als Gemeingrab gedient hat. Den Ort des Kreuzfundes selbst bezeichnet gegen die Südseite hin ein zwischen zwei Mauersätzen in eine Marmorplatte eingelegtes Kreuz. Gegen Nordost steht ein würdiger, neuer Altar, auf dem sich die eherne Statue der hl. Helena mit dem Kreuze in den Armen über einem Postamente von grünem Serpentin erhebt. Altar und Statue sind ein Geschenk des Erzherzogs Maximilian, nachmaligen Kaisers von Mexico. Von den Patres Franciscanern wird hier täglich die heilige Messe gelesen und alljährlich am 3. Mai, dem Feste Kreuzerfindung, sehr feierlicher Gottesdienst gehalten.

Kehrt man durch die Helenakapelle in die Kirche des heiligen Grabes zurück, so folgt rechts, direct östlich hinter dem Chor der Griechen, die im Besitze der Armenier befindliche Kapelle der Vertheilung der Kleider, und auf diese die Kapelle des hl. Longinus, die den Griechen eigen, übrigens jüngern Ursprungs ist. In dem Seitenraume des nördlichen Anbaues, die sieben Arkaden oder Bogen der heiligen Jungfrau genannt, öffnet sich am östlichen Ende der Eingang in die tiefer gelegene dreischiffige kleine Kapelle des Gefängnisses Christi, zu der man auf mehreren Stufen hinabsteigt. Sie wird als die Stätte verehrt, wo Christus warten mußte, bis alles zur Kreuzigung hergerichtet war. Die kümmerliche Beleuchtung dieser den Griechen gehörigen Kapelle stimmt ganz zu der Traurigkeit des Ortes. — Alle diese Heiligthümer stehen mit dem Kreuzestode Christi auf Golgotha im nächsten Zusammenhang; da und dort, namentlich im Gefängnisse Christi, tritt noch der nackte Fels zu Tage, dem durch Behauung künstlich

eine Ebene abgewonnen worden ist. Derartige Reste finden sich auch in solchen Heiligthümern, welche mit der ehemaligen Kuppe des Berges zusammenhängen; diese kann nicht viel niedriger als der Calvarienberg gewesen sein, da dieser in seinem jetzigen Zustande nur gegen 5 m über dem Boden der Grabrotunde und $3^1/_2$ m über dem Felsen in der Grabkapelle des Joseph von Arimathäa und des Nicodemus sich erhebt. Die Entfernung von der Stelle, wo das heilige Kreuz stand, bis zum heiligen Grab beträgt bei 45 m, vom heiligen Grab bis zum Orte der Kreuzauffindung über 88 m.

Die große Grabrotunde hat 20 m, mit ihren Pfeilern 24 m, mit dem Umgang um die Pfeiler und der 3 m dicken Umfassungsmauer 36 m, mit deren Nischen 40 m im Durchmesser, also etwa 75 m im Umfang um die Pfeiler, welche die Kuppel tragen. Sie wurde nach dem Brande von 1808 von den Griechen wieder aufgebaut; diese haben unverantwortlicher Weise die Marmorsäulen, welche früher mit Pfeilern abwechselnd die Grabkapelle im Kreise umgaben, in je 2 m breite Pfeiler umgewandelt. Demnach ist jetzt die Rotunde von 18 Pfeilern umgeben; dieselben sind 20 m hoch, haben zwischen sich zwei Reihen Galerien über einander und bilden als Träger des obern Mauerwerkes und der darüber sich wölbenden hohen Kuppel den Rundbau um die Grab- oder Auferstehungskapelle. Die Kuppel selbst ist aus Eisen zusammengefügt und doppelt, außen mit Kupfer gedeckt, innen geschmackvoll, aber profan decorirt. Eine niedrige Laterne über der Kuppel läßt das nöthige Licht einfallen und trägt das hohe vergoldete, mit Strahlen umgebene Kreuz. Die Höhe vom Boden bis zum Kreuz beträgt 50 m. Unter dieser Kuppel, mitten in der Rotunde, steht die Auferstehungskapelle, die das heilige Grab in sich schließt. Sie ist in russischem Stil gebaut, mit röthlichem, marmorähnlichem Kalkstein bekleidet und $8^1/_4$ m lang, etwas über $5^1/_2$ m breit und $5^1/_2$ m hoch; der kleine Kuppelaufsatz über dem Grabe des Herrn erhebt sich etwa 12 m über den Boden. Der Bau ist nach oben offen und mit einer durchbrochenen Brüstung ringsum gekrönt. Auf der Ostseite ist der niedrige Eingang. Zwei marmorne Steinbrüstungen bilden vor demselben eine Art Vorplatz; auf diesen Brüstungen stehen je drei große Leuchter, ebenso neben jeder drei Riesenkandelaber. Die Fassade ist reicher geschmückt als das übrige Aeußere, insbesondere durch vier gewundene Säulchen, reicheres Gesims und Sculpturen. Oberhalb des Eingangs sind über einander drei Bilder der Auferstehung und drei stets brennende Lampen, welche den Lateinern, Griechen und Armeniern gehören. Beim Eintritte gelangt man zuerst in die innen 2,90 m tiefe, 3,45 m breite, ganz mit weißen Marmorplatten bekleidete, von 15 Lampen erleuchtete Engelskapelle. In der Mitte befindet sich auf einem Gestelle ein in ein weißes Marmorquadrat eingefaßter Stein von 29 cm Länge und Breite, der sogen. Engelstein. Er wird für ein Stück von dem Schlußstein der Grabhöhle gehalten, auf dem der Engel saß, der den frommen Frauen erschien und ihnen sagte: „Er ist nicht hier, denn er ist auferstanden." Durch einen niedrigen, ganz engen Thürbogen von nur 1,33 m Höhe und 60 cm Breite kommt man auf den Knieen in ein von 43 kostbaren Lampen erleuchtetes Gemach, das etwas über 2 m lang, gegen 2 m breit und mit weißen Marmorplatten bekleidet ist. Dieß ist das Grab Christi, das heilige Grab. Die Grabstelle selbst befindet sich zur Rechten der Thüre unter einer bläulichweißen Marmortafel, welche die Länge des Gemaches hat, aber nur halb so breit und etwa 8 cm dick ist. Die Tafel bedeckt die aus dem Felsen gehauene, jetzt aber mit Marmor bekleidete muldenförmige oder sarkophagähnliche Bank des ehemaligen Felsengrabes Jesu, auf welche sein Leichnam gelegt war. Auf einem Gesims, das in der entsprechenden Höhe an den drei Wänden über dem Grabe herumzieht, stehen Blumenvasen und Leuchter, darüber hängen an der Rückwand bildliche Darstellungen der Auferstehung, den Lateinern, Griechen und Armeniern gehörig. Auf dieses Gesims wird auch der Altarstein gelegt, auf dem die Patres Franciscaner täglich zwei heilige Messen und ein Hochamt halten für die Wohlthäter des heiligen Landes in der ganzen Christenheit, an den Samstagen für das katholische Deutschland. An der Rückseite der Grabkapelle ist außen gegen Westen die ärmliche Kapelle der Kopten angebaut. Vor der heiligen Grabkapelle gegen den Griechenchor im Osten hin ist der Chor der Lateiner, in dem das Chorgebet und Hochamt bei hohen Festen abgehalten wird.

Zwischen den um die Grabkapelle herum sich erhebenden Pfeilern und der Umfassungsmauer des Chores befinden sich mehrere Nischen, in welchen die Abessinier, Jacobiten, Nestorianer, Georgier, Sinaiten, Maroniten u. s. w. zu beten pflegen. Von den oberhalb angebrachten Galerien gehört die nördliche Hälfte den Lateinern, die südliche den Griechen und Armeniern. Dem Eingang in die heilige Grabkirche gegenüber, nur 10 m davon entfernt, liegt in der Kirche der Stein der Salbung, der die 30 cm hohe Felsplatte deckt, auf welcher nach einer alten Ueberlieferung Joseph von Arimathäa und Nicodemus den Leichnam Christi nach jüdischer Art zum Begräbnisse vorbereiteten. Früher war der Ort von einer eigenen kleinen Rundkirche, „Kirche der Salbung" genannt, umgeben; die Kreuzfahrer zogen ihn, wie auch die Golgothakirche, in den Bereich der heiligen Grabkirche. Er war mit einer Mosaiktafel, später durch die Franciscaner mit einer schwarzen Marmortafel bedeckt; nach 1808 bedeckten ihn die Griechen mit einer Tafel von röthlichem, marmorähnlichem Kalkstein. Diese Tafel ist 2,70 m lang, 1,80 m breit und trägt griechische Inschriften um den Saum herum. An beiden Enden stehen je drei mächtige Leuchter

und darüber brennen acht Lampen. Etwa 14 m westlich von da wird im südlichen Theil des westlichen Querschiffes, noch außerhalb der Rotunde, der Ort gezeigt, wo die frommen Frauen während der Kreuzigung Christi standen und „von ferne zusahen". Die Armenier unterhalten dort einige Lampen zur Auszeichnung des Ortes. Fast gegenüber, nördlich von der Grabrotunde, ganz in deren Nähe, etwa 12 m nördlich vom heiligen Grabe, bezeichnet eine kreisrunde Einlage im Boden vor dem marmornen Altar der hl. Maria Magdalena den Ort, wo der Herr dieser Heiligen nach seiner Auferstehung in der Gestalt eines Gärtners erschien. Von da kommt man, 6 m weiter nördlich, in die vier Stufen höher gelegene, kaum 8 m lange, 5 m breite Kirche der Katholiken, „Mariä Erscheinung" genannt, weil nach der Ueberlieferung hier Jesus nach seiner Auferstehung seiner heiligen Mutter erschien. Sie dient den Franciscanern, den Wächtern des heiligen Grabes im anstoßenden kleinen Kloster, als Chor. Sie hat nur ein Fenster, einen schönen Mosaikboden und drei Marmoraltäre. Der Hauptaltar ist der allerseligsten Jungfrau geweiht; auf ihm ist das allerheiligste Sacrament aufbewahrt, und vor demselben nimmt die Procession, welche täglich nach der Complet zu den heiligen Stätten der ganzen Grabkirche geht, ihren Anfang. Die zwei Nebenaltäre sind: links der Reliquienaltar, auf welchem eine Partikel des heiligen Kreuzes bewahrt wird, und rechts der Altar der Geißelsäule, von der hier ein 60 cm hohes Stück aufbewahrt wird.

Durch den Kaiserbogen an der Ostseite der Grabrotunde gelangt man in die dreischiffige Ostkirche, jetzt gewöhnlich Katholikon oder Chor der Griechen genannt. Sie ward von den Kreuzfahrern für die zwanzig Chorherren erbaut, welche den Gottesdienst in der ganzen heiligen Grabkirche besorgen sollten; sie enthielt auch Sitze für den Papst, für die Patriarchen u. s. w. der katholischen Welt und war prachtvoll mit Marmorsäulen, Mosaik und silbernen Inschriften geziert. Leider haben die Griechen auch diesen Chor an sich gerissen und haben seine frühere Schönheit nicht bloß durch geschmacklose Umänderung seiner Verzierungen verunstaltet, sondern auch das Mittelschiff und den eigentlichen Chor, der mit seinen schönen Pfeilerbogen früher gegen die zwei Nebenschiffe durchsichtig war, abgemauert. Ueber dem Chor wölbt sich eine auf vier gewaltigen Pfeilern emporsteigende Kuppel. Fast mitten darunter, ein wenig gegen Westen, zeigen die Griechen die angebliche Mitte der Erde. An das nördliche Nebenschiff stößt noch ein Seitenschiff mit sieben uralten Säulen- oder Pfeilerbogen, die Arkaden der heiligen Jungfrau genannt, vielleicht weil hier ursprünglich ein Altar der heiligen Jungfrau stand, oder weil sie nach einer Ueberlieferung hier am Fuße des ehemaligen Grabhügels trauerte, während ihr göttlicher Sohn in dem verschlossenen und wegen der Wächter unzugänglichen Grabe lag. [Holzammer.]

Grab, heiliges, nennt man in Deutschland zunächst den liturgischen Raum, in welchem vom Gründonnerstag bis zum Charsamstag der Leib des Herrn in verhüllter Monstranz oder im Ciborium zur Anbetung ausgesetzt und in der Regel auch das zur adoratio crucis verwendete Crucifix oder eine Abbildung des Leichnams Jesu deponirt wird; nur in wenigen Diöcesen Deutschlands wird an genannten Tagen ausschließlich das Crucifix (mit einem weißen Schleier bedeckt) in's heilige Grab gelegt. Ueber den Ritus der Grablegung am Charfreitag und den Ritus der damit innig zusammenhängenden Auferstehungsfeier am Charsamstag, sowie über die Geschichte des heiligen Grabes vgl. d. Art. „Auferstehungsfeier". Hier sei nur noch bemerkt, daß sich für das heilige Grab in größeren Kirchen am besten eine Seitenkapelle, in kleineren ein Nebenaltar eignet; der Hochaltar soll für die Functionen des Charsamstags ganz frei bleiben und eignet sich für das heilige Grab auch aus dem weitern Grunde nicht, weil er in der Regel zugleich Sacramentsaltar ist, von welchem man bei uns herkömmlicher Weise am Gründonnerstag die Eucharistie ganz entfernt, und dessen Tabernakel man bis nach der Auferstehungsfeier offen stehen läßt, um die ablatio sponsi (Matth. 9, 14—16) als den Grund für die Trauer der Kirche anzudeuten. Es wäre daher gewiß unpassend, in dem tabernaculum, wo der sponsus sonst jahraus und ein zugegen ist, auch an den Tagen seiner ablatio ihn nicht etwa bloß einfach aufzubewahren, sondern sogar, wenn auch in verhüllter Monstranz, zu exponiren. Hat man keinen andern geeigneten Platz in der Kirche, so mag es etwa angehen, im Ueberbau des Hochaltares, hinter dem (für diese drei Tage zu entfernenden) sogen. Altarblatt das heilige Grab zu errichten; nur muß der betr. Raum für den Zweck der Exposition und Reposition gehörig zugänglich, und in ihm ein würdiges Gezelt für das verhüllte Ciborium hergestellt, auch für die nöthige liturgische Beleuchtung (12, mindestens 6 Wachskerzen) gesorgt sein. Das heilige Grab mit schwarzen Tüchern auszuschlagen, ist ausdrücklich verboten (C. R. 21. Jan. 1662). In Italien nennt man häufig die Stätte, an welcher die hostia praesanctificata von Gründonnerstag bis Charfreitag nach Vorschrift des römischen Meßbuches aufbewahrt wird, heiliges Grab. Diese Bezeichnung hat ihren Grund wohl darin, daß die Aufbewahrung der hostia praesanctificata an einer andern als der gewöhnlichen Sacramentsstätte ohne Zweifel die ablatio sponsi andeutet, über welche die Kirche auch schon am Gründonnerstag trauert. Amalarius sagt (De eccl. off. 1, 12) ganz bündig in Beziehung auf die Trauer der drei letzten Tage in der Charwoche: Triduanam Domini sepulturam ad memoriam reducimus, quam non recolimus celebrando, nisi addatur cum sexta feria et septima et quinta; um die drei Tage der Grabesruhe (Joh. 2, 19) zu gewinnen, ließ man die Todestrauer (Matth. 9, 14 ff.) schon am Gründonners-

tag beginnen (Trauermetten), und so lag es nahe, die eigenthümliche Reposition der hostia praesanctificata am Gründonnerstag als Begräbnißfeier aufzufassen. Da man in Italien die in Rede stehende Aufbewahrungsstätte für die hostia praesanctificata mitunter ähnlich einrichtete, wie bei uns in Deutschland die heiligen Gräber des Charfreitages und Charsamstages, so hat sich die Ritenscongregation (26. September 1868) dagegen ausgesprochen und die Einhaltung der Rubriken des Missale in Beziehung auf die Aufbewahrung der hostia praesanctificata eingeschärft. [Thalhofer.]

Grab, Orden vom heiligen. 1. Die Congregatio Hierosolymitana canonicorum regularium sancti sepulchri entstand 1114 in Jerusalem, als Patriarch Arnold die Cleriker der Patriarchalkirche zur vita communis mit Augustinerregel vereinigte. Papst Calixtus II. bestätigte 1122 diese Congregation. Schon 1144 besaßen die Chorherren 7 Häuser in Palästina; nachdem die Saracenen 1187 Jerusalem eingenommen hatten, wählten sie Ptolemais zum Sitze, und als auch dieses 1291 den Christen entrissen wurde, verbreiteten sie sich in Frankreich, Deutschland, Polen und Italien und übten an den nach dem heiligen Lande ziehenden Pilgern Gastfreundschaft. Als der Johanniterorden durch seine Kämpfe gegen die Türken äußerst geschwächt worden war, wollte Innocenz VIII. ihm neue Mittel zuwenden und vereinigte mit ihm durch die Bulle Cum solerti vom 28. März 1489 die Ritterschaft vom hl. Lazarus und den Orden vom heiligen Grabe. So verschwanden die Chorherren vom heiligen Grabe als selbständige Genossenschaft aus den meisten Ländern Europa's und blieben nur in kleiner Zahl in Polen, wo ein Haus in Krakau sich erhalten hat, dann bis Ende des vorigen Jahrhunderts auch in Spanien und in einigen Prioraten Siciliens. (Vgl. Helyot II, 114 ss.)

2. Der weibliche Zweig dieser Congregation, die Chorfrauen vom heiligen Grabe, gewann in Frankreich großen Aufschwung, als die Marquise Claudia de Mouy, Wittwe des Grafen Heinrich de Chaligny, 1622 in Charleville ein Haus gründete. Viele vornehme Damen traten mit ihr in den Orden, welcher in kurzer Zeit elf neue Häuser in Frankreich und den Niederlanden erwarb. Ihre Statuten wurden 1631 von Urban VIII. approbirt. Die Chorfrauen beteten das große Officium, in einigen deutschen Häusern nach der Ordnung der Kirche von Jerusalem, und verehrten in besonderen Andachtsübungen die Stationen des Kreuzweges. Ihr Kleid war schwarz; auf dem Mantel hatten sie ein rothes Doppelkreuz. Ein Haus dieser Chorfrauen wurde 1670 von der Markgräfin Maria Francisca von Baden gegründet; dieß ist das noch heute blühende Kloster vom heiligen Grabe in Baden-Baden, welches auch eine Filiale in Bruchsal besitzt. (Vgl. Helyot II, 124 ss.)

3. Ritter vom heiligen Grabe oder goldene Ritter hießen alle diejenigen, welche den ordnungsmäßigen Ritterschlag in der heiligen Grabkirche empfangen hatten. Auch nach dem Verluste Palästina's begehrten vielfach adelige Pilger gerade in der Grabkirche die Einweihung in's Ritterthum, was mit großer Heimlichkeit vor den Saracenen geschehen mußte. Eine anziehende Beschreibung einer solchen Cerimonie am 16. Juli 1483 gibt der Dominicaner Felix Faber (Evagatorium in terrae sanctae peregrinationem, Publik. des Stuttgarter literar. Ver. III, 1843, 3 sq.). Die Behauptung, daß von Anfang an diese Ritter eine besondere Verbrüderung oder einen religiösen Orden gebildet hätten, ist als unhistorisch zurückzuweisen. Den Ritterschlag ertheilte anfänglich irgend ein anwesender Ritter; später wurde dieses ein Vorrecht des Guardians der Väter des heiligen Grabes. Quaresmius glaubt (Historica elucidatio terrae sanctae, Antw. 1639, I, 487), daß Papst Leo X. 1516 dem Guardian viva voce die Vollmacht hierzu ertheilt habe. Die erste historische Urkunde hierüber findet sich aber erst in der Bulle In supremo, durch welche Benedict XIV. am 7. Januar 1746 dem Guardian die alten Rechte bestätigt und die Vollmacht ertheilt, mit Consens von vier zur Prüfung der Candidaten bestellten Patres (patres discreti) neue Ritter zu creiren. Diese Ritter hatten 100 venetianische Zechinen zum Unterhalte der Grabkirche zu spenden. Als dann Pius IX. am 23. Juli 1847 das lateinische Patriarchat von Jerusalem wiederherstellte, übertrug er dem Patriarchen das ausschließliche Recht, den Rittergrad zu verleihen, und erließ durch apostolisches Schreiben Cum multa vom 24. Jan. 1868 besondere Statuten für den Ordo equestris S. Sepulchri. Der Orden besteht jetzt aus Großkreuzen, Comturen und Rittern. Das Ordenszeichen ist ein fünffaches, roth emaillirtes Kreuz (das Kreuz Gottfrieds von Bouillon), die Uniform ist weiß. Die Mitglieder, welche nur Katholiken sein können, versprechen, für die Interessen des heiligen Landes zu wirken, und geben, je nach der Ritterklasse, der Kirche von Jerusalem ein Opfer von 1000, 2000 und 3000 Franken. Der Ritterschlag muß persönlich oder durch einen Procurator in Jerusalem empfangen werden. (Vgl. Hermens, Der Orden vom heiligen Grabe, 2. Aufl., Köln u. Neuß 1870.) [Streber.]

Grab, Väter vom heiligen, auch Wächter des heiligen Grabes, heißen zunächst die sechs bis sieben Priester aus dem Franciscanerorden, welche mit etwa sechs Laienbrüdern den Dienst der heiligen Grabkirche besorgen und über die Heiligthümer daselbst wachen. Sie haben ihre Wohnung in einem kleinen Kloster, das nebst der Kapelle der Erscheinung nördlich an die heilige Grabkirche angebaut ist und seinen Zugang nur von dieser aus hat. Da die heilige Grabkirche gewöhnlich geschlossen ist und die Schlüssel sich in den Händen türkischer Wächter befinden, so sind auch diese Ordensleute meist in die heilige

Grabkirche und in ihr kleines Kloster eingeschlossen. Das Essen wird ihnen von ihrem Hauptkloster gebracht und durch einen kleinen Schalter im Portal der heiligen Grabkirche hineingereicht. Dieser Aufenthalt, der gewöhnlich drei Monate dauert, ist wegen des Mangels frischer Luft, wegen Enge und Feuchtigkeit des Klosters und des beschwerlichen Dienstes höchst ungesund und aufreibend. Erst Kaiser Franz Joseph I. von Oesterreich, welcher am 8. Nov. 1869 auf seiner Reise zur Eröffnung des Suezkanals die heiligen Orte besuchte, verschaffte den Franciscanern eine Erleichterung, indem auf seine Fürsprache der Pferdestall der benachbarten Chanke-Moschee, des ehemaligen lateinischen Patriarchates, der sich über der Terrasse der Klosterzellen befand, entfernt werden mußte, wodurch die Zellen endlich Licht und Luft erhielten (vgl. Das heilige Land 1869, 240 ff.; 1870, 58. 103. 167; 1872, 187). An der Stelle jenes Pferdestalles erhebt sich jetzt ein aus Quadern erbauter Glockenstuhl. Am 25. September 1875 erklangen zum ersten Male die drei neuen Glocken, nachdem über 700 Jahre keine Glocke mehr von der heiligen Grabkirche die Katholiken zum Gottesdienste gerufen hatte (vgl. Das heilige Land 1875, 165; 1876, 1). Trotz der aufreibenden Lebensweise erbitten es sich manche Patres als besondere Gunst, diesen Dienst wiederholen zu dürfen. Wenn die Zeit um ist, kehren sie in ihr Hauptkloster St. Salvator zurück. Dieses Kloster liegt, einer kleinen Festung gleichend, auf der Nordwesthöhe Jerusalems, gegen 200 m nordwestlich von der heiligen Grabkirche, und bietet von seinen Terrassen eine entzückende Aussicht über die Stadt, die heilige Grabkirche und den Oelberg. Früher den Georgiern zugehörig, ward es im J. 1561 von den Franciscanern, als sie aus ihrem Kloster auf Sion beim Cönaculum vertrieben wurden, aus den Händen der Türken erkauft. Die Kirche des Klosters, zugleich Pfarrkirche der Katholiken Jerusalems, ist dem göttlichen Erlöser unter dem Titel der Verklärung geweiht. Sie wurde in den letzten Jahren in Folge einer großartigen Beisteuer des Kaisers Franz Joseph I. von Oesterreich, sowie dessen nachdrücklicher Verwendung beim türkischen Sultan den jetzigen Bedürfnissen entsprechend als große dreischiffige Kirche nebst Glockenthurm neu gebaut und 1885 vollendet. — Im Jahre 1884 betrug die Zahl der Ordenspriester im Kloster 25, die der Laienbrüder 55. Sie bewachen das heilige Grab und alle übrigen den Katholiken zugehörenden Heiligthümer Jerusalems, setzen diese, soviel ihnen möglich, in würdigen Stand, üben die Seelsorge über die einheimischen Katholiken, leiten eine große Handwerkerschule für verschiedenartige Handwerke, eine Apotheke, eine Industrieschule durch Schwestern vom hl. Joseph, eine Druckerei &c., und verpflegen die Pilger sowie die einheimischen Armen in der uneigennützigsten Weise. Ohne Rücksicht auf Person, Stand, Alter und Glaubensbekenntniß erhalten alle Pilger, die bei ihnen Einkehr nehmen, unentgeltliche Aufnahme und vierwöchentliche Verpflegung. Zu diesem Behufe besitzen sie in geringer Entfernung vom Kloster in der Casa nuova eine eigene Pilgerherberge, ungerechnet 33 gewöhnliche Wohnhäuser, worin arme Christenfamilien ohne Miethzins wohnen, besorgen das von den Kreuzfahrern erbaute, östlich von der heiligen Grabkirche gelegene Armenhaus der Lateiner, theilen wöchentlich 1600 große Brode an die Armen aus u. s. w. — Bis in die neuere Zeit waren die Franciscaner die einzigen Hüter der Heiligthümer im heiligen Land. Schon von ihrem Stifter, dem hl. Franciscus selbst, wurden diese verdienstvollen Männer im J. 1219 in das heilige Land eingeführt, zu einer Zeit, da dieses bereits zum großen Theil für die Christen verloren war und der gänzliche Verlust bevorstand. Nach dem Falle von Acco 1291 waren sie die einzigen Ordensleute, welche muthig den Platz behaupteten. Allmälig ging die Obhut aller den Christen theuren Orte an sie über, und sie übten dieselbe durch mehr als sechs Jahrhunderte mit der opfervollsten Hingabe. Viele von ihnen (man sagt gegen 4000) erlitten den Martertod oder starben an der Pest, und selbst jetzt noch haben die Patres fortwährend mit unzähligen Entbehrungen, sowie mit Feindseligkeiten, namentlich von Seiten der Griechen und der von diesen bestochenen Türken, zu kämpfen. Sie verdienen deßhalb die regste Unterstützung von Seiten der Katholiken des Abendlandes. (Näheres vgl. Das heilige Land 1857, 13; 1876, 107; 1879, 194; 1880, 5; 1882, 67. 150; ihre Anstalten s. Das heilige Land 1884, 230. 233 f.; Die kathol. Missionen 1882, 141; Annalen U. L. F. von Sion XXIII, 3.) [Holzammer.]

Grabe, Ernst, Patristiker, geb. zu Königsberg den 10. Juli 1666, Sohn des dortigen Professors der Geschichte und Theologie Martin Sylvester Grabe, gewann durch die Lectüre der Kirchenväter die Ueberzeugung, daß durch die Reformation ein Schisma entstanden sei, und daß in der Kirche eine ununterbrochene Folge des Priesterthums statthaben müsse. Er wollte deßhalb katholisch werden und trug nun dem kurfürstlichen Collegium zu Samland in Preußen seine Zweifel gegen das Lutherthum in einer ausführlichen Eingabe vor. Auf Befehl des Kurfürsten von Brandenburg suchten drei protestantische Theologen, Spener, v. Sanden und Baier, die Einwendungen Grabe's in schriftlichen Ausführungen zu beantworten, und durch ihre Arbeiten sowie durch den darauf erfolgten persönlichen Umgang mit Spener in Berlin wurde Grabe's Entschluß wieder schwankend. Namentlich stellte ihm Spener vor, daß er die ununterbrochene Abfolge des Episcopats auch in der anglicanischen Kirche finden könne und also deßhalb nicht katholisch zu werden brauche. In der That ging Grabe jetzt nach England, wurde Priester der Hochkirche und erhielt von der Königin Anna ein Jahresgehalt, bis er zu London den 13. November 1711 starb. Großen Ruhm

erwarb er sich als Gelehrter durch sein Spicilegium ss. Patrum, ut et haereticorum I., II. et III. saeculi, Oxon. 1698. 1714, in zwei Octavbänden, ferner durch seine Ausgaben des hl. Irenäus (Oxon. 1702) und der Septuaginta (Oxon. 1707—1720). Zwei besondere Abhandlungen über die Schriften des römischen Clemens und über das Leben des hl. Justin finden sich im Spicilegium. (Vgl. Ammon, Gallerie der denkw. Personen, welche im 16. bis 18. Jahrh. von der evangel. zur kathol. Kirche übergetreten sind, Erlangen 1833, 355 ff.) [v. Hefele.]

Grabreden, s. Trauerreden.

Gracian, Baltasar, spanischer Jesuit, geboren 1603 zu Calatayud, gest. 1658 als Rector des Collegs zu Tarragona, veröffentlichte viele Schriften über die Beziehungen der Moral zum politischen und gesellschaftlichen Leben, sowie über Rhetorik und Poetik. Sie sind gesammelt als Obras de Lorenzo Gracian, 2 voll., Amberes 1652. Madr. 1664. Barcell. 1667, und in viele Sprachen übersetzt. Das weitläufigste dieser Werke ist El Criticon, ein großes allegorisch-didaktisches Gemälde des menschlichen Lebens. Am meisten gelesen wurden Oraculo manual, eine Sammlung weiser Lebensmaximen (deutsch von Kölle, Stuttg. 1838), und El Discreto, die Charakterschilderung eines weisen Mannes. Zu erwähnen sind ferner die politischen Reflexionen über große Fürsten (El Politico Don Fernando el Catolico). Gracian hatte anerkanntermaßen alle Anlagen zu einem großen Schriftsteller; da er aber den verdorbenen Geschmack, welchen Luis de Gongora (gest. 1627) in die Poesie gebracht hatte, auch auf die Prosa anwandte, sind seine Schriften wegen des geschraubten, preciösen und nebelhaften Stiles für uns ungenießbar. (Vgl. de Backer s. v.) [Streber.]

Grade, gelehrte, s. Universitäten.

Graduale heißt I. in der heiligen Messe ein Gesang zwischen der Lection und dem Evangelium, welcher gegenwärtig aus einigen der heiligen Schrift, meistens dem Buche der Psalmen entnommenen Versen besteht. Ursprünglich wurde dieser Gesang Responsum (Ord. Rom. I, n. 10) oder Cantus responsorius und Responsorium (bei Amalarius), oder endlich Psalmus responsorius (bei Gregor von Tours) genannt, weil der Vorsänger (cantor) ihn eröffnete, der Chor aber einstimmend respondirte, der Vortrag also in der Form einer Entgegnung stattfand (S. Isidor. Offic. eccles. 1, 8; Mabillon, Museum Ital. II, 9, not. f). Wie der Name Responsum etc. von der Art und Weise des Vortrags hergenommen ward, so der Name Graduale oder Gradale von dem Ort, den der vorsingende Cantor einnahm. Dieser Ort war aber in der Regel irgend eine Erhöhung; in Rom war es der Ambon (s. d. Art.), und zwar dieselbe Stufe, auf welcher der Lector soeben gestanden (Ord. Rom. I, n. 10; II, n. 7; III, n. 9; VI, n. 5); in der Kirche von Reims waren es die Stufen des Chores; in anderen Kirchen, namentlich in denen der Congregation des heiligen Maurus, hatte man ein eigenes Gestell. Nach Johannes Beleth, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts seine Divinorum officiorum explicatio schrieb, stellte sich der Cantor an gewöhnlichen Tagen auf die Stufen vor dem Altar, an höheren Festen aber auf den Ambon. Der etwas spätere Wilhelm Durand berichtet (Ration. divin. off. 4, 19, 5), an gewöhnlichen Tagen werde das Graduale in der Mitte des Chores vor den Stufen des Altares, an Festen aber auf den Stufen des Altares gesungen. Wie verschieden übrigens die Praxis in einzelnen Kirchen und zu verschiedenen Zeiten gewesen sei, so läßt sich darauf doch kein Widerspruch gegen die gegebene Ableitung des Namens Graduale gründen. Die Frage, warum man die ursprüngliche, alte Benennung aufgegeben und durch die jetzige ersetzt habe, wird dahin beantwortet, es sei dieß hauptsächlich geschehen, um das Responsorium in der heiligen Messe von denjenigen Responsorien, welche auf die Lectionen der Matutin folgen, zu unterscheiden und es vor denselben auch durch den Namen auszuzeichnen, wie es durch die Stellung des Vorsängers ausgezeichnet werde. Wann und von wem der Gradualgesang eingeführt worden ist oder seinen dermaligen Zuschnitt erhalten hat, ist nicht bekannt. In Afrika war zur Zeit des hl. Augustin (De verbis apost. sermo 176, n. 1) ein ganzer Psalm üblich; in der Kirche von Antiochia sang man zur Zeit des hl. Chrysostomus (Hom. in Ps. 145) nach jeder Lection, deren mindestens drei waren, einen Psalm; auch in Rom scheint man in der Mitte des 5. Jahrhunderts (Leo M. Serm. 2 in anniv. suae assumpt.) noch einen ganzen Psalm gesungen zu haben. Zwischen dieser Zeit und dem Ende des 6. Jahrhunderts erhielt das Graduale eine der jetzigen ähnliche Gestalt. Wenn das Concil von Toledo vom J. 633 es tadelt, daß in einigen Kirchen Spaniens nach dem Apostel (d. i. nach Lesung der Epistel) die Laudes gesungen würden, und bei Strafe der Excommunication befiehlt, unmittelbar nach dem Apostel das Evangelium zu verkünden, so gilt das lediglich dem mozarabischen Ritus, nach welchem dem Evangelium eine zweifache Lesung vorangeht. Am ersten Sonntag im Advent z. B. wird zuerst die Lection aus Is. 10, 33. 34 und 11, 1—10 gelesen. Dieser folgt mit der Aufschrift Psallendo ein Responsoriengesang in der Form unserer Gradualien. Dann kommt die Epistel Röm. 15, 14—30, an die sich ohne Zwischengesang das Evangelium Luc. 3, 1—19 anschließt. Nach dem Evangelium folgt das Laus oder Lauda, das im Alleluja und einem Psalmenverse besteht und, wie das Concil verordnet, hier, nicht aber nach der Epistel gesungen werden soll. — Die mailändische Liturgie hat meistens zwei Lesungen vor dem Evangelium, eine alttestamentliche und eine apostolische. (Manchmal, z. B. an den Ferialtagen der Fastenzeit, Vigilien 2c., ist nur eine Lesung vorgeschrieben. In der österlichen Zeit

tritt eine Lection aus der Apostelgeschichte an die Stelle der alttestamentlichen u. s. w.) Nun folgt auf die erste Lesung der Psalmellus cum versu, ein Psalmgesang wie unser Graduale; auf die zweite Lesung (die Epistel) der sogen. Versus in Halleluja, ein von zwei Alleluja eingeschlossener Schriftvers, in der Fastenzeit, Vigilien ꝛc. statt dessen der Cantus ohne Alleluja. — Die Bedeutung des Graduale fällt mit der des Allelujagesanges (s. d. Art.), des Tractus und der Sequenz zusammen und liegt in der nothwendigen Wechselwirkung zwischen der Thätigkeit des Clerus und des gläubigen Volkes, nicht aber in der Ausfüllung der zur Vorbereitung auf die Verkündigung des Evangeliums erforderlichen Zeit. [Kössing.]

II. Graduale heißt gegenwärtig auch das **liturgische Buch**, welches die Chorgesänge für die Opferfeier enthält. In der römischen Kirche fanden sich wohl schon lange vor Gregor I. die für das Opfer und das Stundengebet gebräuchlichen Responsorien und Antiphonen in einem einzigen Buche, dem Antiphonarium (s. d. Art.), vereinigt. Zur Zeit aber, als Amalarius schrieb (De ordine antiphonarii, in prolog.), theilte man in Rom dieses eine Antiphonar in drei Theile: in das Graduale oder Cantatorium, in das Responsiale und in das Antiphonarium im engern Sinne. Im fränkischen Reiche aber kannte man zwei Gesangbücher, das Graduale für die gesammte Opferfeier und das Antiphonarium nocturnale et diurnale für das Gebetsofficium. Diese Zweitheilung ist jetzt in allen Kirchen des römischen Ritus üblich geworden. Das Graduale enthält die Gesänge zum Ordinarium missae (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei) und zum Proprium missae de tempore et de sanctis (Introitus, Graduale, Sequentia, Offertorium, Communio), ferner noch das Asperges und den Ordo sepeliendi. (Ueber die Geschichte des musikalischen Theiles des Graduale s. d. Art. Choral.) Authentische Ausgaben des römischen Graduale sind das Graduale de tempore et de sanctis ex typographia Medicaea, 1614, und das Graduale de tempore et de sanctis juxta ritum Rom. Eccl. cum cantu sub auspiciis Pii IX. Rituum Congregatione curante, Ratisb. 1872 in fol., 1877 in oct. [Streber.]

Gradualpsalmen (cantica graduum) heißen nach der Vulgata die Psalmen 119—133, deren jeder im Hebräischen die Ueberschrift שִׁיר הַמַּעֲלוֹת führt, welche von den LXX durch ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν übersetzt wird. Schon bei einzelnen Vätern findet sich die Deutung der erwähnten Ueberschrift im Sinne von „Lieder der Hinaufzüge“ (ἀναβάσεων), nämlich der heimkehrenden Exulanten aus dem babylonischen Niederland in das höher gelegene Palästina. Allein einige der in Rede stehenden 15 Psalmen gehören sicherlich der nachexilischen Zeit an, weßhalb viele der neueren Erklärer die „Lieder der Hinaufzüge“ als Pilger- oder Wallfahrtslieder betrachten, welche in der nachexilischen Zeit von den frommen Israeliten bei dem herkömmlichen Hinaufziehen nach Jerusalem (Matth. 20, 18. Joh. 2, 13; 7, 8) zu den drei Hauptfesten gesungen wurden. Neuestens wollte Delitzsch (nicht ohne Künstelei) in unseren 15 Psalmen „einen stufenweise fortschreitenden (kletternden) Gedankenrhythmus“, einen klimaktischen ascensus nachweisen und hieraus die fragliche Psalmüberschrift erklären. Jüdische Erklärer sagen, die 15 Psalmen seien bei der Festlichkeit des Wasserschöpfens (Joh. 7, 37) am Laubhüttenfeste von den Leviten auf den 15 Stufen vom Frauen- zum Männervorhof gesungen und seien dann hiernach benannt worden, wie wir ja auch die Meßgesänge, welche noch im Mittelalter vom Cantor auf einer der Ambostufen vorgetragen wurden, Gradualien nennen. Schon mehrere Väter haben die 15 Stufenpsalmen mystisch auf 15 Stufen des innern Lebens (ascensiones cordis) gedeutet, auf welchen man aus den Niederungen der Sünde und des mühseligen Erdenlebens durch Erfüllung der Gebote des A. T. (in der Siebenzahl gesinnbildet) und der Vorschriften des N. B. (seine Zahl ist acht; 7 + 8 = 15) zur himmlischen Seligkeit emporsteigt. Nach den bekannten drei Wegen des geistlichen Lebens, der via purgativa (status incipientium), illuminativa (status proficientium) und unionis (status perfectorum) vertheilten dann die Mystiker und Asceten unsere 15 Gradualpsalmen nach ihrer Reihenfolge im Psalterium in drei Gruppen von je fünf Psalmen und deuteten jeden einzelnen Psalm auf eine der 15 Stufen des in den erwähnten drei Grundgestalten sich verlaufenden geistlichen Lebens, wobei es freilich nicht ohne exegetische Künsteleien und Willkürlichkeiten abging. So entsprächen z. B. den 15 Psalmen nach der Reihenfolge im Psalter folgende ascetische Stufen: fuga infidelitatis ac impietatis (Ps. 119), vera magnanimitas (Ps. 120), vera voluptas (Ps. 121), charitas in Deum (Ps. 122), vera confidentia (Ps. 123), vera spes (Ps. 124), amor proximi (Ps. 125), firma fides (Ps. 126), timor offendendi Deum (Ps. 127), zelus divinae legis (Ps. 128), poenitentia (Ps. 129), vera humilitas (Ps. 130), vera mansuetudo (Ps. 131), fraterna unio (Ps. 132), unio cum Deo in coelesti Jerusalem (Ps. 133).

Als eigener liturgischer Gebetscyclus in Verbindung mit dem kirchlichen Stundengebet begegnen uns die Gradualpsalmen nachweislich im 11. und 12. Jahrhundert bei den Cluniacensern (Consuetudin. Clun. 1, 5) und bei den Hirschauer Benedictinern (Consuetudin. Hirsaug. 1, 28). Sie beteten die Gradualpsalmen jede Nacht vor Beginn der Nocturnen und zwar je fünf in einer Abtheilung in Verbindung mit Versikel und Oration; die ersten fünf beteten sie für die verstorbenen Ordensbrüder und für alle Verstorbenen, die nächsten fünf für sich selbst und die letzten fünf pro Regibus et omnibus suis fa-

miliaribus adhuc viventibus. Von den Benedictinern adoptirten (wenigstens für das officium feriale) diese schöne Uebung auch andere Orden und geistliche Genossenschaften (Radulph. Tungrens. prop. 21); der Weltclerus scheint von Anfang an die Gradualpsalmen nur in der Fastenzeit de praecepto gebetet zu haben und zwar an allen Ferien vom Aschermittwoch an. Es sind deßhalb in den älteren Brevieren die Gradualpsalmen mit ihren Versikeln und Orationen beim Aschermittwoch eingereiht und tragen die Rubrik: ab ista feria quarta cinerum usque in coena domini et nullo alio tempore ante inchoationem matutini absolute incipitur canticum graduum in feriali officio. In der ersten von Pius V. (1568) veranstalteten officiellen Ausgabe des römischen Breviers sind die Gradualpsalmen nur noch an den durch kein festum novem lectionum behinderten Mittwochen der Quadragesima und zwar im Chor nach altem Brauch vor der Matutin, privatim zu jeder gelegenen Zeit zu beten; aber selbst an diesen Mittwochen ist man nach der zugehörigen Bulle Quod a nobis des genannten Papstes nicht unter einer Sünde gehalten, die Gradualpsalmen zu recitiren; doch hat der Papst, um zu deren freiwilliger Persolvirung anzueifern, allen, welche sie beten, pro singulis vicibus einen Ablaß von 50 Tagen verliehen. Wo die Gradualpsalmen zwar nicht vi legis ecclesiasticae, aber vi consuetudinis im Chor annoch gebetet werden, darf man gemäß wiederholter Erklärung der Rituscongregation von dieser Gewohnheit nicht abgehen. — Wie schon bei den Cluniacensern im 12. Jahrhundert, so sind noch jetzt im römischen Brevier die Gradualpsalmen in drei Gruppen von je fünf Psalmen vertheilt, auf welche jedesmal liturgische Preces (Kyrie, Pater noster, Versikel, Oration) folgen, aus welchen zu ersehen ist, in welcher speciellen Intention die zugehörigen fünf Psalmen gebetet werden sollen. Die ersten fünf, welche mit Requiem aeternam geschlossen werden, sind für alle armen Seelen im Fegfeuer und sozusagen aus ihrem Innern heraus zu beten, in welchem sie arg gequält (Ps. 119), aber doch voll zuversichtlicher Hoffnung (Ps. 120) auf die heiß ersehnte Erlösung (Ps. 122) sind, im Voraus auf die Wonnen des himmlischen Jerusalem sich freuend (Ps. 121. 123). Die nächsten fünf Psalmen sind vertrauensvolles (Ps. 124) Flehgebet für alle Glieder der Kirche (congregatio) um Verzeihung der Sünden (quos delictorum catena constringit, miseratio tuae pietatis absolvat); in den letzten fünf bitten wir im Gefühle unserer Hilfsbedürftigkeit (Ps. 129) in demuthsvollem (Ps. 130) Hinweis auf den gottmenschlichen Sprößling Davids (Ps. 131) um Gottes Beistand (coeleste auxilium) zur Erreichung unseres natürlichen und übernatürlichen Zieles. (Vgl. Thalhofer, Psalmenerklärung, 4. A., 761—762; Bona, Divina psalmodia c. 15; Gavantus, Comment. in rubr. Brev. IX, 3.) [Thalhofer.]

Graeci, ein Spottname, welchen die Römer den ersten Christen gaben. Da viele Christen, welche sich einem ascetischen Leben weihten, die römische Toga mit dem griechischen Philosophenmantel (pallium) vertauschten, richtete sich der Vorwurf zunächst gegen die Geringschätzung des römischen Nationalkleides, und graecus war soviel als palliatus. Tertullian, welcher in Carthago wegen seines Mantels mancherlei Spott zu ertragen hatte, rächte sich durch die witzige Schrift De pallio. Da aber die griechischen Philosophen in Rom zugleich als Pedanten und noch mehr als betrügliche und verächtliche Leute galten, lag in dem Spottnamen für die Christen auch eine beschimpfende Nebenbedeutung. Noch Hieronymus schreibt im Briefe an Furia (Epist. 54, n. 5, ed. Migne): „Sobald ein Christ sich blicken läßt, ruft man ihm das Straßenwort nach: ὁ γραικὸς, ὁ ἐπιθέτης" (vgl. Ep. 38 ad Marcell. n. 5: impostor et Graecus est). Die Christen dagegen bezeichneten ihrerseits mit Graecus den Heiden (Kraus, Realencyklop. I, 653 ff.). [Streber.]

Grätz, s. Graz.

Graff (Graffius), Jacob, O. S. B., Canonist, wurde 1548 (oder 1550) zu Capua aus adeligem Geschlechte geboren. Er legte 1570 (oder 1572) zu Neapel die Ordensprofeß ab und ergab sich dann den Wissenschaften so gänzlich, daß er, um sich nicht von ihnen trennen zu müssen, sein Leben lang keine Stellung als Amt annahm. Paul V. ertheilte ihm aber den Ehrentitel Abt der cassinensischen Congregation. Irrig ist also die Angabe Jöchers in seinem Allgemeinen Gelehrten-Lexikon, als ob Graff je Mönch oder gar Abt des Klosters Cassino gewesen wäre. Graff war Doctor beider Rechte und hielt Vorlesungen über das kirchliche Recht. Der Erzbischof von Neapel stellte ihn als Großpönitentiar der Stadt auf, eine Ehre, welche vorher keinem Regularen widerfahren war. Man hielt Graffius für den gewandtesten und tüchtigsten Casuisten seiner Zeit, wie denn auch die Mehrzahl seiner literarischen Werke sich auf die Casuistik bezieht. Im Kloster St. Georg zu Venedig wirkte er längere Zeit als Novizenmeister, als welcher er auch mit dem berühmten Minoriten-Schriftsteller Arnold Wion bekannt wurde. Sein ascetisches Leben war überaus strenge und soll ihm sogar die Gabe der Wunder und Weissagungen von Gott verdient haben. Er starb im Rufe der Heiligkeit zu Neapel am 19. October 1620 und fand zwei Biographen in seinem Kloster, Aloysius Caraffa und Jacob Majorica, deren Werke indeß nicht gedruckt wurden; doch hat Armellini Vieles daraus mitgetheilt. Von seinen Werken sind im Drucke erschienen: 1. Decisiones aureae casuum conscientiae, duae partes (vier Ausgaben in Venedig, eine in Turin, eine in Lyon). Dazu ein Appendix zu Bologna und Venedig und zuletzt Additamenta (1610 und 1613), ein fast ganz neues Werk (opus vere aureum). 2. Consilia sive responsa casuum conscientiae

(zwei Ausgaben in Venedig, 1604 und 1612). 3. Practica casuum summo pontifici, episcopis Italiae et praelatis regularibus reservatorum (zwei Ausgaben in Neapel, eine in Mailand, eine in Venedig, 1609—1619). 4. De arbitrariis confessariorum (Ausgaben von Neapel 1613 und Venedig 1619). 5. Conciones pro toto anno, sermones de Sanctis, de B. V. Maria (zwei Ausgaben in Venedig und zwei in Köln). Handschriftlich liegen vor: Summa casuum conscientiae; De potestate papae; Tractatus pro confessionibus audiendis; Sermones spirituales. Als Hauptquelle für sein Leben und die Geschichte seiner Thätigkeit dient die Bibliotheca benedictino-casinensis des Marian Armellini (Assisii 1731), aus welcher später Ziegelbauer (Historia rei literariae O. S. B. IV) einen Auszug machte. Einzelnes erfahren wir auch aus Nic. Toppi (Bibliotheca neapolitana 109), aus Arnold Wion (Lignum vitae 2, 70, 428), aus Bucelin (Benedictus redivivus ad a. 1588) und aus Ghilini (Theatrum vir. litt. ill. II, 108). [Mittermüller, O. S. B.]

Gral oder Graal (san gréal, die heilige Schale) bildet den Mittelpunkt eines Sagenkreises, welcher bezüglich seines Ursprunges in die ältesten Zeiten der Menschheit zurückreicht. Niemals seit Adams Fall hat die Menschheit aufgehört, vom verlorenen Paradies zu träumen und sich dasselbe mit desto glühenderen Farben auszuschmücken, je trauriger die Wirklichkeit sich gestaltete. In der Kirche brachten die Chiliasten die Sage vom Erdenparadies in tiefsinnige Verbindung mit ihrer Religion; das Leiden und Sterben Jesu Christi, die Lehre vom heiligen Abendmahl und himmlischen Jerusalem, die Christenverfolgungen und die Kämpfe des Christenthums mit der Heidenwelt boten ihrer Einbildungskraft Anknüpfungspunkte in Hülle und Fülle. Religionen und Ideen wandern mit der Sonne von Osten nach Westen; die Sagen, mit welchen die Ideen umwoben wurden, gewannen verschiedene Gestalt, entsprechend dem Charakter des Volkes, zu dem sie gedrungen sind. Mag nun die Gralssage mit Juden und Saracenen in Spanien eingewandert oder hier erst entstanden sein, gewiß bleibt, daß orientalische Einbildungskraft, jüdische und arabische Anschauungen in ihr spielen. In Spanien soll der um das Jahr 1124 lebende Christ Flegetanis, ein weiser und sternkundiger Mann, dessen Vater ein Heide war, und dessen Mutter aus dem salomonischen Geschlechte stammte, der Sage ihre christliche Unterlage gegeben haben. Seine in arabischer Sprache abgefaßte Schrift ward auf dem Markte zu Toledo von Kyot (Guiot von Provins), einem freisinnigen und muthwilligen Mönch aus Clugny, gefunden. Dieser Guiot, dessen Blütezeit als Dichter in die Jahre 1170—1190 fällt, brachte die Gralssage in Verbindung mit dem reichen Sagenkreise vom König Artus und der Tafelrunde, dem Repräsentanten abendländischer Thatkraft und des Ritterthums mit all seinen Tugenden wie mit all seinen Mängeln. Aus Guiot schöpfte dann Wolfram von Eschenbach und aus ihm wieder zahlreiche Dichter und Reimer den Inhalt der Gralsage. Der Kern derselben ist folgender. Im Kampfe Michaels mit Lucifer wurde letzterem ein Stein aus der Krone geschlagen. Der Stein fiel herab auf die Erde, und ein Heide machte aus ihm eine Schüssel. Diese Schüssel wurde von der Königin von Saba dem König Salomon geschenkt und kam durch Erbschaft an Nicodemus. Aus ihr genoß Christus der Herr das Osterlamm und tauchte in sie den Bissen, welchen er Judas reichte. Nach einer andern Version war es der Kelch, in welchem er den Wein in sein Blut verwandelte. Bei der Kreuzigung sammelte Joseph von Arimathäa das Blut, welches aus den Wunden des Heilandes floß. Viele Gedichte erzählen, daß Joseph weit herumgewandert sei und daß er der eigentliche Stifter der Tafelrunde, sowie eines eigenen Geschlechtes von Gralkönigen geworden sei, in deren Besitz das Kleinod bis zum Erlöschen des Geschlechtes blieb. Kein Mensch war nun weiter würdig, das wunderthätige Gefäß zu besitzen. Unsichtbar wurde dasselbe von Engeln in den Lüften gehalten, bis der tugendhafte Titurel, der Sohn eines der frühesten christlichen Könige von Frankreich, durch Engel zum Hüter des Gral, zum König aller Wächter und Diener desselben berufen und in das „Land des Heiles", nach Salvaterre, geführt wurde. Hier erbaute auf Gottes Geheiß Titurel in einem dichten Walde zu Ehren des heiligen Gral einen Tempel nebst einer Burg und gründete eine Ritterschaft zum Schutze des Heiligthums. Dieses ist ausgestattet mit der reichsten Fülle irdischer und überirdischer Güter und gewährt dieselben da, wo es bewahrt und gepflegt wird. Die Gegend wird zum Paradies, der Mensch, welcher den Gral anschaut, bleibt jung und sollte er ihn auch Jahrhunderte ansehen. Jeden Charfreitag fliegt eine schneeweiße Taube vom Himmel herab und legt eine Hostie auf den Gral, wodurch alle Kräfte desselben erneuert werden. Den Gral zu hüten und zu pflegen, ist die höchste Ehre und Seligkeit, welche ein Mensch auf Erden zu erringen vermag; doch nur den Auserwählten aus allen Landen, die durch Demuth und Reinheit, Tapferkeit und Treue über alle Mitmenschen hervorragen, den Tempelrittern, wird sie zu Theil. Der Graltempel ist im Jüngern Titurel farbenprächtig und ausführlich genug beschrieben. Eine Nachbildung desselben ist die Heiligkreuzkapelle, welche auf der Burg Karlstein bei Prag zur Aufbewahrung der Reichsinsignien Böhmens von Kaiser Karl IV. erbaut wurde. Viele Romane erzählen von den Thaten der Gralkönige Titurel, Frindel und Anfortas. Allmälig aber wurde das Christenvolk des Abendlandes gottlos und immer gottloser, deßhalb wanderte der Gral mit den Seinigen fort in das ferne Indien, in das Reich des Priesterkönigs Johannes; auch Tempel und Burg wanderten dahin, und keine Spur des Heiligthumes blieb

im Abendland. Viele Ritter aus der Tafelrunde brachen auf, um den heiligen Gral wiederum zu finden, kehrten jedoch alle unverrichteter Dinge zurück.

Der Troubadour Chrestien de Troyes (gest. 1191) hinterließ Contes del Gral, welche unter Nr. 7523 in der Nationalbibliothek zu Paris sich befinden. Man wirft ihm vor, daß er eine wahre Wildniß von Abenteuern ausgesäet, einen ganzen Irrgarten sinnloser Episoden aufeinander gehäuft und die Gralssage selbst gänzlich verwelscht habe. Wolfram von Eschenbach (s. d. Art.) war der erste, welcher die Sage auf deutschen Boden verpflanzte und sie dabei mit neuem, ächt christlichem Geiste erfüllte. Von gnostischen Irrthümern oder von einer Geheimlehre der Tempelritter ist bei ihm keine Rede, ebenso wenig von einem Reiche des Gral als einem Reiche der Seligen oder gar der Todten. Dem Dichter des Parcival schwebte sicher nur das Ideal eines geistlichen Ritterordens vor Augen, welches im Orden der Tempelherren am Ende des 12. Jahrhunderts nahezu verwirklicht schien. Der Gral ist das Symbol der Eucharistie, der Gralkönig in seiner Weise Nachfolger des Oberhauptes der Apostel, Parcival aber seinem ganzen Wesen und Streben nach der Repräsentant der abendländischen Menschheit. Man kann ihn den Faust des christlichen Mittelalters nennen, der aber keineswegs kläglich zu Grunde geht, sondern nach der tumpheit (Einfalt, Jugendträumerei) dem Zweifel und dem Unglauben verfällt und nach und nach zur saelde (Seligkeit) sich emporringt. Hiervon überzeugt die knappste Zusammenfassung der Grundgedanken. Diese ist allerdings keine leichte Arbeit, weil die mystische Gralssage und die an Abenteuern wie an mitunter recht schlimmen Ritterstückchen so überreiche Artussage im Parcival in mehr oder minder lockerer Verbindung neben einander herlaufen, und weil der Dichter selbst in seiner tiefsinnigen Art mehr andeutet als ausspricht. Der Königssohn Parcival wächst in der Waldeinsamkeit auf, denn die Mutter will nicht, daß er gleich seinem Vater Gahmuret sich in Kämpfe stürze und darin umkomme. Doch ein gewaltiger Thatendrang treibt den heranwachsenden Jüngling in die Welt hinaus; der Mutter bricht darob das Herz. Er kommt an König Artus' Hof, wo seine Schönheit und sein Muth Anerkennung finden. Er befreit eine Königin Condwiramur von ihren Feinden und vermählt sich mit derselben; doch auch häusliches Glück vermag ihn nicht dauernd zu fesseln, da er sich zu Höherem bestimmt fühlt. Von Neuem zieht er aus, zunächst um seine Mutter zu suchen, deren Tod ihm unbekannt geblieben ist. Ohne es zu wissen, gelangt er nach dem Schlosse Montsalvaz, der Gralburg. Hier liegt König Anfortas, sein ihm unbekannter Oheim, krank danieder. Nur dann kann er gesunden, wenn ein Fremdling ohne Anlaß ihn fragt, was ihm fehle, Parcival aber stellt diese Frage nicht. Zu spät erfährt er, er sei auf der Gralburg gewesen und habe durch Achtlosigkeit die Berufung zum Gralkönig verscherzt. Weil er darob auch noch von Artus und der Tafelrunde mit Vorwürfen überhäuft wird, hält Groll gegen Gott und Welt Einzug in seinem Herzen. Fünf Jahre irrt er in der Welt umher, manches Abenteuer bestehend, unablässig nach dem Gral forschend, aber dabei keine Kirche betretend. Endlich verweist ihn ein Ritter an einen Einsiedler. Parcivals Ankunft bei diesem Einsiedler Trewricent, seinem leiblichen Onkel, bezeichnet zugleich die Hauptwendung seines Innern. Der Einsiedler versteht es nämlich, den Verzweifelnden mit Gott zu versöhnen und demselben völlige Ergebung in Gottes Willen einzuflößen. Zur Tafelrunde zurückgekehrt, wird Parcival mit Ehren überhäuft und erhält zugleich aus der Gralburg die Kunde, Gott habe ihn zum Gralkönige bestimmt. Sofort bricht er nach Montsalvaz auf und stellt an Anfortas die Schicksalsfrage. Anfortas wird gesund, Parcival aber Gralkönig. Am Schlusse des 24 810 Verse langen Heldengedichtes ist noch mitgetheilt, wie Lohengrin, Parcivals Sohn, in der Gralburg aufwächst und durch das Gralorakel Gemahl der Herzogin von Brabant wird unter der Bedingung, daß sie niemals frage, wer ihr Gemahl sei. Nachdem sie diese Frage dennoch gestellt, wird sie von Lohengrin verlassen. Ob aber dieser Schluß von Wolfram herrührt, ist zweifelhaft. Der Parcival ist sehr verschiedenartig beurtheilt worden. Der berühmte Geschichtschreiber der provençalischen Dichtkunst, Fauriel, konnte dem Gedichte keinen Geschmack abgewinnen, Gervinus verstieg sich mit protestantischer Befangenheit zu der Meinung, die ganze Gralssage laufe überhaupt auf die Fiction eines phantasievollen Kopfes hinaus. Dagegen haben die Romantiker, von Fr. Schlegel angefangen, Parcival und dessen Dichter gar zu enthusiastisch gelobt; manche nahmen keinen Anstand, denselben sogar neben Dante zu stellen. (Vgl. die verdienstliche Schrift von L. Lang, Die Sage vom heiligen Gral, München 1862, woselbst eine vollständige Darstellung der Gralssage, der Artus- und Parcivalsage und ihrer Literatur gegeben ist; ferner G. Gietman, S. J., Parcival, Faust, Job und einige verwandte Dichtungen, Freiburg 1887.) [Hägele.]

Grammont (Grandmont), ein jetzt erloschener Einsiedlerorden (Ordo Grandimontensis), verehrte als seinen Stifter den im 11. Jahrhundert lebenden hl. Stephan von Thiers (Tiernum), den Sohn vornehmer Eltern aus der Auvergne. In seinem zwölften Jahre begleitete Stephan seinen Vater auf einer Wallfahrt zum Grabe des hl. Nicolaus in Bari; als er in Benevent erkrankte, fand er Aufnahme und Pflege beim Erzbischof Milo. Der Umgang mit diesem durch Frömmigkeit und Wissenschaft ausgezeichneten Manne entzündete in dem Jünglinge das Streben nach höherer Vollkommenheit; in den Gebirgen Calabriens lernte er eine Congregation von Einsiedlern kennen und faßte den Entschluß, in seiner Heimat eine ähnliche Lebensweise zu

führen. Papst Gregor VII. gewährte ihm 1073 (Bulle bei Holstenius, Codex regul. II, 303) die Erlaubniß, auf Grundlage der Benedictinerregel eine religiöse Genossenschaft zu gründen. Stephan fand nahe bei Limoges in den Schluchten des Auvergnerlandes eine Einöde Muret, wo er aus Zweigen eine Hütte errichtete und nach dem Vorbilde der Einsiedler Calabriens lebte. Es schlossen sich Jünger an, welche er zur strengsten Beobachtung der Armut und zu großer Abtödtung und fortdauerndem Gebete anhielt. Er starb, 80 Jahre alt, am 8. Februar 1124 und wurde durch Clemens III. am 21. April 1188 in das Verzeichniß der Heiligen gesetzt. Gleich nach seinem Tode machten die Benedictiner von Ambazac Ansprüche auf die Gegend von Muret; die Einsiedler zogen sich nun in die Wüste von Grammont, eine Stunde von Muret entfernt, zurück und erbauten dort eine Kapelle, in welcher sie die Reliquien ihres Stifters beisetzten. Nach dieser zweiten Niederlassung erhielt die Einsiedlervereinigung den Namen Orden von Grammont. Der vierte Vorsteher der Gemeinde, Stephan von Lisiac, zeichnete 1143 die bisher nur mündlich fortgepflanzte Ordensregel schriftlich auf. Wenngleich die Benedictinerregel die Grundlage bildete, so wurde doch der Orden nach der kirchlichen Rechtssprache nie den Benedictinern beigezählt, sondern als selbständige Stiftung betrachtet. Nun breitete sich der Orden weiter aus und zählte 1170 in Frankreich schon 60 Niederlassungen. Ludwig VII. gewährte „den guten Leuten von Grammont" (s. d. Art. Boni homines) 1164 eine Stätte zu Vincennes bei Paris. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts gab der achte Prior, Ademar von Friac, neue, äußerst strenge Ordenssatzungen, welche von Innocenz III. bestätigt wurden (s. Hurter, Innocenz III., Bd. IV, 140 ff.). Die Klöster selbst hießen Zellen, und die Aufnahme erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das seinen Sitz zu Grammont hatte. Lange Zeit hatte der Verein bei Volk und Fürsten in hoher Achtung gestanden, als er sich durch innere Zwistigkeiten um alles Ansehen brachte. Der Grund hierzu lag in dem Umstande, daß die Zahl der Laienbrüder größer war als die der Priester, und erstere ausschließlich die Verwaltungsgeschäfte besorgten. Allmälig nun maßten sich die Brüder alle Gewalt an und verjagten nicht selten die Priester aus den Zellen, so daß die Päpste Lucius III., Urban III., Gregor VIII., Clemens III. und Innocenz III. mit Ernst einschreiten mußten. Aber gänzlich konnte die Ordnung nie mehr hergestellt werden, und so mußte der Orden nothwendig an Bedeutung verlieren. Die weitere Geschichte des Ordens bietet daher nichts Merkwürdiges dar. Die Kleidung wurde in die der Chorherren verändert, die Klosterzucht immer milder; Karl Fremont versuchte 1643 eine Reform, allein der Orden konnte sich von seinem Verfalle nie mehr erheben und erlag endlich den Stürmen der ersten französischen Revolution. (Vgl. über das Leben des Stifters Geraldus Itherii, Vita S. Stephani bei Martène, Coll. monum. VI, 1045 und Boll. Febr. II, 205; H. de la Marche de Parnac, La vie de St. Etienne, Paris 1704; über den Orden Joan. Levêque, Annales Ord. Grandimontensis, Trecis 1662; Helyot VII, 406 ss.; Henrion-Fehr I, 76.) [Fehr.]

Gran, Kirchenprovinz in Ungarn. Dieselbe umfaßte im 11. Jahrhundert die ganze ungarische Kirche, wurde aber schon im 12. Jahrhundert durch die Erhebung des Bisthums Kalocza (s. d. Art.) zur Metropole bedeutend geschmälert, dann seit dem Jahre 1776 auch auf alle griechisch-katholischen Diöcesen ausgedehnt und seit dem Jahre 1804 durch die Errichtung der Erlauer Kirchenprovinz (s. d. Art.) auf ihre gegenwärtigen Grenzen beschränkt. Zwar wurden ihr im J. 1853 durch Errichtung der griechisch-katholischen Kirchenprovinz Fogaras (s. d. Art.) zwei Bisthümer des griechischen Ritus, Fogaras und Großwardein, entzogen. Dafür erhielt sie aber als neues Suffraganat das für kurze Zeit unter Agram gestellte griechisch-unirte Bisthum Kreuz. So begreift die Kirchenprovinz Gran heute in sich: einerseits die nordwestlichen Diöcesen Ungarns ritus latini, nämlich außer dem Erzbisthum Gran die acht Suffraganstühle Neutra, Veszprim, Fünfkirchen, Raab, Waitzen, Neusohl, Steinamanger und Stuhlweißenburg; andererseits die drei Diöcesen des griechisch-ruthenischen Ritus Munkacs, Eperjes und Kreuz.

1. Das Erzbisthum Gran (Strigoniensis) wurde vom hl. Stephan, dem ersten König von Ungarn, gestiftet, der, wie sein Biograph Hartwic sagt, „die ungarischen Lande in zehn Bisthümer theilte und zur Metropole und Lehrerin (Magistra) der übrigen die Graner Kirche bestimmte". Astericus, der erste Benedictinerabt vom Martinsberge (s. d. Art.), brachte nebst der Krone für den heiligen Stifter auch die Bestätigung des Papstes Sylvester II. für die Metropole Gran mit (1000). Zum Sitz des Erzbischofs hatte der heilige König diese Stadt als eine der reichsten und schönsten in Pannonien, am rechten Donauufer, gegenüber dem Einflusse des Granflusses in die Donau (Ister, daher Istrogranum, Strigonium, ungar. Esztergom) gelegen, bestimmt. In dieser Stadt, heute kaiserlicher Freistadt mit 14 000 Einwohnern, hatte Herzog Geiza, sein Vater, gewohnt, war er selbst geboren (979), war er vom hl. Adalbert, Erzbischof von Prag, getauft (994), war er im J. 1000 gekrönt worden und hatte er seinen königlichen Sitz zuerst aufgeschlagen. Hier erbaute er zu Ehren des hl. Adalbert die Metropolitankirche auf einem schon von den Römern befestigten, schroff emporsteigenden Felsenhügel. Wie der heilige Stifter und nach seinem Beispiele seine königlichen Nachfolger den Graner erzbischöflichen Stuhl mit Gütern, Zehnten, einem Theil des Gold- und Silberertrags der Bergwerke (Pisetum, wofür der Erzbischof über die gehörige Ausprägung der Münze zu wachen hat) und

vielen Vorrechten reichlich ausgestattet haben, so gewährte auch Rom demselben große Auszeichnungen. Außer den Metropolitanrechten erhielt der Erzbischof von Gran die Würde eines Primas von Ungarn (zuerst ist als solcher Johann III. 1387—1418 erwähnt) und eines Legatus natus Sedis Apostolicae (Cardinal-Erzbischof Demetrius 1379—1386 erscheint als Apostolicae Sedis per Hungariam et Poloniam Legatus). Vor Mitte des 15. Jahrhunderts waren diese Würden persönlich; erblich wurden sie durch die Verleihung des Papstes Nicolaus V. an den Cardinal-Erzbischof Dionysius Széchy (1440 bis 1464) und seine Nachfolger. — Unter den weltlichen Würden und Titeln der Graner Erzbischöfe erscheint schon früh das von ihnen viele Jahrhunderte hindurch bekleidete, mit der Zeit erblich, aber auch mehr zu einem Ehrentitel gewordene Oberste geheime Kanzleramt (Summi et Secretarii Cancellarii). Dominik I. erscheint schon als Vice-Cancellarius des Königs Stephan; Dominik II. (1037—1047) führt den Titel eines Cancellarius. Den Fürstentitel hatte schon Gregor II. von Pálócz (1423—1439) und seine Nachfolger. Kaiser Karl VI. ertheilte dem Cardinal-Erzbischof Christian August Herzog von Sachsen den erblichen Titel eines Fürsten des heiligen römischen Reiches. Als Obergespan des Graner Comitats (Supremus Comes Comitatus Strigoniensis) erscheint schon Johann I. (1206—1223). Auch diese Würde ist mit der Zeit erblich geworden. — So wie ferner die Graner Erzbischöfe in früheren Zeiten als Landesgouverneure (Johann I., Johann III.), als königliche Statthalter, Locumtenentes Regii (Georg II., Paul von Várda, Nicolaus IV. Oláh, Anton Verantius, Stephan Fejérkövy, Johann VII. Franz Graf Forgách, s. unten) eine lange Reihe von Jahren hindurch die Landesverwaltung mit vieler Umsicht besorgt, oder in der Eigenschaft der ersten Räthe des Königs, eines königlichen Vormundes (Thomas IV. Bakács beim minderjährigen König Ludwig II.), bei Gerichten als Stellvertreter der königlichen Gegenwart (Personalis Praesentia Regiae Majestatis) den größten und wohlthätigsten Einfluß auf die Landesregierung und Rechtspflege ausgeübt haben, so bewahrten sie einen großen Theil dieses Einflusses auch in neueren Zeiten als erste Würdenträger des Reichs, als Mitrichter bei dem höchsten Landestribunal (ad Tabulam Septemviralem Co-judex), als Räthe bei der königlichen Statthalterei u. s. w. — Zu den übrigen vorzüglichsten Rechten des Erzbischofs gehört das Recht, die ungarischen Könige zu krönen, sowie durch Schenkung erzbischöflicher Lehensgüter den (Prädial-) Adel zu verleihen.

Der erste Erzbischof von Gran war Dominik I. (1000—1002), unter dem das Graner Metropolitancapitel ad S. Adalbertum errichtet wurde. Nach seinem und seines Nachfolgers, des seligen Sebastian (1003—1036), frommen Rath richtete sich der heilige König in seinen apostolischen Bestrebungen. Lorenz (1103—1118) hat die, soviel bekannt ist, ersten förmlichen Nationalsynoden 1111 und 1114 abgehalten; König Colomanns rasches Gemüth stets mildernd und überwachend, rügte er mit edler Freimüthigkeit die von diesem an seinem Bruder Herzog Almus und dessen Sohn Bela II. verübte Grausamkeit (Blendung). — Lucas Bánfy (1158—1174) versammelte zu Gran gegen König Stephan III., der durch Simonie die geistlichen Pfründen vergab und der Güter des vacanten Großwardeiner Bisthums sich bemächtigt hatte, eine Synode 1169 und bewirkte durch Papst Alexander III. die Zurückgabe der Güter und die Sinnesänderung des Königs. — Job (1175—1203) stiftete die Propstei und das Collegiatcapitel de viridi campo Strigoniensi, vergrößerte und verschönerte die Basilica des hl. Stephan, erhielt von König Emmerich, dem er gegen seinen Bruder Andreas beigestanden, mit vielen Gütern die königliche Wohnung in Gran und das Pisetum und ließ den Glauben in Bosnien mit Erfolg predigen. — Johann I. (1206—1223) verwaltete, während König Andreas II. sich in Palästina aufhielt, mit anderen Großen das Land und wurde dafür bei der Rückkehr des Königs mit Gütern belohnt. — Robert (1226 bis 1238) war der Bekehrer der Cumanier. — Stephan I. von Vancsa, der erste zum Cardinal und Bischof von Präneste ernannte Erzbischof von Gran (1243—1252), drang bei Kaiser Friedrich auf Hilfe gegen die Tataren. — Lodomerius (1279—1298) wirkte unter dem ausschweifenden König Ladislaus dem Cumaner wohlthätig für Kirche und Staat, krönte den König Andreas III. und hing ihm trotz der entgegengesetzten Zumuthung des Papstes Nicolaus IV., der Karl Martells Ansprüche auf den Thron unterstützte, treu an, hielt eine Nationalsynode zu Ofen 1279 und drei Provinzialsynoden zu Gran. — Sein Nachfolger, der von Karl Martells Sohn Karl Robert ernannte Gregor (1298 bis 1303), krönte diesen zum König von Ungarn und wurde eben darum von den Anhängern König Wenzels des Böhmen ermordet. — Thomas II. (1305—1321) trug zur Wahl und Anerkennung König Karl Roberts viel bei und wurde dafür von ihm mit der Festung Komorn beschenkt; er hielt eine Provinzialsynode zu Udvard im Jahre 1306, auf welcher das Ave-Maria-Läuten Mittags oder Abends (s. d. Art. Angelus Domini) verordnet wurde. — Chanadinus von Telegd (1331—1349) trug zur Verschönerung und Bereicherung der Metropolitankirche und zur Befestigung Grans bei. — Johann III. von Kanizsa (1387—1419) wurde der Stifter der Propstei und des Collegiatcapitels S. Stephani Protomartyris de Castro Strigoniensi. Zu seiner Zeit blühte die Capitelschule und das mit ihr verbundene Christcollegium, auf dessen Unkosten arme Studirende unterrichtet und an auswärtige Schulen gesandt wurden. In der Treue gegen König Sigmund, den er zur unglücklichen

Schlacht von Nicopolis begleitete, war er während dessen Einkerkerung zu Siklos schwankend geworden und büßte dieß nach der Freilassung des Königs mit dem Verluste der Graner Festung; aber bald wieder ausgesöhnt, übertrug König Sigmund ihm und dem Palatin Gara die Landesverwaltung während seiner Abwesenheit 1414. Der Verbreitung der hussitischen Irrthümer steuerte er mit Eifer und Erfolg und hielt zwei Synoden zu Gran. — Gregor II. von Pálócz (1423—1439) erhielt vom König Albrecht, dem er zum Throne verhalf, die Festung Dregely; gegen den Propst von Stuhlweißenburg, der sich seiner Primatialjurisdiction entziehen wollte, wahrte er seine Rechte. — Dionysius de Zeech oder Széchy (1440—1464), Cardinal, wurde von Elisabeth, der Wittwe des Königs Albrecht, zum Erzbischof ernannt und krönte deren drei Monate alten Sohn Ladislaus zum König von Ungarn; von den Anhängern Ladislaus' von Polen darum verfolgt, erhielt er vom Papst Nicolaus V. die von nun an erbliche Würde des Primas von Ungarn und Sedis Apostolicae Legatus Natus. In zwei Synoden 1449 und 1450 sorgte er für die Renovirung der Metropolitankirche und für Sittenverbesserung. — Johann IV. Vitéz von Zredna (1465—1472), der Freund Johanns von Hunyad und Erzieher seines Sohnes Matthias Corvinus, trug zur Erhebung des letztern auf den Thron noch als Bischof von Großwardein viel bei. Später aber ward er durch die Willkürherrschaft des Königs diesem abwendig gemacht und berief mit mehreren Großen Casimir von Polen auf den Thron, wofür ihn Matthias als Sieger in die Visegradner Feste einsperren ließ. Nach seiner Freilassung starb er bald aus Gram. Ein Freund der Wissenschaften und der Gelehrten, verpflanzte er italienische Kunst auf ungarischen Boden. — Thomas IV. Bakács von Erdöd (1497—1521), Cardinal und Patriarch von Constantinopel, übte als Vormund König Ludwigs II. wohlthätigen Einfluß auf die Landesangelegenheiten; zum Krieg gegen die Türken schenkte er 20 000 Ducaten, predigte 1514 gegen sie den Kreuzzug, welcher in den fürchterlichsten Bauernkrieg ausartete, zeigte sich als gelehrten Beschützer der Wissenschaften und eifrigen Sittenverbesserer und war auf dem fünften Concil im Lateran gegenwärtig. — Gegen die auch nach Ungarn dringenden Irrthümer der sogen. Reformatoren kämpften mit heiligem Eifer Erzbischof Georg III. Szakmáry (1521—1524) und der hochgelehrte Erzbischof Ladislaus Szálkán (1524—1526); letzterer fiel in der unseligen Mohacser Schlacht, welche die türkische Herrschaft auf Ungarns Gefilden begründete, nebst dem Heerführer Paul Tomory, Erzbischof von Kalocza, und fünf anderen Bischöfen. Paul von Várda (1527—1549), durch Johann von Zápolya, den Gegenkönig Ferdinands I. von Habsburg, zum Erzbischof ernannt, mußte Soliman, von dem er ehrenvoll behandelt wurde, bis unter die Mauern Wiens folgen, entschied sich aber im richtigen Gefühl für Recht und Kirchenwohl für Ferdinand, verließ Gran und begab sich mit seinem Capitel nach Preßburg. Soliman nahm Gran als Zápolya's Verbündeter, und nun seufzte 130 Jahre, von 1543 mit einer kurzen Unterbrechung (1595—1605) bis 1683, die Hauptstadt der ungarischen Kirche unter dem drückenden Joche des Halbmonds. Der Sitz des Erzbischofs und des Capitels, das nach Tyrnau transferirt worden war, wurde erst 1820 dahin zurückverlegt. Am Hofe Várda's, der selbst in geistlichen und weltlichen Wissenschaften höchst bewandert war, erhielten Hunderte adeliger Jünglinge eine feine Erziehung. Der berühmte Parteigänger Zápolya's, Cardinal-Erzbischof Martinusius, wurde 1551 erdolcht, bevor er den erzbischöflichen Stuhl eingenommen hatte. Es folgte Nicolaus IV. Oláh (1553—1568), einer der seltenen Männer, welche die Mahnung der Zeit und die Bedürfnisse des Landes verstanden und ihr ganzes Leben zur Heilung der dem Lande von der Reformation und der Türkenherrschaft geschlagenen Wunden einsetzten. Er war als Redner, Geschichtschreiber und Theolog gleich berühmt, acht Jahre Secretär und Rath der Königin Maria, Statthalterin von Belgien, vom Jahre 1562 an königlicher Statthalter in Ungarn; durch Erhaltung der Schulen, Klöster und Kirchen verdient, stellte er in fünf Synoden die Kirchendisciplin her, verkündete die tridentinischen Satzungen, erklärte und schärfte die reine katholische Lehre ein, berief die Jesuiten nach Tyrnau und errichtete ein geistliches Seminar. — Der sprachkundige und gelehrte Anton Verantius (1569—1573) und Johann VII. Kutassy (1597—1601) machten sich durch Friedensbotschaften an die Türken, Franz I. Graf von Forgách (1607—1615), Cardinal-Erzbischof und Schüler Bellarmins, durch Einschärfung der Kirchendisciplin auf der Tyrnauer Synode 1611 besonders verdient. Gegen die dem Protestantismus günstigen Gesetze des Jahres 1608 protestirte er. — Auf diese folgte, als der größte unter den großen Bischöfen der ungarischen Kirche, Peter von Pázmány, seit 1616 Erzbischof von Gran, seit 1629 aber Cardinalpriester titulo S. Hieronymi Illyricorum. Er war von reformirten Eltern geboren, aber mit 13 Jahren in den Schooß der heiligen Kirche zurückgekehrt, später in den Jesuitenorden getreten und endlich zum Propst von Thurócz ernannt worden. Als einer der glücklichsten Vorkämpfer des Katholicismus bewirkte er durch seinen Feuereifer, seine glänzende Kanzelberedsamkeit und seine schneidende Polemik zahlreiche Bekehrungen, hinderte die weitere Verbreitung der Irrlehren und hob das katholische Bewußtsein durch Errichtung von Schulen, Collegien (Pazmanianum in Wien), Convicte, durch die Stiftung (mit 100 000 fl.) der ungarischen Universität zu Tyrnau, welche er den Jesuiten anvertraute, und durch die an letzterem Orte ab-

gehaltenen Synoden in den Jahren 1629 (Diöcesan-), 1630 und 1633 (Nationalsynoden). Im J. 1632 holte er sich als kaiserlicher Gesandter von Rom den Purpur und starb 1637. — Emmerich von Lósy (1637—1642) errichtete das Preßburger Seminar und stiftete mit Georg V. von Lippay (1642—1666) die juridische Facultät an der Tyrnauer Universität; letzterer befestigte Neuhäusel mit einem Aufwand von 200 000 fl. und errichtete in Tyrnau das Seminarium rubrorum, hielt wie sein Vorgänger eine Nationalsynode und protestirte 1646 gegen die Linzer Pacification. — Georg VI. von Szelepchényi (1666—1685), Gesandter fünfmal bei den Türken, zweimal in Siebenbürgen und Polen, machte sich durch Verwendung der zum Graner Kirchenbau bestimmten 500 000 fl. zur Entsetzung Wiens, durch die Stiftung des Tyrnauer Marianischen Seminars und durch die Verbreitung der Jesuiten um Kirche und Staat verdient. Im Tyrnauer Convente 1682 verwarf er die Declaratio Cleri Gallicani. — Georg VII. von Szécsényi (1685 bis 1695) war ein beispiellos freigebiger Errichter, Erhalter und Mäcen vieler Lehr- und Erziehungsanstalten, Kirchen, Klöster und Krankenhäuser. — Leopold Graf von Kollonich (1697 bis 1707), einst Malteserritter, Cardinal-Erzbischof, führte die Schismatiker Siebenbürgens zur Union zurück, sammelte die von den Türken unter Wien, Szigeth, Peterwardein und Essek zurückgelassenen beiläufig 1000 Waisenknaben, erzog sie und bevölkerte mit ihnen die Kaloczaer Gegend. — Christian August, Herzog von Sachsen (1707—1725), früher Soldat, verschaffte seinen Nachfolgern den Reichsfürstentitel und bekehrte den Herzog Moritz Adolf von Sachsen; zum Cardinal ernannt, starb er als kaiserlicher Gesandter beim deutschen Reichstag. — Emmerich Graf von Eszterházy (1725—1745), früher Paulinermönch, zeigte sich als großen Wohlthäter von Kirchen und Klöstern und gleich seinem Nachfolger Nicolaus V. Grafen von Csáky (1751—1757) als wahren Vater der Armen. — Franz II. Graf von Barkóczy (1761 bis 1765) erhielt von der Kaiserin Maria Teresia die Graner Festung zum Geschenke; bevor er jedoch seinen Plan, daselbst eine großartige Metropolitankirche zu bauen und den erzbischöflichen Sitz dorthin zu verlegen, ausführen konnte, starb der gelehrte, eifrige Oberhirt. — Joseph I. Graf von Batthyányi (1776—1799), Cardinal-Erzbischof, trachtete in den schwierigsten (josephinischen) Zeiten die Rechte der Kirche zu wahren, machte gegen die im J. 1781 erlassenen Decrete Vorstellungen und protestirte vergebens gegen den dem Protestantismus günstigen Artikel 26 des 1790—1791er Landtags. — Karl Ambros von Este (1808—1809), königlicher Prinz von Ungarn und Böhmen, Erzherzog von Oesterreich, früher Administrator der Waitzener Diöcese, starb inmitten seiner Bestrebungen, Truppen für den französischen Krieg zu werben, im 24. Lebensjahre an einer im Militärspital geholten Krankheit. — Alexander von Rudnay (1819—1831), früher siebenbürgischer Bischof, dann Erzbischof von Gran und Cardinalpriester, führte den erzbischöflichen Stuhl und das Metropolitancapitel nach 277jähriger Verbannung nach Gran zurück und begann den Bau einer großartigen Metropolitankirche auf dem Graner Festungsberge. Im J. 1822 hielt er in Preßburg eine Nationalsynode. Nach einer siebenjährigen Sedisvacanz ward Joseph II. von Kopácsy (1838—1847), früher Stuhlweißenburger, dann Veszprimer Bischof, zum Erzbischof von Gran ernannt; dieser durch ausgebreitete Kenntnisse, vielseitige Thätigkeit und Gesinnungstüchtigkeit allgemein bekannte Oberhirt wahrte das katholische Interesse in dem heißen Kampfe wegen der Mischehen kräftig und erfolgreich, installirte 1844 das neu errichtete Tyrnauer Capitel und brachte die Kuppel der Metropolitankirche unter Dach, mußte aber ihre Vollendung dem wegen seiner hohen oberpriesterlichen Tugenden allgemein verehrten Nachfolger Johann von Scitovszky de Nagy-Ker überlassen. Letzterer war 1785 geboren, wurde 1828 Bischof von Rosenau, 1839 Bischof von Fünfkirchen, ward 1849 auf den Primatialstuhl erhoben, 1853 zum Cardinal creirt und starb 19. October 1866. Er war rastlos thätig und unermüdlich freigebig. In seiner langen bischöflichen Laufbahn spendete er für Cultzwecke, für geistliche und Erziehungsanstalten u. s. w. nahezu dritthalb Millionen Gulden. Im J. 1858 hielt er ein Provinzialconcil und zwei Jahre später eine Diöcesansynode; die Decreta et Acta des erstern kamen 1859, die Statuta der letztern 1860 zu Pesth im Druck heraus. Auch ließ er auf seine Kosten die neue, von J. Dankó besorgte Ausgabe der Constitutiones synodales vom Jahre 1450 zu Gran 1865 drucken. Der gegenwärtige 75. Erzbischof ist Dr. Johann Simor, geb. 1813, Bischof von Raab 1857, promovirt 22. Februar und installirt 16. Mai 1867, Cardinal seit 22. December 1873. Die Mensa beträgt über 300 000 Gulden, worauf aber viele Lasten ruhen; trotzdem hat Simor in den letzten 15 Jahren (bis 1882) drei Millionen Gulden für wohlthätige und culturelle Zwecke gespendet.

Der Bisthumssprengel dehnte sich ursprünglich über die Comitate Gran, Preßburg, Komorn, Bars, Turócz, Arva, Liptau, Hont, Sohl, Zips, Torna und über den größern Theil von Neutra und Neograd aus. Mit der Zeit wurden demselben mehrere Propsteien, Abteien und mehr denn 100 Pfarreien in den verschiedenen Diöcesen Ungarns und Siebenbürgens (dessen bis zum Jahre 1771 zu Gran gehörende Kirchen im 15. Jahrhundert der Milkowaer moldauisch-walachische Bischof, später die Hermannstädter Pröpste als Vicare des Graner Erzbischofs regierten) einverleibt, bis in neuerer Zeit durch den Rückfall dieser exemten Kirchen an ihre ursprünglichen Sprengel und die Ausscheidung der Neusohler, Rosenauer und Zipser Diöcesen aus

ihrem Umfange die Graner Erzdiöcese bedeutend verkleinert wurde. Im Kreise diesseits der Theiß gelegen, umfaßt sie heute das Comitat Gran, Preßburg und Hont, dann Theile der Comitate Neutra, Komorn, Neograd, Bars und Pesth mit der Stadt Pesth und Ofen. Die Zahl der Diöcesanen beträgt 1 130 000 neben 385 000 Andersgläubigen; im J. 1865 waren es erst 916 270 Katholiken, 119 574 Lutheraner, 69 641 Reformirte, 1766 schismatische Griechen, 95 107 Juden (gegen 64 379 Juden vom Jahre 1848). Das Metropolitancapitel hat je einen Großpropst, Lector, Cantor, 3 Pröpste, 15 Archidiaconen, 6 Ehrencanoniker und 3 Capitularkapläne. Das Collegiatcapitel zu Preßburg (Capitulum insignis Collegiatae Ecclesiae Posoniensis ad S. Martinum) hat Propst, Lector, Cantor, Custos, 10 Canoniker und 2 Kapläne; das zu Tyrnau (Tyrnaviensis ad S. Nicolaum) dieselben 4 Dignitäten, aber nur je 2 Canoniker und Kapläne. Außerdem gibt es 2 Real- und 11 Titularabteien, welche nicht exemt sind, dann neben 25 Titularabteien 4 Abbatiae exemtae ad jurisdictionem Archidioec. Strigon. spectantes, und zwar: Archi-Abbatia S. Martini de Monte Pannoniae, Abbatia B. M. V. de Szent-Job, Abbatia S. Adriani de Szalavár, mit der Abtei Göttweig in Oesterreich u. d. Enns unirt, und Abbatia S. Salvatoris im Besitz der Jesuiten; endlich 7 Real- und 12 Titularpropsteien, welche nicht exemt, und 3 Real- und 18 Titularpropsteien, welche exemt sind. In den zwei Generalvicariaten Gran und Tyrnau, die in 7 Archidiaconate und 40 Districte, letztere je mit einem Vice-Archidiaconus ordinarius und einem surrogatus, zerfallen, zählt man 475 Pfarreien und 243 Filialen. Die Gesammtzahl der Priester beträgt 771 ohne die 583 Ordensgeistlichen. Erzogen wird der Clerus im Primatialseminar mit theologischem Studium zu Gran, mit welchem im J. 1865 die Seminarien zu Preßburg und Tyrnau und das vom Cardinal-Erzbischof Scitovszky gestiftete Convict zu Tyrnau verschmolzen wurden, sowie im Generalseminar zu Pesth, im Pazmaneum und im Frintanianum zu Wien und im Collegium Germanico-Hungaricum zu Rom. Die systematische Zahl der Alumnen dieser Erzdiöcese ist 180. Regularen: Jesuiten (78) mit Colleg und Noviziat; Benedictiner (24), zwei Residenzen der vom Martinsberge; Piaristen (57) in 5 Häusern; Franciscaner (319), und zwar von der Salvatorianer-Provinz in 3 Klöstern, von der Marianer-Provinz in 8 und von der Capistraner-Provinz in 1 Kloster; Kapuziner 3 Klöster; Serviten 1 Kloster; barmherzige Brüder (50) 4 Klöster; Pauliner bezogen 1866 das Heiligkreuzkloster bei Gran; dann: Chorfrauen U. L. F. zu Preßburg; Ursulinen (86) zu Preßburg und Tyrnau; Elisabethinen (63) zu Ofen und Preßburg; Englische Fräulein (23) zu Balassa-Gyarmath und Pesth; Schwestern der Liebe (318) zu Gran, Pesth, Preßburg u. s. w.; Schulschwestern de N. D. (33) und Schwestern des Marianischen Instituts (20); Töchter des Erlösers (13); Congregation vom heiligen Herzen Jesu (17). Sämmtliche Schwesterncongregationen sind mit der Erziehung der weiblichen Jugend, viele daneben mit der Pflege der Waisen, Armen, Kranken, Verirrten und Gefangenen beschäftigt. Außer der Universität zu Pesth mit theologischer Facultät bestehen zwei achtklassige Gymnasien zu Gran und Tyrnau, beide vom Cardinal-Erzbischof Scitovszky gestiftet, und sonst noch viele höhere und niedere Schulen. (Vgl. Nic. Schmitth, Archiepiscoporum Strigoniensium Catalogus, Tyrnav. 1752; G. Pray, Specimen Hierarchiae Hungaricae, Poson. 1776, I, 1—194; Moroni, Dizion. LXX, 196 ss.; G. Petri, L'Orbe cattol. II, 129; Memoria Basilicae Strigon., Pest. 1856; J. Török, Magyarország Primása, Pest. 1859; Gams, Series Epp. 379 sqq.; Dr. F. Knauz, Monumenta Eccl. Strigon., Strigon. 1874 sqq.)

2. Diöcese Neutra (Nitriensis). Die Stadt Neutra (ungar. Nyitra, slov. Nitra), Hauptort des gleichnamigen Comitats, 10 Meilen ostnordöstlich von Preßburg, wurde nach Einigen schon nach der Mitte des 4. Jahrhunderts Sitz eines Bischofs. Soviel ist gewiß, daß ein Bisthum Neutra schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bestanden hat, zu welcher Zeit des Bischofs Alewin (Alevinus) in einem Diplome des Papstes Eugen II. vom J. 824 Erwähnung geschieht (Mansi XIV, 412). Ein Bischof der Sancta Nitraviensis s. Nitrensis Ecclesia, Wichinus, wird dann in einem Briefe Papst Johanns VIII. um 880 (Mansi XVII, 182; Baron. ad ann. 880, n. 18), ja selbst noch auf einer Synode zu Salzburg um 899 erwähnt. Wegen der Einfälle der Ungarn und der Jurisdictionsstreitigkeiten zwischen den Erzbischöfen von Salzburg und Lorch-Passau scheint zwischen den beiden obengenannten kein Bischof in Neutra gewesen zu sein, und nach Wichinus erscheint diese Stadt nur als eine zum Polesower (später Olmützer) Bisthum in Mähren gehörende und sammt diesem Lande unter der Jurisdiction des Prager Bischofs stehende Propstei. An diesem Verhältnisse soll nach Einigen der heilige König Stephan keine Aenderung getroffen haben, nach Anderen aber soll er diese Praepositura major zuerst der Graner Erzdiöcese einverleibt und später das Bisthum resuscitirt haben. Letzteres ist nicht unwahrscheinlich, da nach Gams seit 1034 ein Bischof Besztertus oder Bisztritus genannt ist, der am 27. Sept. 1047 gemartert wurde. Nach Beszterțus scheint das Bisthum abermals nur wieder als Propstei fortbestanden zu haben, denn um 1109 (nach Gams 1123 oder 1133) wurde der Propst Nicolaus von Neutra wieder als Bischof erwählt und die alte Diöcese wiederholt hergestellt. Die Propstei ging nun im Bisthum auf, weßhalb auch das Neutraer Capitel keinen Propst hatte bis zum J. 1780, in welchem Maria Teresia die Propstei wieder errichtete

und dotirte. Der gegenwärtige 69. Bischof ist der durch seine zahlreichen Sammelwerke rühmlichst bekannte Dr. Augustin Roskoványi, geb. 1807, als Bischof von Waitzen consecrirt 1851, transferirt 1859. Die Mensa beträgt gegen 100 000 Gulden, worauf aber etwa für 60 000 Gulden Lasten ruhen. Sein am linken Donau-Ufer gelegener Sprengel umfaßt außer dem Trencsiner Comitat noch Theile des Neutraer, und zählt auf etwa 200 □ Meilen 295 300 Katholiken; im J. 1863 waren es erst 275 412 Katholiken, daneben 23 000 Lutheraner, 200 Reformirte und 19 000 Juden. Das Capitel an der Cathedrale S. Emmerami Ep. et M. hat Großpropst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, 5 Actual- und 6 Ehrencanoniker, sonst 3 Titularabteien, in 4 Archidiaconaten und 23 Vice-Archidiaconaten (Decanaten) 147 Pfarreien, 3 Curatien, 10 einfache Beneficien und 63 Filialen, Priester 258 ohne die 44 Ordensgeistlichen, von diesen 216 in der Seelsorge. Mit dem Priesterseminar zu Neutra ist ein theologisches (4 Professuren) und ein philosophisches (3 Professuren) Studium verbunden. Regularen: Piaristen mit Collegien zu Neutra und Trencsin (Trenschin), Franciscaner in Neutra, Baczkovic, Pruszka, Sohl; dann seit 1861 barmherzige Schwestern zu Neutra, Sohl und Kis-Appony. Schulen: außer der theologischen und philosophischen Lehranstalt ein höheres Gymnasium zu Neutra mit 12 von Bischof Ladislaus Matyasovszky (1696—1705) und dem heutigen Bischof gestifteten Professuren, vierklassige Gymnasien zu Trencsin und Sohl, 3 Hauptschulen und 147 Pfarrschulen. An Wohlthätigkeitsanstalten finden sich 23 Armen-, Waisen- und Krankenhäuser, sämmtlich den Ordenspersonen anvertraut. (Vgl. G. Pray I, 359—375; Memoria Episcoporum Nitriens., Poson. 1835; Moroni XLVIII, 45 ss.; G. Petri II, 131; Gams 375 sq.)

3. Diöcese Veszprim (Vesprimiensis). Die im Kreise jenseits der Donau, zwischen dem Plattensee und dem Bakonywald, 9 Meilen südöstlich von Raab gelegene Stadt Veszprim, ursprünglich Vesprem (ungar. Veszprém), mit 11 000 Einwohnern und prächtiger Cathedrale, schon vor der Eroberung Pannoniens durch die Ungarn mit einem christlichen Heiligthum versehen, wurde vom heiligen König Stephan im J. 1009 zum Sitz eines Bischofs erhoben. Die von ihm dem Bischof geschenkten bedeutenden Güter bestätigte und vermehrte der hl. Ladislaus im J. 1082. Zu den ältesten Vorrechten des Veszprimer Bischofs gehört das Recht, die ungarischen Königinnen zu krönen und die Kanzlerstelle bei denselben zu versehen. Beide nach und nach verschollenen Vorrechte erneuerte und verbriefte König Sigmund im J. 1425. Der erste Bischof war Stephan (seit 1009), der vorletzte Johannes Ranolder, geb. 1806, präconisirt 7. Januar und inthronisirt 16. Mai 1850, gestorben 12. September 1875. Er entfaltete eine großartige und segensreiche Wirksamkeit. In seiner Geburtsstadt Fünfkirchen führte er die Krankenpflege durch barmherzige Schwestern ein, verzichtete auf das ihm zuerkannte Urbarial-Entschädigungskapital von 739 795 Gulden zu Gunsten vieler wohlthätiger Stiftungen, von denen die bedeutendste den Namen „Kaiser Franz-Josephs-Stiftung" führt, verwendete überdieß noch weit über zwei Millionen Gulden zu patriotischen und gemeinnützigen Zwecken, sicherte die religiöse Erziehung von 3600 Mädchen durch Stiftungen, sorgte weiter für Kinderbewahranstalten und Sonntagsschulen, errichtete in Veszprim ein Pensionsinstitut für Schullehrer, nahm sich des gering dotirten Seelsorgeclerus an, baute Kirchen und Schulen u. s. w. Der Kaiser zeichnete sein humanes und wissenschaftliches Wirken durch den Orden der Eisernen Krone erster Klasse, die Geheimeraths-Würde und die goldene Medaille „litteris et artibus" aus. Von seinen Schriften sei nur sein Hauptwerk Hermeneuticae biblicae generalis principia rationalia christiana et catholica erwähnt, das er 1834 als Professor der orientalischen Sprachen und des Bibelstudiums am bischöflichen Seminar in Fünfkirchen herausgab. Der gegenwärtige 90. Bischof ist Dr. Sigismund Kovács, geb. 1820, als Bischof von Fünfkirchen consecrirt 1869, transferirt 25. Juni und installirt 2. September 1877. Die Mensa besteht in 86 000 Joch Gütern und ausgedehnten Waldungen. Sein Sprengel umfaßt das Veszprimer Comitat, fast das ganze Somogyer oder Sümegher Comitat und Theile des Zalaer Comitats, zusammen gegen 200 □ Meilen mit 491 000 Katholiken und 34 300 Juden; im J. 1842 waren es erst 369 758 Katholiken, daneben 35 278 Lutheraner, 104 025 Reformirte und 225 schismatische Griechen, aber noch keine Juden. Es besteht ein Domcapitel mit Propst, Lector, Cantor, Custos, 8 Actual- und 6 Ehrencanonikern; daneben gibt es 9 Real- und 17 Titularabteien, 5 Real- und 10 Titularpropsteien; in 4 Archidiaconaten und 18 Decanaten 221 Pfarreien mit 221 Pfarr- und 220 Filialkirchen; Priester 347 (gegen 376 vom J. 1866 und 412 vom J. 1842) nebst 193 Ordensgeistlichen. Mit dem bischöflichen Seminar zu Veszprim ist eine theologische Lehranstalt verbunden; die Alumnen bilden, wie in fast allen Seminarien Ungarns, einen wissenschaftlichen (Pazmany-) Kreis zur Vervollkommnung der Kanzelberedsamkeit und geben jährlich einen Band der besten deutschen Kanzelreden in Uebersetzung heraus. Für Priester besteht eine Pensionsanstalt, nach dem Stifter, Bischof Graf Dominicus Zichy (1842—1849), Dominicanum benannt, aus der jeder Pensionär jährlich 500—600 Gulden bezieht. Regularen: Jesuiten zu Kapornaky, Prämonstratenser zu Tyrji und Keszthely, Benedictiner zu Bakonybél, Tihany, Pápa und Szala-Apathi, Piaristen zu Veszprim und Kanisza, Cistercienser zu Zircz, Franciscaner 8 Convente, barmherzige Brüder zu Pápa; dann barmherzige Schwestern, 1853 von Bischof Ranolder eingeführt, welche sich der

Mädchenerziehung zu Veszprim widmen und seit 1863 auch die von demselben Bischof gestiftete Mädchenerziehungs- und Kinderbewahranstalt zu Pápa leiten; englische Fräulein an der von Bischof Ranolder 1860 errichteten höhern Mädchenschule; Töchter der göttlichen Liebe zu Toponár und Verzencze; Schwestern vom heiligen Kreuz zu Sómogyvár. An Schulen hat die Diöcese außer der theologischen Lehranstalt ein Obergymnasium zu Veszprim, 1868 durch den Bischof und das Domcapitel mit je 10 000 Gulden aus einem Untergymnasium errichtet, 4 niedere Gymnasien, 7 Mädcheninstitute, sämmtlich von Bischof Ranolder mit je mehr als 150 000 Gulden gestiftet; ein Waisenhaus (Davidicum), hauptsächlich für Waisen aus gemischten Ehen, von weil. Dompropst David Zsolnay und anderen Domherren gegründet, zwei Spitäler in Veszprim und Kaposvár unter Leitung der barmherzigen Schwestern. (Vgl. J. Róka, Vitae Vesprimens. Praesulum, Poson. 1779; G. Pray I, 260—307; Moroni XCVI, 97 ss.; G. Petri II, 132; Gams 386 sq.)

4. Diöcese Fünfkirchen (Quinque-Ecclesiensis). Die königliche Freistadt Fünfkirchen (ungar. Pécs), an der Donau, 20 Meilen südwestlich von Ofen, gegen die slavonische Grenze zu, mit 18 000 Einwohnern und einer durch Alter, Größe und Schönheit ausgezeichneten Domkirche, ist eine der ältesten Städte Ungarns, wahrscheinlich die römische Colonie Sopiana, nach Anderen Serbinum. Den neuen Namen erhielt sie nicht, wie Timon (Epitom. chron. 2) meint, weil der hl. Stephan hier den fünften Bischofssitz errichtete, sondern nach Pray (Annal. Reg. I, 22), weil sich in ihrem Umfange wirklich fünf vor allen ausgezeichnete prachtvolle Kirchen befanden, die schon früher bestanden und nachmals von den eindringenden heidnischen Ungarn zerstört wurden. Schon als Sopiana hatte diese Stadt christliche Bewohner und gehörte mit der Umgebung vor der Ankunft der Ungarn zum Salzburger Sprengel. Das Bisthum Fünfkirchen errichtete und dotirte der heilige König Stephan im J. 1009. Die von ihm bestimmte Dotation wurde vom Paladin Rado zu König Andreas' I. Zeiten bedeutend vermehrt. Der erste Bischof war nach der Stiftungsurkunde der fränkische Benedictinermönch Bonipertus, König Stephans Sacellan und treuer Rathgeber, der sich durch seine Schule, die dritte in Ungarn, berühmt machte; er resignirte 1036 und starb 1042. Sein Nachfolger Maurus (1036—1070), Abt vom Martinsberg, vollendete den von ihm begonnenen Bau der Cathedrale. Calanus (1188 bis 1218) erhielt wegen seiner in der Verwaltung von Croatien und Dalmatien, wie auch in der Bekämpfung der Secte der Patariner gesammelten Verdienste für sich und seine Nachfolger von Papst Clemens III. das Recht, das erzbischöfliche Pallium zu tragen und das Kreuz sich vortragen zu lassen, ein Recht, das zu vielen Streitigkeiten mit den Erzbischöfen von Gran Anlaß gab, wie namentlich zwischen Paul I. (1279—1302) und dem Metropoliten Philipp. Papst Benedict XIV. bestätigte dieß Vorrecht 1754 auf's Neue dem Bischof Georg IX. Klimó (1751—1777), und zwar als ein auf seine Nachfolger übergehendes Vorrecht, jedoch mit dem Vorbehalte, daß von diesem Vorrechte kein Gebrauch gemacht werde in Gegenwart eines Cardinals oder eines apostolischen Nuntius oder des Erzbischofs von Gran. Bischof Dr. Georg Girk (1853—1868) hielt im September 1863 nach 150 Jahren wieder die erste Synode, deren Acta et Decreta noch im selben Jahre zu Fünfkirchen gedruckt wurden; die frühere fand unter Franz II. Nesselrode (1703—1732) statt. Es folgte ihm Sigismund Kovács, welcher 1877 nach Veszprim transferirt wurde. Der gegenwärtige 75. Bischof ist Dr. Ferdinand Dulánszky, geb. 1829, als Bischof von Stuhlweißenburg consecrirt 8. December 1875, transferirt 25. Juni 1877. Die Mensa besteht in unbeweglichen Gütern. Sein im südlichsten Theile des Kreises jenseits der Donau gelegener Sprengel umfaßt die Comitate Baranya, Tolna und Somogy (Sümegh), zusammen etwa 176 □Meilen mit 414 300 Katholiken und 148 500 Andersgläubigen; im J. 1860 waren es 362 700 Katholiken, 19 387 schismatische Griechen, 38 138 Lutheraner, 83 899 Reformirte und 12 963 Juden. Das Domcapitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, 6 Actual- und 6 Ehrencanoniker; von den 2 Realabteien ist die zu Ofen durch Kreuzherren-Ordenspriester zu besetzen; daneben gibt es 17 Titularabteien, eine Real- und 4 Titularpropsteien. In 2 Archidiaconaten und 20 Vice-Archidiaconaten sind 166 Pfarreien, eine Localie, 289 Weltpriester, 46 Ordensgeistliche. Der Clerus wird erzogen im Seminarium puerorum ad immac. Concept. B. M. V., 1858 durch Bischof Girk errichtet, dann in dem mit einer theologischen Lehranstalt (früher Universität) verbundenen Priesterseminar. Die Emeriten erhalten aus dem Emeritenfond jährlich 500 Gulden; Demeritenhaus ad onus Dioeceseos. Regularen: Cistercienser — auf der Diöcesansynode 1863 erschien auch A. Rezutsek, Abbatiarum unitarum B. M. V. de Zircz, Pilis et Pászto Abbas infulatus; Franciscaner in 6 Klöstern; barmherzige Brüder zu Fünfkirchen; dann Canonissen U. L. F. (Schulschwestern) zu Fünfkirchen, deren Stift Bischof Scitovszky für die Erziehung der weiblichen Jugend im J. 1840 mit einem Aufwande von 300 000 Gulden gründete; barmherzige (graue) Schwestern aus dem Mutterhause Graz in 4 Niederlassungen. Schulen: außer der theologischen Lehranstalt noch ein von Bischof Baron Ignatius Szepessy de Négyes (1828—1838) gestiftetes Lyceum für Philosophie und Rechtswissenschaften, Obergymnasium, Realschule und Präparandie zu Fünfkirchen. Viele fromme Vereine. (Vgl. Jos. Koller, Historia Epp. Quinque-Eccl., Pest. 1782—1812, 7 tom.; Stephan. Katona, Hist. crit. reg. Hung., Pest. 1779, I, 150—160; G. Pray I, 224—259;

Moroni XIII, 179 ss.; G. Petri II, 130; Gams 376 sq.)

5. Diöcese Raab (Jaurinensis). Die königliche Freistadt Raab (ungar. Györ oder Nagy-Györ), östlich von Oedenburg und 9 Meilen südöstlich von Preßburg, an der kleinen (Wieselburger) Donau, in welche hier die Raab und die Rabnitz fließen, mit 16 500 Einwohnern und neben einer griechischen und einer lutherischen noch acht katholischen Kirchen, worunter die sehr alte, vom heiligen König Stephan erbaute, neuestens wiederholt restaurirte Domkirche durch Schönheit sich auszeichnet, entstand aus dem römischen Municipium Arabona oder Arabo, bei Ptolemäus Ad Arabonem, unweit der Stadt Calamania, von welchen beiden noch Römersteine und Münzen gefunden werden. Später erhielt sie den Namen Jaurinum oder Javarinum, auch Gaurinum oder Gaurum. Der heilige König Stephan gründete hier ein Bisthum und ernannte im J. 1009 als ersten Bischof Modestus (gest. 1051). Bischof Martin Pethe de Hetes (1598 bis 1605) restaurirte die Cathedrale, und sein Nachfolger Demetrius II. Naprágyi (1607 bis 1619) brachte im J. 1608 Reliquien vom Haupte des hl. Ladislaus aus der von diesem heiligen König erbauten Marienkirche in Großwardein nach Raab, wo sie heute noch in einer Seitenkapelle der Domkirche beigesetzt sind. Der vorletzte Bischof war Johann Simor, consecrirt 29. Juni 1857, auf den Primatialstuhl erhoben 1867. Er führte mit ebenso kräftiger als milder Hand den Hirtenstab von Raab und stellte überall Ordnung und geregelte Zustände her. Im J. 1863 führte er die Pastoral-Conferenzen ein und stellte die von Mariä Geburt bis Allerheiligen üblichen Predigtvacanzen ab. Als geschickter Oekonom verdoppelte er die Revenüen des Bisthums. Mit den dadurch erlangten weiteren Mitteln gründete er ein großartiges, mit einer Kleinkinderbewahranstalt verbundenes Krankenhaus in Raab und ein Erziehungshaus für arme Mädchen in Oedenburg, dotirte ein anderes in Ungarisch-Altenburg sehr reichlich, erbaute Kirchen, Schulen, Klöster und Spitäler, gründete namentlich auch das Knabenseminar und einen Pensionsfonds für dienstunfähige Geistliche, begünstigte endlich mit verschwenderischer Hand Kunst, Literatur und Wissenschaft und that sich bei den patriotischen Opfern immer hervor. Was er als eifriger und erleuchteter Bischof für das Haus Gottes, die Diöcese, für Erziehung, Wissenschaft, Schulen und Arme geleistet, geht am besten aus der Sammlung seiner Hirtenbriefe und Verordnungen hervor, welche unter dem Titel „Circulares" 1858—1866 erschienen. Der gegenwärtige 79. Bischof Johann Ev. von Zalka, geboren 1820, ernannt 16. Februar und consecrirt 5. Mai 1867, trat ganz in die Fußstapfen seines würdigen Vorgängers. Am 22. October 1872 hielt er mit den hierzu berufenen Landdechanten und Ablegaten der Landgeistlichkeit eine Diöcesan-Congregation ab, wobei er eine Instructio pro Vice-Archidiaconis publicirte. Sein im Nordwesten des Kreises jenseits der Donau gelegener Sprengel umfaßt die Comitate Raab, Wieselburg und Oedenburg, sowie Theile des Komorner Comitats, etwa 170 □Meilen mit 388 000 Katholiken und 102 500 Andersgläubigen; im J. 1860, da die Theile des Komorner Comitats noch nicht zu dieser Diöcese gehörten, waren es 315 085 Katholiken, 123 schismatische Griechen, 49 499 Lutheraner, 24 000 Reformirte und 15 236 Juden. Das Domcapitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, 10 Actual- und 6 Ehrencanoniker (früher 4 Prälaten, 2 Pröpste, 7 Archidiaconen und einen Scholasticus). Das Collegiatcapitel Oedenburg hat Propst, Lector, Cantor, Custos und einen Canoniker; daneben bestehen eine exemte Real- und 7 Titularabteien, 5 Real- und eine Titularpropstei. In 6 Archidiaconaten und 19 Vice-Archidiaconaten sind 251 Pfarreien, 2 Curatien und 3 Altarien, 364 Weltpriester und 106 Ordensgeistliche. Die Diöcese hat ein Priesterseminar, mit dem eine theologische Lehranstalt verbunden ist, und ein Knabenseminar. Regularen: Prämonstratenser mit Propstei in Csorn; Benedictiner auf St. Martinsberg, in Raab und in Topronicz; Piaristen in Magyar-Ovar und Tat; Franciscaner in Kismark und Maria-Trat; Kapuziner in Tat; Carmeliten in Raab; Dominicaner in Topronicz; Serviten und barmherzige Brüder in Raab; dann Redemptoristinnen (69), erst 1863 von Bischof Simor aus Wien berufen, der ihnen sein Palais in Oedenburg als Ordenshaus anwies und die Pflicht auferlegte, arme, sich selbst überlassene Kranke aufzusuchen, bei sich aufzunehmen und zu verpflegen, vornehmlich aber verwaiste Kinder zu erziehen und zu unterrichten; weiter Ursulinen zu Raab, Lopron und Oedenburg; barmherzige Schwestern zu Füles und Wieselburg. Schulen: außer der theologischen Lehranstalt ein Lyceum für Philosophie und Rechtswissenschaften, Obergymnasien zu Raab und Oedenburg, Untergymnasium zu Wieselburg, Präparandie zu Raab. (Vgl. L. Károlyi, Spec. Eccles. Jaurin. 1747; Roman. a S. Venantio, Syllabus Praesulum Jaurin., ib. 1822; dazu Supplement. eod. ann.; G. Pray I, 308—329; Moroni XXX, 229 ss.; G. Petri II, 130; Gams 373 sq.)

6. Diöcese Waitzen (Vaciensis). Die Stadt Waitzen (Vacz) auf dem linken Donauufer, 4 Meilen nördlich von Pesth, mit 13 000 Einwohnern, einer prächtigen Cathedrale und vielen römischen und mittelalterlichen Denkmälern, verdankt höchst wahrscheinlich ihren Bischofssitz gleichfalls dem freigebigen Eifer des heiligen Königs Stephan, wenngleich der erste Bischof Clemens erst um 1052 genannt wird. Von König Geiza I. (1074—1077) an, der die erste Dotation mit neuen Schenkungen bedachte, geht die Reihenfolge fast ununterbrochen bis heute. Von den früheren Bischöfen ist besonders Graf Michael Friedrich von Althann (1718—1734)

zu erwähnen. Er wurde 1720 k. k. Geheimer Rath und Gesandter zu Rom, wo er noch im gleichen Jahre den Cardinalshut aus den Händen des Papstes erhielt. Die Erhebung Wiens zum Erzbisthum ist hauptsächlich sein Werk. Im Namen des Kaisers erhielt er 1722 vom Papste das Lehen über das Königreich Neapel, legte aber schon 1728 die Würde als Vicekönig nieder. Als er von dem Conclave, in welchem Clemens XII. gewählt worden, und dem er auf kaiserlichen Befehl beigewohnt, zurückkehrte, wurde er nicht nur ganz ungnädig aufgenommen, sondern es wurden ihm auch alle seine Einkünfte entzogen, ohne daß je aufgeklärt worden wäre, wodurch er sich dieß zugezogen. Auf Bischof A. Roskoványi, ernannt 1851, im J. 1859 nach Neutra transferirt, folgte Anton Joseph von Peitler (1859—1885). Dieser stiftete eine großartige Bibliothek, deren Grundstock ihn gegen 50 000 Gulden kostete, und hielt im September 1876 eine Diöcesan-Congregation in der bischöflichen Residenz, zu welcher jeder District neben dem Dechanten noch einen Ablegaten wählte, und bei welcher besonders die Systemirung des Deficientenfonds berathen wurde (von den etwa 10 Deficienten soll jeder 500—600 Gulden jährlich erhalten). Der gegenwärtige 85. Bischof Constantin Schuster wurde 1886 von Kaschau hierher transferirt. Sein Sprengel umfaßt außer dem Comitate Csongrad Theile der Comitate Pesth und Neograd, einige Districte des Heveser, Honther und äußern Szolnoker Comitats, sowie ganz Klein-Cumanien, zusammen etwa 251 □Meilen mit 453 700 Katholiken und 275 000 Andersgläubigen; im J. 1866 waren es erst 376 361 Katholiken, 1542 schismatische Griechen, 41 866 Lutheraner, 201 865 Reformirte und 19 847 Juden (gegen 11 837 Juden vom Jahre 1848). Das Capitel an der Cathedrale B. M. V. et Michael. Archang. hat Großpropst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, 7 Actual-, 6 Ehrencanoniker und 2 Vicare. Außerdem sind neben 5 Titularabteien 3 Real- und 6 Titularpropsteien; in 3 Archidiaconaten und 17 Vice-Archidiaconaten 112 Pfarreien (eine mit 32 000, eine andere mit 20 000 Seelen), 441 Filialen, 6 Curatien und 62 Hilfspriesterstellen. Priester sind 227 ohne die 63 Ordensgeistlichen (im J. 1865 nur 200). Mit dem Priesterseminar ist eine theologische Lehranstalt verbunden. Regularen: Piaristen zu Waitzen und Kecskemét; Franciscaner (Minoriten) zu Waitzen, Kecskemét und Szolnok; Kapuziner zu Besnyö; barmherzige Brüder zu Waitzen; dann barmherzige Schwestern S. Vinc. zu Waitzen. Schulen: außer der theologischen Lehranstalt katholische Gymnasien zu Waitzen, Kecskemét, Félegyháza und Szolnok, 12 Haupt-, 236 Elementar- und 45 Prädialschulen. In Waitzen ist ein großes Landestaubstummeninstitut und eine Correctionsanstalt für Sträflinge. (Vgl. J. In. Desericii De episcopatu Vaciensi historia, Pest 1770; G. Pray I, 330—358; Moroni LXXXVII, 103 ss.; G. Petri II, 132; Gams 383 sq.)

7. Diöcese Neusohl (Neosoliensis). Die königliche Freistadt Neusohl (Zolyom, ungarisch Beszterczebánya) an der Gran, in welche hier die Bistritza mündet, 20 Meilen nordöstlich von Preßburg, mit 6000 Einwohnern und lutherischem Seniorat, wurde durch Bulle Pius' VI. vom 13. März 1776 auf Anstehen der Kaiserin Maria Teresia zum Bischofssitz erhoben, nachdem aus dem nördlichen Theile des Erzbisthums Gran ein neuer Sprengel gebildet worden. Erster Bischof war Franz Berchtold (1776—1793); dann folgten: Gabriel Zerdahely (1800—1813); Anton von Makay, seit 1819, 1823 nach Veszprim transferirt; Joseph von Belánszky (1823 bis 1843) und Joseph von Rudnyánszky seit 1845. Als letzterer 1850 resignirt hatte (gest. 1859), wurde Dr. Stephan Moyses, geb. 1797, noch 1850 ernannt und 17. Februar 1851 präconisirt. Dieser kann als der zweite Begründer des Bisthums angesehen werden. Kaum hatte er den Hirtenstab ergriffen, so errichtete er das slovakische Obergymnasium in Neusohl, eine Präparandie für Schullehrer und bald auch mit bedeutenden Opfern ein großes katholisches Mädcheninstitut; ferner sorgte er für ausgiebige Unterstützung slovakischer Jünglinge an den Universitäten, für Verbesserung des Volksschulwesens und für Herausgabe populärer Volksschriften; 1864 ordnete er die Anlegung einer Volksbibliothek in jeder Pfarrei an. Auch die materielle Lage seines ursprünglich aus Gütern der Erzdiöcese nur gering botirten Stuhles suchte er zu heben und schuf namentlich das Städtchen Heiligenkreuz, neben Neusohl die gewöhnliche Residenz der Bischöfe, vollständig um. Nachdem Bischof Moyses am 5. Juli 1869 gestorben, wurde der Graner Domherr Sigismund Szuppan am 27. Juni 1870 als sein Nachfolger präconisirt, resignirte aber bald. Der gegenwärtige 8. Bischof ist Dr. Arnold Ipolyi-Stummer, geb. 1823, präconisirt 22. Dec. 1871 und consecrirt 14. April 1872. Sein Sprengel umfaßt die Comitate Sohl und Turocz, sowie Theile des Neutraer und des Barser Comitats, mit 168 600 Katholiken, 61 900 Andersgläubigen und 4900 Juden. Das Capitel an der Cathedrale S. Franc. Xav. hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, 4 Actual- und 7 Ehrencanoniker. Daneben besteht eine Real- und eine Titularpropstei; in 4 Archidiaconaten und 12 Decanaten sind 111 Pfarreien und 39 Cooperaturen; Priester 168 ohne die 12 Ordensgeistlichen. Regularen: Piaristen, 3 Collegien; Franciscaner zu Kremnitz; barmherzige Schwestern zu Neusohl. Außer dem mit dem Priesterseminar verbundenen theologischen Lyceum sind Gymnasien zu Neusohl, Bries und Kremnitz. (Vgl. Moroni XLVII, 276 ss.; G. Petri II, 131; Gams 375.)

8. Diöcese Steinamanger (Sabariensis). Der Hauptort des Eisenburger Comitats, Steinamanger (Szombathely), mit 6000 Einwohnern, einer prachtvollen, im 18. Jahrhundert erbauten Domkirche, war als Sabaria, eigentlich

Savaria (Σαουάρια), auf Münzen (die hier mit anderen alten Ueberresten des Alterthums sehr häufig gefunden werden) Colonia Claudia Sabaria oder Colonia Sabaria Claudiana Augusta, schon vor dem Einfall der Hunnen ein Bischofssitz, ist aber nicht, wie vielfach angenommen wird, der Geburtsort des hl. Martin von Tours (s. d. Art. Martinsberg). Die deutschen Könige unterwarfen Steinamanger mit seiner Umgebung der Jurisdiction des Erzbischofs von Salzburg, König Stephan der Heilige aber der des Bischofs von Raab. Pius VI. erhob endlich durch Bulle Relata semper vom 16. Juni 1777 Steinamanger wieder zum Bisthum, das er aus der Diöcese Raab ausschied und mit einigen aus der Agramer und Veszprimer Diöcese getrennten Pfarreien vergrößerte. Erster Bischof wurde Johann Szily (1777—1799); ihm folgten: Franz Herzan von Harras, Cardinal seit 12. Juli 1779, von Pius VII. im J. 1800 selbst zum Bischof geweiht, gestorben zu Wien 2. Juni 1804; Leopold Semogyi von Perlak (1806—1822); Andreas Böle (1825—1843); Gabriel Balassa (1844 bis 1851); Franz Scenczy (1853—1869); Emericus Szabó (1869—1882). Der gegenwärtige 8. Bischof ist Cornelius Hidasy, geb. 1828, consecrirt 1883. Sein im südwestlichen Theile des Kreises diesseits der Donau gelegener Sprengel umfaßt außer dem Comitat Eisenburg noch Theile des Salader Comitats, etwa 193 □Meilen, mit 369 100 Katholiken, 73 400 Protestanten und 12 300 Juden. Das Capitel an der Cathedrale Visitationis B. M. V. hat Propst, Lector, Cantor, Custos, 2 Actual- und 5 Ehrencanoniker; außerdem hat die Diöcese 4 Real- und 2 Titularabteien; 2 Realpropsteien, 1 Priorat; in 6 Archidiaconaten und 18 Vice-Archidiaconaten 185 Pfarreien und 2 einfache Beneficien; Priester 264 ohne die 46 Ordensgeistlichen. Regularen: Prämonstratenser in Steinamanger; Benedictiner in Dömölk und Güns; Cistercienser in St. Gotthard; Dominicaner in St. Martin bei Steinamanger und Vasvár; Franciscaner in Steinamanger und Güssing; dann barmherzige Schwestern an 5 Orten und Dominicanerinnen in Güns. Die Lehranstalten sind: ein Priesterseminar, mit welchem ein theologisches Lyceum verbunden ist, ein Obergymnasium zu Steinamanger, ein Untergymnasium zu Güns, zwei Haupt-, 337 Elementar-, 204 Wiederholungs- und 2 Industrieschulen; außerdem ein großes Waisenhaus zu Güns. (Vgl. Moroni LIX, 350 ss.; G. Petri II, 131; Gams 378.)

9. Diöcese Stuhlweißenburg (Alba Regalensis). Die k. Freistadt Stuhlweißenburg (ungar. Székes-Féjérvár, slav. Bialigrad), von 1027—1380 Residenz und bis 1527 auch Krönungs- und Begräbnißort der ungarischen Könige, liegt 7 Meilen südwestlich von Ofen, unweit der ausgedehnten Moräste am Sarret, und hat 19 000 Einwohner, eine der bedeutendsten Cathedralen Ungarns, mehrere katholische und eine griechische Kirche. Im Dome wurde die ungarische Reichskrone verwahrt, ehe sie nach Preßburg gebracht wurde. Zur Römerzeit stand hier die Stadt Floriana, auch Cimbriana (?), später einfach Alba genannt, mit dem Beinamen Regia oder Regalis, weil der heilige König Stephan sich gewöhnlich hier aufhielt. Stuhlweißenburg hatte lange nur eine zur Veszprimer Diöcese gehörige Collegiatkirche (vgl. über diese und das alte Collegiatcapitel den Stuttgarter „Kirchenschmuck" 1862, XII, 23 ff.); endlich erhob Pius VI. durch Bulle vom 16. Juni 1777 die vom hl. Stephan gegründete und mit vielen Vorrechten versehene Propstei daselbst zu einem Bischofssitz. Dem ersten Bischof Ignaz Nagy de Séllye (1779 bis 1789) folgten: Nicolaus Milassin O. S. Fr., früher Feld-Superior (1790—1811); Joseph Vurum (1816—1822); Joseph Kopácsy (1822 bis 1825); Paul Matth. Szutsits (1828—1831); Johann Horváth, ein gelehrter Theolog (1831 bis 1835); Ladislaus Freiherr von Barkóczy (1837—1847); Anton Karner, während der ungarischen Wirren ernannt, aber bald nach Raab transferirt, ohne in Stuhlweißenburg Besitz ergriffen zu haben; der sanfte Heinrich Farkas (1851—1866), den die Weißenburger nie vergessen werden. Vincenz Stephan Sigismund Jekelfalusy von Eadem und Margitfalva, ernannt 1866, der erste, der in Ungarn das Dogma der Infallibilität publicirte, ohne das Placetum regium eingeholt zu haben, deßhalb er nach Ofen citirt wurde ad audiendum verbum regis —, resignirte 1872 und starb zu Rom 1874. Ihm folgte Dr. Ferdinand Dulánsky, ernannt 1875, aber schon 1877 nach Fünfkirchen transferirt. Der jetzige 12. Bischof ist Johann Pauer, geb. 1814, seit 6. Mai 1872 Weihbischof (Bischof von Olympus i. p. i.) für diese Diöcese, transferirt 28. Februar 1879. Sein Sprengel, in dessen Umfang die alten, im 4. Jahrhundert bestehenden Bischofssitze Carpis und Curta liegen, und der den nordöstlichen Theil des Kreises diesseits der Donau einnimmt, umfaßt außer dem Comitat Stuhlweißenburg noch Theile des Pesther Comitats, etwa 99 □Meilen mit nahezu 200 000 Katholiken. Im J. 1863 gab es neben den Katholiken noch 4094 schismatische Griechen, 4846 Lutheraner, 65 265 Reformirte und 7931 Juden. Das Domcapitel zählt Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, 3 Actual- und 6 Ehrencanoniker. Daneben hat die Diöcese eine Real- und 7 Titularabteien nebst 4 Titularpropsteien, in 2 Archidiaconaten und 11 Vice-Archidiaconaten 88 Pfarreien und 3 Administrationen, Priester 112 ohne die 33 Ordensgeistlichen. Regularen: Cistercienser und Franciscaner zu Stuhlweißenburg; Kapuziner in Einem Kloster; barmherzige Schwestern in 2 Niederlassungen. Die Lehranstalten sind: ein Priesterseminar, mit welchem eine theologische Lehranstalt verbunden ist, ein Obergymnasium, von Cisterciensern geleitet, eine Unterrealschule, eine Normalschule und ein von Dompropst Farkas 1864 gestiftetes „Franz Joseph-Institut" zur Erziehung von Mädchen unter

Leitung von Ordensschwestern. (Vgl. Moroni I, 193 s.; G. Petri II, 129 sq.; Gams 368.)

10. Diöcese Munkacs (Munkacsiensis ritus graec. cath.). Die zum griechischen Ritus gehörigen Walachen und Ruthenen Ungarns waren ursprünglich, unter der geistlichen Pflege ihrer Mönche aus dem Orden des hl. Basilius, den lateinischen Bischöfen derjenigen Sprengel, in welchen sie eben wohnten, untergeben. Da jedoch die Vereinigung derselben unter eigenen Bischöfen viele Anfeindungen und Reibungen beseitigen konnte und selbst im Interesse der Union mit Rom wünschenswerth war, so ward zu Ende des 15. Jahrhunderts zuerst in Munkacs ein griechisch-katholisches Bisthum errichtet, dessen Jurisdiction die im nordöstlichen Theile Ungarns wohnenden Unirten, meistens ruthenischen Stammes, unterworfen wurden. Der erste Bischof Johann, früher Basilianermönch, wird 1491 erwähnt; wahrscheinlich war er von König Ladislaus (1490—1516) ernannt. Seine Nachfolger waren nicht im Stande, den argen Mißbräuchen und Ausartungen ihrer Gläubigen zu steuern; auch wurden sie und ihr Clerus von Seiten der Lateiner oft verächtlich behandelt und verschiedenen Bedrückungen ausgesetzt. Gegen diese und jene schirmten und vertheidigten sie Ferdinand I. (1526—1564) und Isabella, die Gemahlin Zápolya's (1526—1540), wie später noch Maximilian II. (1679—1730). Auch rührten sich die Schismatiker, und es gelang ihren Bemühungen, für einige Zeit größere oder kleinere Theile der griechisch-unirten Kirche der Union abwendig zu machen, um so mehr, da schismatisch gesinnte Bischöfe zu Zeiten auf dem Stuhl zu Munkacs saßen. Uebrigens wurden die Verführten durch katholisch gesinnte Oberhirten meist bald wieder der Union gewonnen. So wurde das Schisma noch erneuert im J. 1627, nach dem Tode des Bischofs Petronius, während der 1633 erwählte Basilius Terassovics um 1642 wieder in die Union zurücktrat. Auch unter seinem Nachfolger Petrus Parthenius fand 1649 und 1655 eine Erneuerung der Union statt. Nach diesem wurde das Bisthum durch apostolische Vicare verwaltet. Um 1750 zählte das Vicariat bereits 1300 Missionsstationen und 150 000 griechische Katholiken in 829 Pfarreien. Der Jurisdiction des Vicars waren unterstellt alle Ruthenen der lateinischen Diöcese Erlau, 3 Pfarreien in der Diöcese Rosenau und 13 Pfarreien in Polen (in den Karpathen). Die Mönche und Priester des Basilianerklosters zu Munkacs, 7 an der Zahl, bildeten das Capitel des apostolischen Vicars. Im J. 1751 verfiel das Volk dem Schisma abermals und konnte erst 10 Jahre später wieder zur Union zurückgeführt werden. Nun ruhte die Kaiserin Maria Teresia nicht mehr, bis Papst Clemens XIV. durch Bulle Eximia regalium vom 13. October 1771 das Bisthum Munkacs wieder canonisch errichtete. Weil größtentheils innerhalb der Grenzen des damals noch nicht getheilten Erlauer Bisthums gelegen, wurde die Munkacser Diöcese der Jurisdiction des Erlauer Bischofs untergeordnet; seit 1776 aber gehört sie mit den übrigen griechisch-katholischen Bisthümern unter die Metropolitangewalt der Graner Erzbischöfe, welche in frühern Zeiten auch stets Beschützer und Beförderer der Union waren. Der letzte apostolische Vicar, Johann Bradács, wurde schon am 19. September 1771 wieder zum ersten Bischof von Munkacs ernannt. Der gegenwärtige 6. Bischof der neuen Reihe ist Johann Pásztélyi-Kovács, geb. 1826, präconisirt 25. März 1875. Die Cathedrale, die bischöfliche Residenz, das Capitel und das Seminar sind vermöge päpstlichen Indults schon lange in Unghvar, dem Hauptort des gleichnamigen Comitats jenseits der Theiß, mit 9000 Einwohnern. Die bischöfliche Mensa besteht in den Erträgnissen der Abtei S. Petri de Tapolcza in der Erlauer Diöcese, welche dem jeweiligen Bischof durch die Kaiserin Maria Teresia zugewiesen worden ist. Der Sprengel umfaßt nach der neuesten Circumscription vom J. 1856 noch 410 □ Meilen mit nahezu 414 000 Gläubigen. Das Capitel hat Archipresbyter (soviel als Propst), Archidiacon (Lector), Primicerius (Cantor), Ecclesiarcha (Custos), Scholasticus, Chartophylax (Kanzler) und einen einfachen Canoniker. Außer dem Cathedral-Consistorium besteht noch ein subalternes Consistorium in dem Vicariatus foraneus Marmorosensis; in 44 Vice-Archidiaconaten sind 372 Pfarreien und 989 Filialen. Priester sind 466 ohne die 40 Ordensgeistlichen; erstere werden theils im bischöflichen Seminar zu Unghvar, mit dem eine theologische Lehranstalt verbunden ist, theils im griechischen Seminar zu Wien und im Generalseminar zu Pesth erzogen. Die Basilianermönche haben 9 arme Klöster. Neben einer Pfarrers-Wittwen- und Waisenanstalt besteht auch eine große Stiftung für Söhne der Pfarrgeistlichkeit zur Ausbildung auf höheren Schulen. (Vgl. Moroni XLVII, 37 ss.; G. Petri II, 151; Gams 374 sq.)

11. Diöcese Eperjes (Eperiessensis ritus graec. cath.). Dieselbe wurde erst 1816 durch Dismembration aus der Munkacser Diöcese errichtet, was Pius VII. durch Bulle vom 22. September 1818 bestätigte. Der Sitz ist die k. Freistadt Eperjes oder Eperies (Aperiasso, Eperiae, Eperiesium, Fragopolis) an der Tarcza, vier Meilen nördlich von Kaschau, mit 8000 Einwohnern, 4 katholischen, einer griechischen und einer lutherischen Kirche, einem lutherischen Seniorat, einem Prämonstratenser- und einem Franciscanerkloster. Als ersten Bischof präconisirte der Papst am 2. October 1818 (nach Gams 1820) Gregor Tárgovits, gest. 1841. Der gegenwärtige vierte ist Dr. Johannes Vályi, geb. 1837, consecrirt 1883. Im Kreise jenseits der Theiß, an der galizischen Grenze gelegen, umfaßt sein Sprengel die Comitate Abaujvár, Borsod, Gömör, Saros, Zips, Torna und Zemplén mit 143 000 Gläubigen. Das Capitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Scholasticus, einen Actual- und 5 Ehren-

canoniker. Weltpriester sind 233, Ordensgeistliche 5 in 2 Klöstern; das Priesterseminar ist in Eperies. (Vgl. Moroni XXI, 295; G. Petri II, 150; Gams 373.)

12. Diöcese Kreuz (Crisiensis ritus graec. cath.). Dieselbe hat ihre Anfänge in der Svidnitzer Eparchie, welche unter König Ferdinand II. und Papst Paul V. (1605—1621) durch die Einwanderung vieler dem griechischen Ritus ergebenen Raizen, Serben u. s. w. in die durch die Türken verheerten Theile Croatiens entstand (vgl. Innsbrucker Zeitschr. für kathol. Theol. VIII, 833). Diese Einwanderer waren der Union theils gewogen, theils erst für sie gewonnen, weßhalb der Erzbischof Peter Domitrović von Agram (1611 bis 1628) ihnen an dem Basilianermönch Simeon Vratanja einen Bischof gab, der in Rom geweiht wurde. In der Folge griff aber bei denselben das Schisma so sehr um sich, daß unter Theophil Pašić (ernannt 1740) die ganze Diöcese auf vier Pfarreien reducirt war. Nachdem Gabriel Palković 1751 zum Bischof ernannt worden war, kam die Diöcese wieder in einigen Flor. Um 1777 wurde dann der Sitz von Svidnitz hinweg verlegt nach Kreuz (slav. Krisevecz, ungar. Körös), k. Frei- und ehemals Hauptstadt Croatiens, jetzt Hauptort des gleichnamigen Comitats, nordöstlich von Agram, an der Warasdiner Grenze, mit 2100 Einwohnern. Der gegenwärtige Bischof ist Elias Hranilović, geb. 1850, consecrirt 1883. Sein Sprengel, der bis 1852 zur Kirchenprovinz Gran gehörte und neuestens wieder unter Agram steht, umfaßt die unirten Griechen im Kreuzer und im Agramer Comitat Croatiens, dann die im Warasdiner und im Karlstadter Generalate, die in Dalmatien und in einem Theile von Krain, endlich die in Syrmien und im Bacser Comitat, im Ganzen gegen 27 000 Seelen. Das Capitel hat Propst, Lector, Cantor und Custos; in den 2 Generalvicariaten (für den slavonischen District Syrmiens und für den Bacser Donaudistrict), den 2 Archidiaconaten (zu Warasdin und Karlstadt) und einem Decanat sind 20 Pfarreien und 2 Localien, sowie 24 Priester; das Priester- und das Knabenseminar sind in Agram. (Vgl. G. Pray II, 36 sqq.; Moroni XVIII, 188 ss.; G. Petri II, 150; Gams 373 u. 381. Ueber die ganze Kirchenprovinz sind rücksichtlich der neuesten Verhältnisse besonders noch zu vergleichen die betreffenden Schematismen und das an statistischen Notizen sehr reiche Salzburger Kirchenblatt.) [(L. Card. Haynald) Neher.]

Granada, Erzbisthum in Spanien. Die Hauptstadt des ehemaligen Königreichs gleichen Namens in Ober-Andalusien, Granada, wurde im 8. Jahrhundert nach der Zerstörung von Illiberis am Fuße der Sierra Nevada, da wo der Xenil und Darro sich vereinigen, von den Mauren erbaut und erhielt den Namen Granata, weil ihr Grundriß der Gestalt eines aufgesprungenen Granatapfels gleicht, dessen Mittel- und Glanzpunkt der hochgelegene, 1231—1238 erbaute maurische Königspalast Alhambra, das großartigste und prachtvollste Denkmal maurischer Baukunst, bildet. Diese paradiesisch gelegene Stadt, von welcher der Andalusier begeistert ausruft: „Wer Granada nicht gesehen, hat nichts gesehen!", bis 1492 Residenz des letzten maurischen Königs in Spanien, damals mit mehr als tausend Thürmen umgeben und von mehr als 300 000 Seelen bewohnt, hat heute 68 000 Einwohner und 31 Kirchen, worunter sich 23 zum Theil mit schönen Kunstwerken geschmückte Pfarrkirchen befinden. Die große prächtige Cathedrale, welche an der Stelle der Hauptmoschee in florentinischem Stile erbaut ist, enthält die Grabdenkmäler Ferdinands und Isabella's, wie auch Philipps I. und seiner Gemahlin Johanna. Die Sacristei birgt die Krone desselben Ferdinands nebst prachtvollen Meßgewändern, von denen mehrere die Königin Isabella eigenhändig gestickt hat. Auch die Kirche San Geronimo enthält ein berühmtes Grab, das des Feldherrn Gonzalez de Cordova, des großen Capitäns (gest. 1515). Von den 40 ehemaligen Manns- und 18 Frauenklöstern sind zu erwähnen: die in der Vega gelegene Carthause mit prachtvoller Kirche, das ehemalige Kloster Jesus del Valle und besonders das außerhalb der Stadt auf dem rechts vom Darro sich erhebenden Monte Sagro oder Monte de los Martyres stehende Kloster, in welchem sich heute das erzbischöfliche Seminar befindet, und neben dessen Kirche die merkwürdige katakombenartige Cueva (Höhle) mit den Gebeinen des hl. Cäcilius, des ersten Bischofs von Illiberis, und anderer Martyrer sich befindet. Außer der 1531 von Erzbischof Kaspar de Avalos gegründeten Universität gibt es noch mehrere höhere und niedere Schulen. Unter den 13 Hospitälern und Waisenhäusern ragt hervor das großartige Spital San Juan de Dios für Arme und Kranke, mit einer Kirche, hinter deren Hochaltar die Gebeine des hl. Johannes von Gott, des 1550 verstorbenen Stifters des Ordens der barmherzigen Brüder (s. d. Art.), prachtvoll bestattet ruhen. Als Bischofssitz ist Granada Nachfolgerin der alten, durch ihre Synoden vom Jahre 306 (s. d. Art. Elvira) so berühmt gewordenen Turdulerstadt in Hispania Baetica. Letztere westlich von Atarfe gelegene Stadt, von den Mauren Elvira genannt, war fast die einzige in Andalusien, welche dem siegreichen Heere der Araber unter Mogeith al Rumi (Mugueiz) im J. 711 einen namhaften Widerstand leistete. Damals scheint Elvira noch nicht zerstört worden zu sein. Der arabische Geograph Edrisi (gest. 1180) kennt Illiberis oder Elvira noch als eine von Granada verschiedene Stadt; letztere kann deßhalb nicht, wie neuere Geographen vielfach annehmen, an der Stelle des zerstörten Elvira erbaut sein. Nach Edrisi erst verschwindet der Name Illiberis oder Elvira aus der Zahl der spanischen Städte, und das Andenken an dieselbe hat sich nur in der Sierra Elbira erhalten. Auf diesem in der Nähe von Granada liegenden Gebirge finden sich heute noch Mauerreste, und

das dieser Richtung zu liegende Stadtthor von Granada heißt Thor von Elvira (vgl. Mariana S. J., Hist. Hispan. IV, 16; Fr. Lorinser, Reiseskizzen aus Spanien II, 68 ff.). Erster Bischof von Illiberis, dem späteren Suffraganat von Hispalis, war der hl. Cäcilius, einer der sieben Männer, welche von den heiligen Aposteln Petrus und Paulus nach Spanien gesendet wurden, um dort das Evangelium zu verbreiten, etwa um das Jahr 65 n. Chr. Zwischen ihm und Flavian, der 306 bei dem hier aus Anlaß der diocletianischen Verfolgung abgehaltenen Concil anwesend war, werden noch sieben Bischöfe genannt, deren Existenz aber zweifelhaft ist. Gregorius Baeticus, „qui mediocri sermone aliqua scripsit“, war 359 bei dem Concil von Rimini, verfiel dem luciferianischen Schisma und lebte noch 392. Recemund oder Regimund schloß 958, als Gesandter Abderrahmans an Kaiser Otto I., zu Frankfurt mit Luitprand (s. d. Art.) Freundschaft. Nach Analogie der anderen in die Gewalt der Mauren gekommenen Bischofssitze kann man annehmen, daß es Residentialbischöfe von Elvira wenigstens bis zur Zeit der Almohaden, d. i. bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts, gegeben habe, und aus der Geschichte von Compostela wissen wir, daß 1116 ein ungenannter Bischof von Elvira bei der Königin Urraca, Tochter Alfons' VI., sich aufgehalten hat. Unter den Titularbischöfen von Elvira ist zu nennen der hl. Petrus Paschalis (s. d. Art.), welcher auch später, als Bischof von Jaën (Episc. Giennensis), seine Missionsthätigkeit unter den Gläubigen wie Ungläubigen Granada's fortsetzte, bis er am 6. December 1300 von den Mauren daselbst ermordet wurde. Endlich schlug die Stunde der Befreiung vom maurischen Joche auch für die Christen des Königreichs Granada. Mohammed Alhamar von Jaën — dieß war ein selbständiges Königreich seit 1229 — eroberte Granada und Ober-Andalusien im J. 1236; so entstand das vierte maurische Königreich, Granada. Ferdinand III. eroberte Jaën schon 1246, nahm 1248 auch Sevilla ein, und von da an blieben die Mauren einzig auf den Besitz des Königreichs Granada beschränkt, bis auch diesem letzten maurischen Reiche 1492 durch Ferdinand den Katholischen ein Ende gemacht wurde, der es Castilien einverleibte. Granada war damals, wie ganz Andalusien, sehr blühend, indem sich nach der Eroberung von Sevilla und Cordova auf den Rath des Mohammed Alhamar die reichsten Maurenfamilien dahin zurückzogen. Als das Land aber wieder an die Christen gekommen war, nahm die Bevölkerung sehr ab. In Folge der am 30. März 1492 beschlossenen Vertreibung der Juden, die in Granada selbst eine stark besuchte Schule gegründet, verließen eine halbe Million Menschen das Land, und bei den Aufständen der Moriscos, besonders bei der Rebellion derselben 1568 bis 1570, wurden auch diese aus Granada ausgewiesen und in Castilien internirt. Das Königreich Granada, das 1492 noch 3 Millionen Einwohner zählte, hat heute nicht einmal mehr die Hälfte (1 342 000). Nach der Eroberung der Stadt wurde sofort für die neuen christlichen Ansiedler in dem eroberten Lande, sowie für die Bekehrung der zurückgebliebenen Mauren an der Stelle des zerstörten Bischofssitzes Elvira ein neuer und zwar erzbischöflicher Sitz in Granada gegründet und dieser von Isabella ihrem Beichtvater Fernando Mendoza de Talavera übertragen. Dieser Mönch aus dem Orden des hl. Hieronymus, der sein bisheriges Bisthum Avila mit dem ärmern Erzstifte vertauschte und die angebotene Entschädigung apostolisch ausschlug, war mehr als jeder Andere zu einem Apostel der Mauren befähigt (Hefele, Ximenes, 2. Aufl., 27). Als Suffraganstühle der neuen Metropole bestimmte Papst Alexander VI. im April 1492 Guadix und Almeria und das Jahr danach auch Malaga (Raynald ad ann. 1492 n. 6, 1493 n. 14; Thomassin., Vet. et nov. eccl. discipl. I, 1, c. 58, n. 12). Seit dem Concordat vom Jahre 1851 gehören zur Kirchenprovinz Granada außer der Metropole die Bisthümer Almeria, Cartagena oder Murcia, Guadix, Jaën und Malaga. Von den späteren Erzbischöfen sind zu nennen: Caspar de Avalos (1529—1545), der die Universität und das Collegium des hl. Cäcilius gründete, und unter welchem der hl. Johannes von Gott 1540 den Orden der barmherzigen Brüder stiftete; Dom Pedro Guerrero (1546—1576), der durch seine Gelehrsamkeit unter den berühmtesten Vätern des Concils von Trient glänzte, daselbst Anführer der Spanier für die Residenz der Bischöfe ex praecepto divino war, die Universität und das Seminar reformirte und 1568 die einzige Synode von Granada hielt; Petrus Gonzalez de Mendoza (1610—1616), der ein Episcopologium Granatense herausgab. Der gegenwärtige 35. Erzbischof ist Benevenuto Monzon y Martins, geb. 1820, präconisirt als Erzbischof von San Domingo 1862, transferirt 1866; er wurde im J. 1873 von den Republikanern in's Gefängniß geschleppt. Seine erzbischöfliche Mensa beträgt seit dem Concordat (1851) 140 000 Realen oder etwa 26 000 Mark; früher 80 000 Ducaten. In 180 Pfarreien unterstehen ihm 230 000 Diöcesanen. Das Metropolitancapitel besteht aus dem Decan, 5 weiteren Dignitäten und dem Capellanus Major Regum catholicorum, dann aus 4 Canonikern de officio, 24 de gratia und 20 Beneficiaten. (Vgl. Franc. Bermudez de Pedraza, Hist. eccl., principio y progresos de la ciudad y religion catol. de Granada, 1639, fol.; Florez, Españ. sagrad. tom. XII; D. Jose Hidalgo Morales, Iliberia o Granada, 1842; Moroni XXXII, 63 sqq.; Gams, Kirchengesch. von Spanien I u. II und Ser. Epp. 34 sqq.) [Neher.]

Granado, Jacob, S. J., bedeutender Neuscholastiker, wurde 1574 zu Cadix geboren, lehrte dreißig Jahre lang in den Ordenscollegien Theologie und starb als Rector des Collegs zu Gra-

nada im Rufe der Heiligkeit am 5. Januar 1632. In acht Foliobänden erschienen zu Sevilla und Granada 1623—1633 seine sehr berühmten Commentarii in Summam Theologiae S. Thomae (ein Abdruck der drei ersten Bände auch zu Pont-à-Mousson 1624). Ein Lebensbild Granado's fügte P. Hemelman dem vierten Bande bei. [Streber.]

Granatbaum (רִמּוֹן, LXX ῥοά, ῥοιά, Vulg. malogranatum, nach Linné Punica granatum), eine myrtenartige Pflanze, wächst in Nordafrika, Südeuropa, Vorderasien und Indien wild, wird aber zur Erzielung vollkommener Früchte cultivirt und ist auch bei uns als Kalthauspflanze bekannt. Er erscheint bald strauchartig, bald als Baum von 2—4 m Höhe, blüht mit großen, sternförmigen, bei uns gefüllten Blumen von leuchtender, hochrother Farbe und trägt den sogen. Granatapfel, von den Römern malum punicum genannt, eine apfelförmige, mennigrothe Frucht, welche durch gelbe Häute in Fächer getheilt ist und gegen 100 Fruchtkerne in einer saftigen Fleischhülle enthält. Derselbe wird auf assyrischen Denkmälern als Tributgegenstand abgebildet (s. Layard, Discoveries 1853, 339). Der bald mehr süße, bald mehr säuerliche Saft der Frucht wurde im Alterthum ausgepreßt und entweder frisch oder gegohren getrunken (Cant. 8, 2; Plin. 14, 19). Diesen Baum erwähnt das A. T. häufig. Da er in Aegypten, wie auch die Monumente ausweisen, vielfach angepflanzt war, so ward er von den nach Paläſtina gesandten Kundschaftern der Juden als hervorragendes Product des verheißenen Landes bezeichnet (Num. 13, 24); um so bitterer empfanden die Israeliten in der Wüste den Mangel seiner Frucht (Num. 20, 5). Im heiligen Lande ward er überall gezogen (Deut. 8, 8. Joel 1, 12. Agg. 2, 20); ein besonders schönes Exemplar stand bei Gabaa (1 Sam. 14, 2). Sowohl vor als nach der israelitischen Occupation trugen viele Orte in demselben nach dem Granatbaum ihren Namen (s. d. Artt. Gethremmon und Remmon), gerade wie im hellenischen Alterthum diejenigen Städte, welche sich auf σίδη endigen. Häufig wird der Granatapfel in der Dichtung des Morgenlandes zum Vergleich herangezogen; so vom Dichter des Hohenliedes für die Schönheit der Braut (Cant. 4, 3. 13; 6, 6). Als Ornament erscheint die Nachbildung des Granatapfels in der Kleidung des Hohenpriesters (Ex. 28, 33 ff.) und an den Säulenknäufen im Tempel (3 Kön. 7, 18. 20. 42. 4 Kön. 25, 17. 2 Par. 3, 16; 4, 13. Jer. 52, 22. 23). [Kaulen.]

Grancolas, Johann, Doctor der Sorbonne und theologischer Schriftsteller, wurde in Paris geboren, trat in den geistlichen Stand und erhielt, nachdem er 1685 zum Doctor promovirt worden war, die Stelle eines Kaplans bei Monsieur, dem Bruder Ludwigs XIV. Dieses Amt bekleidete er bis zum Tode des Prinzen. Dem gelehrten Körper der Sorbonne, in welchen er aufgenommen worden, machte Grancolas durch seine Rechtschaffenheit, seinen Eifer und sein ausgebreitetes Wissen alle Ehre, aber der persönliche Umgang mit ihm war nicht eben sehr gesucht. Durch die Rauheit seines Charakters stieß er selbst seine Collegen ab, und durch seine unerbittliche Strenge bei den Prüfungen und anderen öffentlichen Acten wurde er der Schrecken aller Candidaten für den Doctorgrad bei der Sorbonne. Er starb als Kaplan von S. Benoît den 1. August 1732. Zu seiner Lebensaufgabe hatte sich Grancolas vornehmlich die Erforschung des kirchlichen Alterthums und insbesondere der alten Liturgien gemacht; seine ziemlich zahlreichen Schriften verrathen eine ausgebreitete Bekanntschaft auf diesem Felde theologischer Wissenschaft. Die Art und Weise jedoch, wie er die Ergebnisse seiner Forschungen mittheilt, macht das Lesen seiner Schriften sehr wenig anziehend. Ordnung und Methode waren, wie selbst Dupin anerkennt, seine Sache nicht, und sein durchgängiger Mangel an Geschmack und tieferer theologischer Anschauung verleitete ihn häufig zu einer nicht bloß unbefugten, sondern auch durchaus verfehlten, kurzsichtigen Kritik liturgischer Einrichtungen und Formen der Kirche. Seine Werke sind: 1. Traité de l'antiquité des cérémonies des Sacrements, Paris 1692. 2. De l'intinction, ou de la coutume de tremper le pain consacré dans le vin, Paris 1693 — ein Gebrauch, der bekanntlich noch bei den Griechen vorkommt. 3. Histoire de la communion sous une seule espèce, Paris 1696. 4. Les anciennes liturgies, ou la manière dont on a dit la sainte Messe dans chaque siècle, dans les églises d'Orient et dans celles d'Occident, Paris 1697. 5. L'ancien Sacrementaire de l'église, où sont toutes les pratiques qui s'observaient dans l'administration des Sacrements chez les Grecs et chez les Latins, 2 vols., Paris 1698—1699. Auszüge aus diesen Schriften findet man bei Dupin, Nouvelle biblioth. des auteurs ecclés. XIX, 291 ss. 6. Traité de la Messe et de l'office divin, Paris 1713. 7. Dissertations sur les Messes quotidiennes et sur la Confession, Paris 1715. 8. Commentaire historique sur le Bréviaire romain, 2 vols., Paris 1727, in lateinischer Uebersetzung Venet. 1734. Ein Blick in das letztere mit großer Gelehrsamkeit und Vorliebe für die canonischen Tagzeiten geschriebene, ziemlich verbreitete Werk kann einen Begriff von den liturgischen Ansichten des Verfassers geben. Ein eigenes Kapitel des Buches trägt die Aufschrift: Projet d'un nouveau Bréviaire (I, 346—352 der französischen Ausgabe, denn in der lateinischen findet sich dieser Abschnitt nicht). Grancolas, welcher mit einer seiner ganzen Zeit eigenthümlichen Einseitigkeit die liturgische Entwicklung zur Praxis der alten Kirche zurückdrängen möchte, verlangt eine neue Klassificirung der Feste. Aus der Reihe der Feste ersten Ranges sei nicht bloß jegliches Fest Maria's oder eines Heiligen, sondern auch Frohnleichnam zu entfernen, weil es

eine neuere Solennität sei. In der Quadragesimal-Zeit dürften, mit einziger Ausnahme höchstens von Mariä Verkündigung und Josephstag, keine Feste der Heiligen gefeiert werden, wie dieß auch vor Alters gewesen. Auch sonst seien die Officien der Heiligen zu reduciren; die Bekenner sollten im Off. feriale bloß commemorirt werden, viele ihrer Feste ganz wegfallen. Die schönen Antiphonen der Laudes im Officium auf Weihnachten gefallen dem gestrengen Doctor nicht; man hätte sie der heiligen Schrift entnehmen sollen. Ueber die Kühnheit des Ausdrucks in der Antiphon Melliflui facti sunt coeli erschrickt er gewaltig; man sollte solches vermeiden und vielmehr den Segen beschreiben, den die Herabkunft Christi gebracht. Ut animalia viderent Dominum jacentem in praesepio sei eine unkritische Bemerkung, eine „Imagination", für welche weder das Evangelium noch die alten Schriftsteller Anhaltspunkte bieten. Das herrliche Frohnleichnams-Officium, das Meisterwerk des hl. Thomas, verdiene nicht die großen Lobsprüche, die es gewöhnlich erhält; es werde nicht schwer fallen, ein genaueres (plus exact) herzustellen. Die marianischen Schlußantiphonen, von Mönchen für ihre Breviarien verfaßt, verdienten nicht mehr in unsere neuen Breviere aufgenommen zu werden, sowohl wegen ihrer wenig gemäßigten Ausdrücke, als auch wegen ihrer Composition. (Mehreres s. bei Guéranger, Institutions liturgiques, Mans et Paris 1841, II, 410 ss.) Uebrigens war Grancolas auf dem Gebiete der Lehre durchaus kein Freund von Neuerungen, er schrieb 9. Le Quiétisme contraire à la doctrine des Sacrements, Paris 1695, worin er nachweist, wie sehr die Principien des Molinos der heiligen Schrift widersprechen. Man findet in diesem Buche manche interessante Mittheilungen über das Leben dieses spanischen Priesters. Außerdem hat man noch von ihm: 10. Instruction sur la religion, Paris 1693. 11. La science des confesseurs, ibid. 1696. 12. L'ancienne discipline de l'église sur la confession et — pénitence, ib. 1697. 13. L'ancien pénitenciel de l'église, ou les pénitences que l'on imposait autrefois pour chaque péché etc., ib. 1698. 14. Heures sacrées, ou l'exercice du chrétien, ib. 1697. 15. La tradition de l'église sur le péché original et sur la réprobation des enfants morts sans baptême, ib. 1698. 16. Traduct. franç. de toutes les catéchèses de S. Cyrille de Jérus., ib. 1715. 17. Critique abrégée des ouvrages des auteurs ecclésiast., ib. 1716 — eine oberflächliche Literargeschichte der Väter und alten kirchlichen Schriftsteller. 18. Traité de morale en forme d'entretien, 2 voll., ib. 1724. 19. Instruct. sur le Jubilé, ib. 1724. 20. Histoire abrégée de l'église et de l'université de la ville de Paris, 2 volumes, Paris 1728, aus Rücksicht auf den Cardinal Noailles, über den darin ungünstig gesprochen wurde, unterdrückt. 21. Traduction de l'Imitation de J. C., précédée d'une dissertation sur l'auteur de ce livre, ib. 1729. Grancolas neigt sich zu der Annahme, daß Hubertin von Casali, zuerst Franciscaner, nachmals Benedictiner, zuletzt Karthäuser, der Verfasser der Imitation sei. (Vgl. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiast., Amsterdam 1715, XIX, 291 ss.; Guéranger, Institutions liturgiques II, 158. 268 ss. 410 ss.) [Kerker.]

Grandi, 1. Bonifatius Maria, O. Pr., aus Venedig gebürtig, erwarb sich als Theologe einen Namen durch seinen Cursus theologicus, in welchem er die vorzüglichsten theologischen Tractate im engen Anschluß an den englischen Lehrer behandelte. Zwei Bände dieses Werkes erschienen zuerst 1692 zu Ferrara; nach seinem Tode wurden sie 1697 abermals, mit einem dritten Bande bereichert, von seinem Ordensbruder Bertagna zu Venedig herausgegeben. Grandi stand bei seinen Zeitgenossen wegen seiner Gelehrsamkeit, Klugheit und Frömmigkeit in hohem Ansehen. Er starb den 17. Februar 1692. (Vgl. Quétif, Scriptores O. Praed. II, 730; Hurter, Nomenclator lit. II, 327.)

2. Guido, Camaldulenser, gebürtig aus Cremona, wurde im J. 1700 vom Großherzog Cosmo III. als Professor der Philosophie an die Universität von Pisa berufen. Später übernahm er den Lehrstuhl der Mathematik; in dieser Stellung erwarb er sich einen Platz unter den bedeutendsten Mathematikern seiner Zeit. Er stand in Correspondenz mit Männern wie Leibniz, Newton, Bernoulli, lebte aber auch mit anderen Fachgenossen wiederholt in erregter wissenschaftlicher Fehde. Grandi war aber nicht bloß Philosoph und Mathematiker, sondern beschäftigte sich auch viel mit Theologie, Dichtkunst und Geschichte und wußte seine Kenntnisse, namentlich als Leiter von Wasserschutzbauten, gemeinnützig zu verwerthen. Er starb 1742. Seine hinterlassenen Schriften wurden von seinem Ordensbruder Ambrosius Soldani gesammelt; sie füllen nicht weniger als 44 Bände, die jedoch nicht alle im Drucke erschienen sind. Unter den gedruckten verdienen namentlich hervorgehoben zu werden seine Dissertationes Camaldulenses, in quibus agitur de institutione Camaldulensis ordinis, Luccae 1707. (Vgl. Journal des Sav. XLII, 442—448; sein Elogium bei Bandini, Memoriae Italorum VI.) [Kern, S. J.]

Grandier, Urban, Pfarrer zu Loudun in der Diöcese Poitiers, wurde im J. 1634 wegen Zauberei, insbesondere, weil er durch Zaubermittel die Besessenheit mehrerer Ursulinerinnen und anderer Frauenspersonen in jener Stadt verursacht habe, zum Tode durchs Feuer verurtheilt. Ob Grandier schuldig gewesen, und welche Bewandtniß es mit jenen Besessenen gehabt, ist eine Streitfrage, welche schon im 17. Jahrhundert ohne Resultat verhandelt wurde und auch jetzt noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Urban Grandier wurde im J. 1590 zu Bouère in der Diöcese Mans aus einer angesehenen Familie geboren; der Vater

war königlicher Notar, die Mutter stammte aus dem kleinern Adel des Landes. Er machte seine Studien hauptsächlich zu Bordeaux bei den Jesuiten und wurde im J. 1615 zum Priester geweiht. Indeß setzte er seine Studien noch zwei Jahre fort, bis er 1617 die Pfarre St. Peter zu Loudun, sowie ein Canonicat an der Heiligkreuzkirche daselbst erlangte. Loudun war damals eine blühende Stadt von 14 000 Einwohnern, welche zum Theile Hugenotten waren. Grandier war ein stattlicher Mann von einnehmendem Aeußern, geistreich und angenehm in der Unterhaltung, bewandert in der Literatur, freigebig, auf der Kanzel ein gewandter Redner. In Kurzem erlangte er zu Loudun großen Einfluß besonders auf die Frauen und fand durch sie auch bei den angesehenen Familien Eingang. Allein die glänzenden Eigenschaften des Mannes wurden durch ungestüme und ungezähmte Leidenschaften verdunkelt. Sein Stolz und Hochmuth wie seine Herrschsucht zogen ihm bald sowohl unter den Laien als unter dem zahlreichen Welt- und Ordensclerus der Stadt manche Feinde zu, und diese erbitterte er durch seinen beißenden Spott noch mehr. Am meisten aber schadete seinem Ruf sein sittenloses Leben. Die Gewogenheit, welche die Frauen dem wohlgebildeten Manne entgegenbrachten, bot ihm Gelegenheit zur Verführung, und wenn er gleich durch verwegenes Auftreten den Beschuldigungen die Stirn bot, so waren doch bald nicht wenige von der Unlauterkeit seines Lebenswandels überzeugt. Selbst in die besten Familien brachte er Schande, und angesehene Persönlichkeiten wurden dadurch um so erbitterter gegen ihn, weil sie, um die Ehre ihrer Familien zu wahren, die Sachlage nicht offen an's Licht stellen konnten. Ueber den unsittlichen Lebenswandel Grandiers stimmen alle Berichte überein, auch diejenigen, welche ihn in anderer Hinsicht vertheidigen. Bei seiner Verhaftung fand man eine von ihm angefertigte Abhandlung gegen den Cölibat. Vielleicht war sie von Grandier verfaßt, um eine angesehene Dame, Magdalena de Brou, zu bethören; es gelang ihm, wie es scheint, dieselbe als Maitresse zu gewinnen. Im J. 1629 wurde von angesehenen Personen Loudun's eine Anklage gegen Grandier wegen Unsittlichkeit beim Bischof von Poitiers, de la Rochepozay, eingereicht; in Folge derselben ward er zu Poitiers in strenger Untersuchungshaft gehalten und verurtheilt. Man legte ihm als Strafe auf, während drei Monaten des Freitags bei Wasser und Brod zu fasten; zudem wurde die Suspension auf fünf Jahre für die Diöcese Poitiers, auf Lebenszeit für die Stadt Loudun über ihn verhängt. Allein Grandier appellirte an den Metropoliten von Bordeaux, de Sourdis, und erwirkte dort ein freisprechendes Urtheil; der Erzbischof rieth ihm indeß, nicht nach Loudun zurückzukehren. Doch diesen Rath nahm Grandier nicht an; er kehrte am 22. November 1631 im Triumph, zu Pferde, mit einem Lorbeerzweig in der Hand, in die Stadt zurück und wurde von seinem Anhang, der noch immer zahlreich war, mit Jubel empfangen. Er stand bald wieder in Ansehen und bot seinen Gegnern Trotz. Auch auf die öffentlichen Angelegenheiten übte er großen Einfluß, und als im Laufe des Jahres 1632 eine Seuche ausbrach, zeichnete er sich durch Freigebigkeit und Eifer aus. Ob er seinen unsittlichen Lebenswandel noch fortsetzte, ist nicht ausgemacht. Indeß zog sich über Grandiers Haupte bald ein schweres Gewitter zusammen. Im J. 1626 hatten die Ursulinerinnen zu Loudun ein Kloster nebst Erziehungsanstalt gegründet. Sie lebten anfangs in sehr dürftigen Umständen, brachten aber bald ihre Anstalt zu großer Blüte. Oberin war seit 1627 die Schwester Jeanne des Anges, eine noch junge (geb. 1602), aber sehr gewandte Person; außer ihr und den Laienschwestern waren noch 16 Chorschwestern im Kloster, fast alle, wie die Oberin, aus angesehenen adeligen Familien. Im October 1632 zeigten sich zuerst an der Oberin ganz sonderbare Erscheinungen, welche sich in Kurzem auf alle Schwestern, zwei oder drei ausgenommen, ausdehnten. Bald hieß es, die Ursulinerinnen seien von bösen Geistern besessen, und Grandier sei der Zauberer, der im Bündniß mit dem Teufel durch Magie diese Besessenheit bewirkt habe. Die Nonnen selber sagten aus, daß des Nachts Grandier persönlich vor ihnen im Kloster erscheine und sie zum Bösen verführen wolle, und daß eine heftige Leidenschaft für ihn in ihrem Innern entflammt sei. Es wurden mehrere Welt- und Ordenspriester beauftragt, Exorcismen vorzunehmen. Bei Vollziehung derselben zeigten sich bei den Nonnen furchtbare Verzerrungen, Convulsionen und andere außerordentliche Erscheinungen; sie sagten aus, daß allerdings Grandier durch magische Künste ihre Besessenheit bewirkt habe, so daß die Ueberzeugung, sie seien wirklich besessen, bei Vielen feststand. Die Sache machte ungeheures Aufsehen. Grandier trat anfangs mit Erfolg gegen die Anklage auf; aber seine Lage wurde eine sehr mißliche, als der Staatsrath Laubardemont mit der Führung der Untersuchung beauftragt wurde. Im December 1633 ward Grandier gefänglich eingezogen, und der Prozeß wurde dann mehrere Monate lang mit großem Ernste geführt. Der Angeklagte vertheidigte sich mit Gewandtheit und größter Entschiedenheit; allein im August 1634 wurde er von 13 Richtern, die man aus verschiedenen Städten zugezogen hatte, als der Gottlosigkeit und Zauberei überwiesen zum Scheiterhaufen verurtheilt. Vor der Vollstreckung des Urtheils wurde Grandier, um zum Bekenntniß seiner Schuld gezwungen zu werden, auf's Heftigste gefoltert, aber ungeachtet der furchtbarsten Schmerzen blieb er bei der Versicherung seiner Unschuld; er läugnete nicht, daß er bis zu seinem Prozesse in Poitiers andere schwere Vergehen auf sich geladen habe. Am 15. August, da er schon wußte, daß er zum Tode verurtheilt werden würde, beichtete er im Gefängniß einem Augu-

stiner und empfing die heilige Communion. Am Todestage nahm er den geistlichen Beistand eines Minoriten, der bei den Exorcismen eine Hauptrolle gespielt hatte, nicht an, verlangte aber andere Ordensgeistliche, welche ihm nicht zugestanden wurden. Die Angabe, Grandier habe sich von einem Crucifix, das ihm dargeboten worden sei, abgewandt, scheint unrichtig zu sein. Das Benehmen des in anderer Hinsicht vielfach schuldigen Priesters war ein durchaus christliches; er verzieh auch denen, die ihn verurtheilt hatten. Die Vollstreckung des Urtheils erfolgte am Nachmittag des 18. August 1634. Nach Grandiers Tode hörten die Zustände der Ursulinerinnen zu Loudun keineswegs auf; es wurde deßhalb mit den Exorcismen fortgefahren. Verschiedene Exorcisten, auch mehrere Jesuiten wurden noch hinzugezogen, unter ihnen der durch seine ascetischen Schriften bekannte Pater Surin. Erst im J. 1638 nahmen die traurigen Zustände ein Ende. Im J. 1694 veröffentlichte der Calvinist Aubin zu Amsterdam eine Histoire des diables de Loudun, in welcher derselbe darzuthun suchte, daß die Ereignisse zu Loudun nichts als eine schändliche Intrigue gewesen seien, welche die Feinde des Pfarrers Grandier im Verein mit den Ursulinerinnen veranstaltet hätten, um jenen zu verderben. Indeß ist diese Erklärung der Thatsachen grundlos. Was die gegen Grandier eingeleitete Untersuchung angeht, so ist allerdings nicht zu läugnen, daß der Staatsrath Laubardemont sowie der Cardinal Richelieu für den Angeklagten ungünstig gestimmt waren, zumal da er früher Richelieu durch seinen Stolz persönlich gekränkt hatte und im Verdachte stand, an der Verfassung von Schmähschriften gegen ihn sich betheiligt zu haben. Auch manche der Exorcisten und Richter waren ihm, da er als ein hochfahrender und unsittlicher Mann galt, wohl wenig geneigt. Allein daß man bewußter Weise Grandier durch eine infame Komödie zu Grunde richten wollte, ist nicht zu beweisen. Die Exorcisten und die Richter glaubten an die Besessenheit der Nonnen und an die Aussagen, welche von ihnen oder, wie man meinte, von den bösen Geistern durch sie gegen Grandier gemacht wurden. Da dieser in bösem Rufe stand, und da in jenem Zeitalter sowie in jener Gegend die Zauberei als keineswegs selten galt, so lag es nahe, anzunehmen, Grandier sei wirklich der Urheber jener traurigen Vorkommnisse. Die Ursulinerinnen einer wissentlichen Täuschung zu beschuldigen, wäre ebenfalls ganz ungerecht. Die Frage indeß, ob sie wirklich besessen waren, ist damit noch nicht gelöst. Nicht wenige Schriftsteller sowie die Exorcisten haben diese Frage bejaht, unter diesen P. Surin, der auch in seinen hinterlassenen Schriften viele außerordentliche Thatsachen mittheilt, welche für die Wirklichkeit der Besessenheit geltend gemacht werden können. Andere, besonders in neuerer Zeit, stellen die Beweiskraft der wirklich feststehenden Thatsachen in Abrede und behaupten, daß sich jene Vorkommnisse als Erscheinungen einer hochgradigen Hysterie, welche contagiös unter den Nonnen aufgetreten sei, erklären ließen. Im Zustande der Hysterie, bemerken sie, seien auch die Verstellungssucht und falsche Beschuldigungen etwas Gewöhnliches, und zwar in der Weise, daß solche Personen sich selber täuschten und nicht als zurechnungsfähig erschienen. Es wäre indeß noch möglich, daß zu krankhaften Zuständen sich dämonische Einflüsse hinzugesellt haben. Was Grandier angeht, so spricht wohl Manches dafür, daß er das Verbrechen, um dessentwillen er verurtheilt und hingerichtet wurde, nicht begangen hatte. Indeß war er nach seinem eigenen Geständniß anderer großer Vergehen schuldig, und wird wohl dieselben durch das traurige Geschick, welches ihn traf, abgebüßt haben. (Vgl. [d'Avrigny] Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. depuis 1600 jusqu'en 1716, II, [1723]; Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun, et des peines du Père Surin, Paris 1829; Legué, Documents pour servir à l'histoire médicale des possédées de Loudun, Paris 1874; Legué, Urbain Grandier et les possédées de Loudun, Paris 1880.) [B. Jungmann.]

Grandmont, s. Grammont.

Granvella, Anton Perennot de, Cardinal, berühmter Staatsmann, führte diesen Namen nach der 1525 von seinem Vater angekauften Herrschaft Granvelle bei Besançon. Letzterer gehörte dem bürgerlichen Stande an, bekleidete anfangs die Stelle eines Rathes am Parlament in Dôle und schwang sich durch seine große staatsmännische Begabung zum Siegelbewahrer und Kanzler Kaiser Karls V. empor, der ihn zu den wichtigsten Staatsgeschäften verwandte. Sein ältester Sohn Anton, geb. 20. August 1517, bekundete schon frühzeitig die herrlichsten Talente, welche sich durch eine vortreffliche Erziehung noch mehr entwickelten. Anton begann seine Studien in Dôle, besuchte zu seiner weitern Ausbildung die Universitäten Pavia, Paris und Löwen und erwarb sich an letzterer den philosophischen und den theologischen Doctorgrad. Frühzeitig für den geistlichen Stand bestimmt, erhielt Granvella schon als Knabe verschiedene kirchliche Beneficien, wurde in seinem 14. Jahre vom Papst zum Protonotar ernannt und 1540 zum Bischof von Arras befördert. Von seinem Vater wurde er in die Staatsgeschäfte eingeweiht und unterstützte denselben auf dem Religionsgespräch zu Worms 1541, sowie auf dem Reichstage zu Regensburg im folgenden Jahre. Auf dem Concil zu Trient erschien Granvella nebst seinem Vater als Abgeordneter des Kaisers und hielt am 9. Juni 1543 daselbst eine vornehmlich gegen Frankreich gerichtete, aber auch von hämischen Seitenblicken auf den Papst nicht freie Rede, um die Abwesenheit Karls V. und das späte Eintreffen der Gesandtschaft zu entschuldigen (Raynald, Annal. eccl. ad ann. 1543, n. 2). Diese Rede erntete den vollen Beifall des Kaisers, so daß dieser ihn in den Staatsrath berief. Das Feld seiner Thätigkeit war vor-

nehmlich Deutschland. Auch an der Aussöhnung des Landgrafen Philipp von Hessen mit dem Kaiser nach der Schlacht bei Mühlberg (1547) hatte Granvella thätigen Antheil. Die gegen ihn erhobene Anklage, er habe sich bei den Verhandlungen eines Betrugs schuldig gemacht (indem er „ewiges“ statt „einiges“ Gefängniß geschrieben), ist gänzlich unbegründet und unwahr (s. Buchholtz, Gesch. der Regierung Ferdinands I., VI, 78 ff.). Das Augsburger Interim 1548 fand an Granvella einen Gegner, welcher die Fruchtlosigkeit dieses Mittels zur Beilegung der religiösen Spaltung deutlich erkannte und aussprach. — Nach dem Tode seines Vaters (gest. 1550) wurde Granvella vom Kaiser, der die Kanzlerwürde abschaffte, in die übrigen Aemter des Verstorbenen eingesetzt und erlangte den größten Einfluß auf die Staatsgeschäfte. Die protestantischen Fürsten Deutschlands haßten ihn „ärger als den Türk und Tartar“ und warfen ihm vor, daß er „weder von Adel, noch Deutscher von Geburt sei“. Als der Empörer Moritz von Sachsen den gichtkranken Kaiser nöthigte, Innsbruck zu verlassen, befand sich Granvella in dessen Umgebung. Am Passauer Vertrag hatte er keinen Antheil. Beim Abschlusse der Ehe Philipps II. mit Maria von England (1553) fungirte Granvella als Unterhändler. Die Herbeiführung eines Friedens zwischen dem Kaiser und dem König Franz I. von Frankreich unter der Vermittlung Englands (Conferenz von Mare, 23. Mai bis 1. Juni 1555) gelang ihm nicht. — Als Karl V. am 25. October 1555 in der feierlichen Versammlung der Stände zu Brüssel die Regierung der Niederlande seinem Sohne Philipp II. übertrug, beantwortete Granvella in dessen Auftrage die herzliche Ansprache des Kaisers. Er wurde dann dem neuen Regenten als Rathgeber empfohlen und übte auf die Regierung Philipps II. einen entscheidenden Einfluß aus. Als letzterer nach dem Abschlusse des Friedens mit Frankreich zu Château-Cambrésis (1559), der ebenfalls ein Verdienst Granvella's war, die Niederlande verließ, setzte er seine Halbschwester Maria von Oesterreich, Herzogin von Parma, als Statthalterin ein und wies sie vorzüglich an den Rath Granvella's. Die einflußreiche Stellung des Prälaten zog ihm aber den Neid und die Feindschaft des hohen Adels zu, weil er dessen Pläne ganz durchschaute (le principal grief de ses antagonistes était, qu'il avait l'oeil trop ouvert sur leurs desseins, schreibt selbst Groen van Prinsterer in seinen Archives ou correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau I, 191*). An die Spitze der Unzufriedenen trat der Heuchler und Intrigant Wilhelm von Oranien-Nassau. Bisher hatte das beste Einvernehmen zwischen Granvella und dem „Schweigsamen“ bestanden, für welchen ersterer eine besondere Vorliebe hatte. Neid und Eifersucht Wilhelms trübten jedoch diese freundlichen Beziehungen, und verwandelten sie besonders nach dessen Vermählung mit Anna von Sachsen (1561) in den bittersten Haß. Unbeirrt durch die offenen und geheimen Anfeindungen, war Granvella bemüht, das Beste des Landes nach Kräften zu fördern. Er machte dem König in einem besondern Exposé den Vorschlag (1559), die Niederlande zu einem eigenen Königreich mit der Hauptstadt Brüssel zu erheben, in Gemeinschaft mit den Ständen ein allgemeines Gesetz zum Schutze der katholischen Kirche zu erlassen, das aber nicht „Inquisition“ genannt werden dürfe (à cause que naturellement il n'y a chose qui soit tant odieuse à ces nations septentrionales que ce vocable de l'inquisition d'Espagne), tüchtige, durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnete Bischöfe zu erwählen, welche auch die Residenzpflicht beobachteten, weil die Abwesenheit der Bischöfe von ihren Sitzen und die Nachlässigkeit derselben stets Ungehorsam und Verwilderung des Volkes zur Folge gehabt hätten, u. s. w. (Weiss, Papiers d'État V, 676). Auch der Oberstatthalterin war Granvella ein weiser und pflichttreuer Rathgeber. Die Gegner desselben versäumten aber keine Gelegenheit, ihn dem allgemeinen Hasse preiszugeben. Sie legten ihm die Anwesenheit der (3000) spanischen Truppen im Lande, über welche das Volk sehr erbittert war, zur Last, bezeichneten die neue kirchliche Eintheilung des Landes in 3 Erzbisthümer und 14 Bisthümer durch Papst Pius IV. (1560) als sein Werk, brachten hierdurch den niedern, meist verschuldeten Adel, welcher sich durch die Dotation der neuen Bisthümer mit den Einkünften verschiedener Abteien in seinen Interessen geschädigt glaubte, auf ihre Seite und versetzten auch das Volk in den von der calvinistischen Irrlehre inficirten Provinzen in große Aufregung. Auch tauchte das Gerücht von einer beabsichtigten Einführung der spanischen Inquisition im Lande auf, obschon Philipp II. nie diesen Gedanken gehabt und Granvella sich entschieden gegen dieselbe ausgesprochen hatte. Die Opposition kam zum Ausbruch, als Granvella das neu errichtete Erzbisthum Mecheln (1560) und später (1561) von Pius IV. die Cardinalswürde erhielt. Die Einschiffung der spanischen Truppen vermochte nicht die aufgehetzten Gemüther zu beruhigen. Der hohe Adel konnte es nicht verschmerzen, daß ein Mann bürgerlicher Herkunft die höchste politische und geistliche Stelle im Lande bekleidete. Die Feinde des Cardinals, an ihrer Spitze das sogen. Triumvirat, Wilhelm von Oranien, Graf Egmont und Graf Horn, verhöhnten in höchst ungeeigneter Weise die Prachtliebe und den Luxus des Kirchenfürsten, gegen welchen zugleich eine Unmasse von Pasquillen in Umlauf gesetzt wurde. An der Abfassung dieser Schandschriften hatte der Oranier, welcher die ganze Opposition leitete, den größten Antheil. Unterstützt wurde er von einem Günstling Granvella's, dem charakterlosen Simon Renard, den verletzte Eigenliebe in das Lager der Gegner geführt hatte. Aus seiner Feder floß die giftigste Schmähschrift gegen Granvella. Dabei blieben die Feinde des Cardinals nicht stehen. Sie ver-

klagten ihn bei der Oberstatthalterin als Störefried. Margaretha berief eine Versammlung der Ritter des goldenen Vließes, und diese sprachen unter der Leitung des Oraniers sich ebenfalls zu Ungunsten Granvella's aus. Letzterer führte aber mit Geschick seine Vertheidigung bei Philipp II., dem er auch die geheimen Absichten der rebellischen Adelspartei enthüllte. Ebenso berichtete die Oberstatthalterin zu Gunsten des schmählich Angefeindeten. Der König schenkte wohl den Klagen gegen seinen treuen Diener keinen Glauben, that aber auch keine energischen Schritte gegen die Empörer. Diese sandten den Grafen Montigny nach Spanien (1562), um den Sturz Granvella's herbeizuführen (Gachard, Correspondance de Guillaume le taciturne II, 35 ss.). Seine Mission hatte nicht den vom Triumvirat gewünschten Erfolg, weßhalb dasselbe am 11. März 1563 eine Klageschrift direct an den König richtete und, als diese erfolglos blieb (Antwort des Königs 6. Juni), sein Gesuch am 29. Juli wiederholte. Die Unentschiedenheit Philipps II. kam den rebellischen Adeligen, deren Führung ganz in den Händen des verschmitzten Oraniers lag, trefflich zu Statten. Der Haß des letztern gegen Granvella erhielt neue Nahrung, als dieser seine Pläne auf Brabant (Stelle eines rewaerd oder Unterstatthalters) vereitelte (1562). Zuletzt erklärten Wilhelm von Oranien und die Grafen von Egmont und Horn, sie würden nicht mehr im Staatsrathe erscheinen, wenn Granvella nicht entfernt würde. Die Oberstatthalterin befand sich in einer schwierigen Lage. Um sich aus derselben zu befreien, gedachte sie den berühmten Staatsmann seinen Feinden zu opfern und schickte ihren Secretär Armenteros (le barbier de madame), einen „geldgierigen und käuflichen" Menschen, nach Spanien, um die Abberufung Granvella's zu bewirken. Philipp II. gab ihrem Drängen endlich nach und forderte Granvella in einem eigenhändigen Schreiben (Monçon, 22. Januar 1564) auf, die Niederlande für einige Zeit zu verlassen, weil auf diese Weise die Auctorität des Königs wie des Cardinals gewahrt werde (Gachard, Correspondance de Philippe II, I, 285). Letzterer kam dem Verlangen seines Monarchen nach und erbat sich auf dessen Rath Urlaub, um seine Mutter zu besuchen. Die Abreise Granvella's benutzten seine Feinde zu Demonstrationen gegen denselben und verhöhnten ihn „in Pasquillen, Satiren, Maskeraden bis auf's Ungezogenste und Unglaublichste" (Leo, Universalgesch., 3. Aufl., III, 351). Am 10. März verließ der Cardinal das Land seiner bisherigen Wirksamkeit. „Sein Ministerium war ein goldener Zeitabschnitt für diese Provinzen", und nur zu bald erkannte Margaretha den großen politischen Fehler, „einen so treuen Minister entlassen zu haben". Der berühmte Quellenforscher der niederländischen Geschichte, Gachard, stellt dem Cardinal das Zeugniß aus, daß er das Wohl, die Ruhe, den Glanz der Niederlande wollte, daß sein Abgang aus Brüssel unselige Folgen nach sich zog, und daß, wenn er an der Spitze der Geschäfte geblieben wäre, wahrscheinlich eine so lange Reihe von Trübsalen nicht ein Land mit Trostlosigkeit und Elend erfüllt hätten, das bis dahin das glücklichste und blühendste von Europa gewesen war (Correspondance de Philippe II, t. I, p. CLXXXII). Granvella schlug seinen Wohnsitz zu Besançon auf. An Staatsgeschäften nahm er keinen Antheil, außer wenn der König ausdrücklich seinen Rath verlangte. Der Palast des Cardinals, dem als Secretär der berühmte Philologe Justus Lipsius und der Hellenist Suffried Petri nach Besançon gefolgt waren, stand den Gelehrten offen; seine reichen Einkünfte verwendete er großentheils zur Unterstützung wissenschaftlicher Bestrebungen. Pius IV. übertrug ihm das Protectorat über den Jesuitenorden. Nach dem Tode des Papstes (gest. 1565) reiste er nach Rom zum Conclave, aus welchem der hl. Pius V. als Papst hervorging. Die wachsende Türkengefahr lenkte die Aufmerksamkeit des spanischen Cabinets wieder auf Granvella; derselbe erhielt 1570 den Gesandtschaftsposten zu Rom und schloß am 25. Mai 1571 das wichtige Bündniß mit dem heiligen Stuhle und Venedig gegen die Türken. In demselben Jahre wurde er Vicekönig von Neapel. Als solcher sicherte er die Küsten gegen die Seeräuber, schuf eine Landmiliz und gab eine Reihe trefflicher Gesetze, machte aber die sogen. Rechte der Krone in kirchlichen Angelegenheiten auf eine Weise geltend, welche einer Bedrückung der Kirche gleichkam und verschiedene Conflicte mit dem Erzbischof von Neapel herbeiführte. Nach dem Tode Pius' V. bewirkte hauptsächlich Granvella die Wahl Gregors XIII. Nach vier Jahren bat ihn Philipp II., „nach Madrid zu kommen, um ihm die Last der Staatsgeschäfte tragen zu helfen, deren Zerrüttung durch mittelmäßige Geister nicht mehr aufgehalten werden könne". Granvella verließ Neapel und wählte Rom zu seinem Aufenthaltsort. Seiner Regierung in Neapel spendet Giannone das größte Lob. Gregor XIII. ernannte 1577 Granvella zum Mitglied der vom Papst zur Beilegung der Unruhen in den Niederlanden errichteten Congregation; im folgenden Jahre erhob ihn Philipp II. zum Präsidenten des Rathes von Castilien. Am 28. Juli 1579 traf er in Madrid ein. Die politischen Verhältnisse befanden sich in nicht geringer Verwirrung, und der König bedurfte nur zu sehr des Rathes eines so erfahrenen Staatsmannes wie der Cardinal, welcher bald den größten Einfluß auf Philipp II. erhielt. Als dieser 1581 seine Reise nach Portugal antrat, legte er die Regierung seines Reiches in die Hände Granvella's. Im J. 1584 vermittelte Letzterer die Verehelichung des Herzogs von Savoyen mit der Infantin Katharina, wodurch den Plänen der Franzosen auf die Lombardei ein Damm vorgeschoben ward. — Durch Option wurde Granvella 1578 Cardinalbischof von Sabina. Im J. 1584 erwählte ihn das Dom-

capitel von Besançon zum Erzbischof, worauf er auf das reiche Erzbisthum Mecheln Verzicht leistete. Von dem Wunsche beseelt, seine Tage in Besançon zu beschließen, erbat er sich von Philipp II. Entbindung von den Staatsgeschäften. Es war ihm jedoch nicht vergönnt, seinen Einzug in seine neue Erzdiöcese zu halten; denn am 21. September 1586 ereilte ihn der Tod zu Madrid. Seine Leiche wurde nach Besançon gebracht und in der Kirche der Carmeliten beigesetzt. Die französischen Revolutionäre gönnten dem Todten die Ruhe nicht; im J. 1793 wurde das Grab erbrochen und geschändet. — Granvella besaß eine unermüdliche Arbeitskraft, eminente Begabung, vielseitige Gelehrsamkeit und eine bewunderungswürdige Elasticität des Geistes. Er beschäftigte manchmal 5 Secretäre zu derselben Zeit in verschiedenen Sprachen, deren er 7 geredet haben soll. Das Studium der Astronomie, Physik und Naturwissenschaft betrieb er mit Vorliebe. Mit dem Alchymisten Guibert stand er in näheren Beziehungen. Sehr intim gestaltete sich sein Verhältniß zu Sadolet. Als Beförderer der Wissenschaft unterstützte Granvella reichlich verschiedene Gelehrte, Dichter u. s. w. Durch seine Opferwilligkeit förderte er die Herausgabe der Antwerpener Polyglotte, eines Meisterwerks der Typographie. Die Summa des hl. Thomas von Aquin und die Schriften des Theophrastus ließ er auf eigene Kosten drucken. Das von seinem Vater in Besançon gestiftete Collegium vom hl. Moritz ließ er erweitern und zu einem theologischen Seminarium (les écoles de Granvelle) einrichten. Auch auf andere Weise bekundete er seine Freigebigkeit. — Mehr Staatsmann als Bischof, war Granvella eifrigst bedacht, die Rechte und Prärogative der Krone zu erhöhen und ließ sich in diesem Bestreben selbst zu Eingriffen in die Sphäre der Kirche verleiten. Ueberhaupt war er der Kirche gegenüber der kalt berechnende Staatsmann, der nicht immer die richtige Stellung zu deren Oberhaupt einnahm. Seinem König war er ein treuer Rathgeber. Der wider Granvella erhobene Vorwurf der Herrschsucht, des Stolzes und des Strebens nach hohen Kirchen- und Staatsämtern ist nicht unbegründet. Die Erhaltung der katholischen Religion in den Niederlanden und die Niederwerfung der Revolution war sein eifrigstes Bestreben; doch war er ein Gegner aller Gewaltmaßregeln, wollte nur die Ausführung der bestehenden Gesetze gegen Häresie u. s. w. und empfahl dem König stets Milde und Verzeihung. Gegen seine Freunde erwies sich Granvella überaus liebenswürdig. Beleidigungen vergaß er schnell, und nicht selten vergalt er die ihm zugefügten Unbilden mit Wohlthaten. Hiervon schloß er selbst die Familie seines ärgsten Verleumders Renard nicht aus. Eine getreue Schilderung des so vielfach ungerecht beurtheilten Cardinals entwirft Abbé Boison mit den Worten: „Aus allen seinen so herzlichen, vertraulichen und lebhaften Briefen erkennt man einen starken und scharfsinnigen Geist, einen bewunderungswürdigen Edelmuth gegen seine grausamsten Feinde, eine Festigkeit, welche alle Hofintriguen überwand, eine gründliche Verachtung aller Schmeichler und Schmeicheleien, eine der geringsten Verstellung unfähige Redlichkeit, ein edles, über alle Verleumdungen und Schmähungen unendlich erhabenes Herz, obgleich er dagegen nicht unempfindlich; niemals hatte er boshafte Gedanken, niemals niedrige oder schwachherzige Gesinnung, niemals zu freie oder gewaltthätige Grundsätze, im Gegentheil überall Güte, Liberalität, Freundschaft, Rechtschaffenheit, wahre Frömmigkeit" u. s. w. (Projet de la vie du cardinal de Granvelle 37). Sein Wahlspruch war: Durate et vosmet rebus servate secundis (Aeneid. 1, 207). — Literatur: Papiers d'état du cardinal de Granvelle, 9 voll., éd. Weiss 1841 ss., in Collection de documents inédits sur l'histoire de France; Lévêque, Mémoires pour servir à l'histoire du cardinal de Granvelle, Paris 1753; Gachard, Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-bas, Bruxelles 1848, I—II; Gerlache, Philippe II et Granvelle, Bruxelles 1842; Courchelet, Histoire du cardinal de Granvelle, Paris 1761, 2e éd. Bruxelles 1784; Kervyn de Lettenhove, Les Huguenots et les Gueux I. Großes Verdienst erwarb sich Abbé Boison, indem er die gesammelten Handschriften Granvella's und seines Vaters sammelte und ordnete. Sie sind jetzt Eigenthum der Stadtbibliothek zu Besançon und füllen 82 Foliobände. [Brück.]

Graser, Joh. Baptist, Schulmann, wurde im Juli 1766 zu Eltmann in Unterfranken geboren, studirte in Bamberg und Würzburg, erhielt schon im 20. Lebensjahre die philosophische Doctorwürde, wurde im Seminar zu Würzburg zum Priester geweiht, 1790 Licentiat der Theologie, sodann Präfect des dortigen adeligen Seminars, Lehrer und Mitdirigent der erzbischöflichen Pagenanstalt zu Salzburg. Nach der Säcularisation des Fürstenthums ward er aus seiner Stellung entlassen und erhielt 1804 den Ruf als Professor der Theologie nach Landshut, wurde aber kurz darauf nach Bamberg als Schul- und Studienrath versetzt. In diesem Amte verblieb er bis 1810, in welchem Jahre er nach Baireuth als Kreis-Schulrath berufen wurde. Im Jahre 1825 wurden die Stellen der Kreis-Schulräthe wieder eingezogen, und Graser ward in den Ruhestand versetzt. Er lebte von da ab nur für die Wissenschaften und den mündlichen und brieflichen Verkehr mit geistreichen und gelehrten Männern (J. Paul), bis er am 28. Februar 1841 starb. Diese kurzen Angaben enthalten ziemlich alles, was von Grasers Lebensgeschichte zu ermitteln ist. Es könnte auffallen, daß eine Persönlichkeit von so großer Begabung und solch hervorragender schriftstellerischer Thätigkeit nicht ihren in's Einzelne gehenden Biographen gefunden hat, oder daß der Mann selbst keine Skizze seines Lebens hinterließ. Es erklärt

sich dieses daraus, daß er in reiferen Jahren sich mit einer Tochter des Hofgerichtsraths Küster verheiratete. Mit diesem Schritte ist auch sein Verhältniß zur Kirche bezeichnet. Er hatte sich dadurch eine Stellung geschaffen, welche ihn scharf von den Katholiken trennen mußte, ohne ihn jedoch mit den Protestanten enger zu befreunden, da er immer noch behauptete, in der Kirche zu stehen und dieser anzugehören, ja es übel aufnahm, wenn ihn katholische Zeitschriften als einen zum Protestantismus Uebergetretenen bezeichneten. Er selbst soll von einem Kapuziner auf Grund eines vom König Max Joseph ausgestellten Handbillets getraut worden sein. Daß der Mann unter solchen Umständen und als Familienvater seiner eigenen Biographie aus dem Wege ging, kann nicht weiter befremden. Graser stand in seinem ganzen Denken und seiner gesammten Weltanschauung wesentlich auf dem Boden der Schelling'schen Philosophie, und sein Verdienst besteht hauptsächlich darin, daß er einer der ersten deutschen Schulmänner war, welche die gesammte Erziehungslehre von diesem Standpunkte aus wissenschaftlich zu begründen strebten. Während die anerkanntesten Pädagogen seiner Zeit (Denzel, Niemeyer, Sailer ꝛc.) in ihren Schriften nur eine Zusammenstellung von Erfahrungssätzen und aus der Praxis hergeleiteten Regeln ohne strenges Princip boten, war es Graser, der mit Consequenz und einem achtungswerthen Scharfsinne die Pädagogik auf ein wissenschaftliches Fundament stützen und systematisch zu einem Ganzen abrunden wollte.

Zunächst ist das teleologische Princip oder der Erziehungszweck Grasers, sodann der methodologische Theil seiner Bestrebungen kurz darzulegen. In ersterer Beziehung soll nach seiner Auffassung der Mensch das Göttliche, wie es sich in der Natur und der gesammten Weltordnung als Offenbarung des Schöpfers ausdrückt, in sich selbst verwirklichen und darstellen. Wie das Thier instinctiv seine Bestimmung erfüllt und der göttlichen Idee genügt, so soll der Mensch freidenkend und freiwillig seine idealen Zwecke verwirklichen. Das Ideale seines Daseins, dessen idealen Zweck erkennt er aber nur unvollkommen in der Außenwelt, wohl aber vollkommen im Urleben des Ganzen, in Gott, dessen Ebenbild er werden soll. Hiernach faßt Graser den Erziehungszweck selbst in folgenden Worten zusammen: „Der Mensch soll durch freie Gesinnung und That das Ebenbild der Gottheit in seinem Leben darstellen, oder mit anderen Worten, er soll das Divine (Göttliche), das ihm, entgegen dem Animalischen (Thierischen), eingeboren ist, auch in seinem Leben nachweisen; oder die Divinität soll seines Seins Bedingung und Ziel sein; oder was Gott in seiner Welt ist, soll der Mensch in der Sphäre und den Verhältnissen seines Lebens sein. Damit nun aber der Einzelne diese Bestimmung erreichen könne, muß eine Unterstützung der Unreifen durch die Reifen stattfinden, und diese ist die Aufgabe der Erziehung." Letztere ist nach Graser daher die absichtliche Einwirkung Erwachsener auf Unmündige, damit diese fähig werden, durch freie Gesinnung und That das Ebenbild der Gottheit in ihrem Leben darzustellen. Es liegt in dieser Forderung, welche den Erziehungszweck in das Subject selbst legt, eine Annäherung an das Christenthum; aber es fehlt doch die erforderliche Bestimmtheit, und die Ebenbildlichkeit Gottes wird um so unklarer und zweifelhafter, je gezwungener die hineingezogene Lehre vom Gottmenschen und von dessen Erlösungswerk der philosophischen Anschauungsweise Grasers sich einfügt. Die Hilfe, welche in der göttlichen Offenbarung und Heilsanstalt liegt, tritt in den Hintergrund, und der Mensch wird statt deren überwiegend auf sich selbst und seinesgleichen verwiesen. Die Kirche tritt in seinem ganzen System nur als eine große Lehranstalt zum Zwecke eigener Existenz und Herrschaft hervor; daher wird auch der Religionsunterricht von den Anschauungen des geschichtlichen und thatsächlich frommen Lebens abgelöst und allzu sehr mit reflectirender Besprechung weltlicher Zustände und Dinge und mit moralischen Erzählungen verbunden, welche lebhaft an die philanthropische Schule erinnern. Graser spricht, um es kurz zu bezeichnen, viel vom Christenthum, aber sehr wenig von der Kirche, und das confessionelle Bekenntniß, die christliche Lebensgemeinschaft umgeht er. Sein Ideal ist eine gottgeweihte, allgemeine, philosophisch-christliche Kirche. Daher unterscheidet er auch in der geistigen Erziehung die intellectuelle, die bürgerliche, die moralische und die ästhetische, aber von einer besondern religiösen Erziehung ist wenig Rede, weil alle die genannten Erziehungsarten von seinem Standpunkte aus religiös sind oder doch sein sollen. Der philanthropischen Schule steht er insofern nahe, als er gegen jede strenge Zucht und Gewöhnung spricht und Alles der freien Selbstbestimmung und Selbstentwicklung überlassen will. Sagt er doch ausdrücklich, daß die Zucht den Menschen als solchen eher verderbe, als erziehe, ja daß sie eine Todfeindin aller Erziehung sei. Auch insofern erinnert er an Basedow und Rousseau, als er strenge Abhärtung des Körpers bis zur Uebertreibung fordert. Er verbindet daher mit seinen übrigen Forderungen die Empfehlung der Gymnastik, doch treten in seiner Methode planmäßige Turnübungen zurück, um gewissen noblen Fertigkeiten für's Leben, als Schwimmen, Reiten, Fechten und Tanzen, Platz zu lassen. Sein teleologisches Princip schließt den Gedanken ein, daß die Menschheit als Ganzes nur ein abstracter Begriff sei, und daß der Mensch als solcher stets einer bestimmten Gesellschaft, einem Volke, einem Staate angehöre. Die Erziehung habe daher folgerichtig auch den Menschen zu einem bestimmten Mitgliede einer menschlichen Gemeinschaft heranzubilden, also wesentlich für den Staat als umfassendsten Organismus, neben welchem dann auch die Kirche noch eine beiläufige Stelle findet.

Grasers methodologische Bestrebungen gipfeln zunächst in der Ueberzeugung, daß Unterricht und Erziehung im engsten Zusammenhange stehen, und er sagt wörtlich, daß das Erziehen den Unterricht einschließe, niemand daher auch zu unterrichten vermöge, der nicht die Erfordernisse der Erziehung kenne und nicht den Unterricht als Mittel der Erziehung behandle. Unterrichtsobjecte sind ihm die Natur, der Mensch und Gott, und er unterscheidet in dieser Hinsicht eine reale und eine ideale Seite, reale und ideale Lebenskenntnisse. Natur und Mensch vertreten die reale, die Kenntniß der divinen Lebensgestaltungen aber die ideale Seite des allgemeinen Menschenunterrichts. Hiernach verlangt Graser, daß aller Unterricht sich an die einzelnen Stufen des Menschenlebens anschließe, vom Leben ausgehe und wieder auf dasselbe zurückführe. Mit diesem Verlangen knüpft er den gesammten Unterricht auch an die Anschauung, und wenn mit derselben Forderung Pestalozzi vom menschlichen Körper ausgeht, so knüpft Graser viel richtiger und glücklicher an das Wohnhaus. An dessen Betrachtung, sei es auch im Modelle, schließt er mit seltener Gewandtheit die Elemente der Formenlehre, der Geographie, der Naturgeschichte, des Rechnens, des gesellschaftlichen, gesetzlichen Lebens und der religiösen Gemeinschaft.

Ein wesentliches Verdienst auf dem Gebiete der Methodik erwarb sich Graser durch seinen siegreichen Kampf gegen die seiner Zeit übliche Art des Lese- und Schreibunterrichts. In der Schrift „Der erste Kindesunterricht, die erste Kindesqual" (1819) kämpft er gegen die geisttödtende Buchstabirmethode, schont aber auch Stephani nicht, welcher durch die Einführung der Lautirmethode sich bereits entschiedene Verdienste auf diesem Gebiete des Elementarunterrichts erworben hatte. Er will nicht das Lesen für sich allein, sondern in gleichzeitiger Verbindung mit dem Schreiben gelehrt wissen und letzteres dem Lesen unmittelbar vorausgehen lassen. Konnte man doch erst lesen, als man geschrieben hatte. Jeder einzelne Buchstabe wird in einem Worte und dieses in einem Satze vorgeführt. Das Kind schält den einzelnen Laut aus diesem Ganzen heraus, lernt ihn klar und scharf aussprechen und bekommt hiernach das Schriftzeichen, um es nachzubilden und dem Gedächtnisse einzuprägen. Alle Buchstabenformen werden von Graser als Bilder der Mundformen und der Mundstellung beim Sprechen angesehen, weßhalb er auch die lateinische Schrift vorzieht, diese zuerst geübt wissen will und alle Formen auf das lateinische i und o zurückzuführen versucht. Es ist das eine Sonderbarkeit, welche man ihm gegenüber bedeutenden Vortheilen dieser Methode zu gute halten muß. Nach dem Geschriebenen lernt das Kind die gedruckten Buchstaben ohne besondere Mühe und wird zugleich durch die Forderung des Nachbildens der Schriftzeichen aus dem Zustande bloßen passiven Aufnehmens in den Zustand des thätigen Selbsthandelns versetzt. Diese Schreiblese-Methode fand in Lehrer Ludwig zu Bindlach den eifrigsten Förderer; sie hat sich in ihrem Wesen bis heute in allen Elementarschulen behauptet und seinem Andenken Dauer gesichert.

Auch den Taubstummen widmete Graser besondere Aufmerksamkeit, und die Versuche, welche er selbst mit diesen Unglücklichen anstellte, mögen ihn wohl verleitet haben, auf die Mundstellung ein so großes Gewicht zu legen und zu behaupten, daß die Schriftzeichen sich mit ihr im Wesentlichen deckten. Um den Taubstummen Unterricht und Erziehung zu sichern oder zu erleichtern, kam er auch zu der Ansicht, man müsse sie den Volksschulen überweisen und die Lehrer anhalten, sie mit den Vollsinnigen gleichzeitig zu unterrichten. In dem Taubstummenlehrer Hill zu Weißenfels fand diese Idee einen warmen Vertreter, wurde aber bald als unpraktisch verworfen.

Grasers Auftreten fiel in eine Zeit, in welcher das bürgerliche und politische Leben bereits auf neue Bahnen, auf Constitutionalismus und Parlamentarismus hinwies, und er verschloß sich diesen Bewegungen nicht. In den meisten seiner Schriften ist das Bestreben sichtbar, auf dieses neue Staatsleben hinzulenken und durch die Schule für dasselbe vorzubereiten. Er gehört daher auch zu den pädagogischen Politikern.

Seine Hauptschriften sind: Divinität oder Princip der einzig wahren Menschenbildung, 1. Aufl. 1811; Die Elementarschule für's Leben in der Grundlage zur Reform des Unterrichts, 1817; Die Elementarschule für's Leben in der Steigerung, 1828; Das Verhältniß des Elementarunterrichts zur Politik der Zeit, 1835; Prüfung der Unterrichtsmethode der praktischen Religion, von dem Standpunkte der Zweckmäßigkeit aus betrachtet, 1831. Nach Grasers Tode gab sein Schüler Ludwig noch heraus: Die Elementarschule für's Leben in der Vollendung, 1841. Graser wußte seinen Schriften eine weite Verbreitung zu verschaffen, und die meisten derselben erlebten mehrere Auflagen. Aber sein schwerfälliger Stil und Satzbau, sein oft vergebliches Ringen nach Klarheit, seine logische Haarspalterei, sein stetes Dividiren und Subsumiren machen die Lectüre zu einer keineswegs leichten Aufgabe. Daher mag es denn auch kommen, daß der Mann jetzt fast nur noch in der Geschichte der Pädagogik, weniger in der praktischen Schulwelt lebt und wirkt, wie denn auch in der neuesten Zeit sein philosophisches System vor der Herbart'schen Schule in den Hintergrund getreten ist. [L. Kellner.]

Gratia Aretinus, Canonist des 13. Jahrhunderts; der Beiname bezeichnet dessen Vaterstadt Arezzo. Von demselben besitzen wir ein den canonischen Prozeß darstellendes Werk De ordine judiciorum, welches Bergmann (Pillii, Tancredi, Gratiae libri de judic. ord., 1842) herausgab. Da in demselben eine Decretale Innocenz' IV. citirt wird, muß es nach 1243 ge-

schrieben worden sein, und Gratia kann nicht, wie oft gesagt wird, schon 1236 gestorben sein. Ob derselbe identisch ist mit dem Archidiacon Gratia von Bologna, welcher Anfangs des 13. Jahrhunderts daselbst gelehrt haben soll, steht dahin. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen u. Literatur des canon. Rechts I, 1875, 197 f.; Savigny, Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter V, 1829, 146—148.) [R. v. Scherer.]

Gratiae, s. Gnadenbriefe.

Gratiae exspectativae, s. Anwartschaften.

Gratian, s. Decretum Gratiani.

Gratian, Cardinal, Glossator des Decrets, war Schüler des Civilisten Bulgarus in Bologna und lehrte daselbst später das canonische Recht. Unter Alexander III., näher seit 1168, fertigt er als Subdiacon der römischen Kirche und Notar, von 1178—1197 als Cardinaldiacon päpstliche Bullen. Maassen (Beitr. zur Gesch. der juristischen Literatur d. Mittelalters, Wiener Akademie-Berichte XXIV, 1857, 10—17) hat festgestellt, daß ihm die mit cardinalis signirten Glossen zum Decrete, welche in deren ursprünglichsten Form als Interlinear-Glossen erscheinen, angehören; bestritten ist aber, ob er, wie Maassen behauptet, diese Glossen als Cardinal verfaßt hat, oder ob die von ihm früher verfaßten Glossen später zur Unterscheidung von Gratian, dem Compilator des Decrets, mit der Sigla cardinalis versehen worden sind, wie Schulte (Gesch. der Quellen u. Literatur des canon. Rechts I, 1875, 145—148) glaublich macht. Jedenfalls beruht die Behauptung, Gratian, der Verfasser des Decrets, sei Cardinal, eben dieser Cardinal gewesen, auf einem Mißverständnisse. [R. v. Scherer.]

Gratianus, römischer Kaiser 375—383, war 359 als ältester Sohn Valentinianus' I. und dessen erster Gemahlin Severa zu Sirmium in Pannonien geboren, wurde schon 367 in Amiens zum Augustus ernannt und begleitete bereits im folgenden Jahre seinen Vater auf dessen Zuge gegen die Alamannen. Gleichwohl erhielt er eine sorgfältige katholische Erziehung; sein Hauptlehrer war der bekannte Dichter Ausonius, dem er immer die größte Dankbarkeit bewahrte. Beim Tode seines Vaters (375) fielen ihm entweder durch die Willkür der römischen Generale oder nach freier Wahl aus der westlichen Reichshälfte Spanien, Gallien und Britannien zu, während Italien für seinen noch vierjährigen Halbbruder Valentinianus II. reservirt blieb. Gratian schlug seine Residenz zu Trier auf und vertheidigte die Westhälfte des Reiches mit Erfolg gegen die unaufhörlichen Angriffe der germanischen Stämme. Schon war er im Begriff, auch seinem Oheim Valens bei dessen Kämpfen gegen die Goten zu Hilfe zu ziehen, als ein Einfall der Alamannen ihn zurückhielt. Letztere wurden jedoch in einer großen Schlacht bei Colmar 378 auf's Haupt geschlagen, und nun zog Gratian in den Osten, ward aber noch unterwegs von dem Tode seines Oheims Valens, der gegen die Goten bei Adrianopel gefallen war, benachrichtigt. Da er sich nicht stark genug fühlte, auch in der östlichen Reichshälfte den Kampf gegen die Barbaren fortzusetzen, berief er zur Regierung derselben den kräftigen Theodosius I. als Augustus und machte von seiner Kaisergewalt nur in der westlichen Hälfte Gebrauch. Heidnische und christliche Schriftsteller sind darüber einig, daß Gratianus die vorzüglichsten Eigenschaften in seiner Person vereinigte; sein einziger Fehler war, daß er zu leicht fremden Einflüssen nachgab. Er bezeichnete zwar seinen Regierungsantritt mit der Hinrichtung des Praefectus praetorio Maximus; allein hierbei übte er verdiente Gerechtigkeit gegen einen Mann, der durch willkürliche Grausamkeit unsäglichen Jammer über die edelsten Familien gebracht hatte. Gegen das Heidenthum bewies Gratian sich nachsichtig; doch verschmähte er die Würde des Pontifex maximus, entzog den heidnischen Priestern und den Vestalinnen die Staatsunterstützungen und die bisherigen Vorrechte und ließ aus der Curie der Senatoren den Altar der Siegesgöttin beseitigen. Da ein verfrühtes Ausweisungsdecret gegen die Häretiker sich bald als unausführbar bewies, ging Gratianus auch gegen die Arianer nicht direct vor, sondern brach deren Herrschaft indirect durch wirksame Maßregeln. Schon die Wahl des streng katholischen Theodosius war ein Todesstoß für den Arianismus. Gratian ertheilte aber auch mit kluger Berechnung allen Religionsparteien mit Ausnahme der Manichäer, Photinianer und Eunomianer volle Freiheit und rief alle verbannten Bischöfe wieder zurück. Ebenso verdankte das Concil zu Constantinopel 381 seiner Mitwirkung einen großen Theil des durchgreifenden Erfolges, welcher in der Anbahnung der kirchlichen Einheit bestand. Aus den damaligen Verhältnissen läßt sich aber leicht begreifen, daß ein so entschiedenes Vorgehen an manchen Stellen Unzufriedenheit hervorrief. Man benutzte seine unschuldigen Schwächen, namentlich seine Liebhaberei an der Jagd und seine Vorliebe für die Alanen, um die Soldaten gegen ihn zu stimmen, und so wurde er bei einem Soldatenaufstande am 25. August 385 zu Lyon erschlagen. Obwohl erst 25 Jahre alt, war er schon zum zweiten Male verheiratet; sein Sohn erster Ehe ist verschollen. (Vgl. Ammian. Marcell. ll. 27—31 passim; Aurel. Victor. Epit. 45—48; Orosii Hist. 7, 32—34; Zosim. Hist. 4, 12—35; Auson. Grat. act. ad Grat. 10. 12; Theodor. H. E. 5, 1—12; Ambros. De fide proleg.; Epist. ed. Lovan. V, 320. 263. 269. 271; Reumont, Gesch. der Stadt Rom I, 693. 702 ff.) [Kaulen.]

Gratius (van Graes), Ortwin, Lehrer der schönen Wissenschaften an der Universität Köln, stammte aus einer altadeligen, niederländischen Familie und wurde im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts im münsterländischen Dorfe Holtwick bei Coesfeld geboren. Da die Mutter bald nach der Geburt des Kindes starb und der Vater in seinen Vermögensverhältnissen sehr zurückgekommen war, erbot sich ein Oheim, Pfarrer Johann

van Graes zu Deventer, die Erziehung des Knaben zu übernehmen. Ortwin besuchte in Deventer die von Alexander Hegius geleitete Schule und bezog 1501 die Universität Köln. Hier wurde er 1502 als Mitglied der Burse Kuyk Baccalaureus, 1505 Licentiat und erhielt 1507 die Aufnahme in die Artistenfacultät. Wegen des geringen Einkommens, welches den jüngeren Magistern zugewiesen war, übernahm Ortwin nebenbei seit 1509 die Stelle eines Correctors in der großen Druckerei der Familie Quentell. Die Zahl der classischen und mittelalterlichen Auctoren, welche er zum Drucke brachte und mit Einleitungen und metrischen Empfehlungen versah, ist so bedeutend, daß schon diese Thätigkeit allein ihm ein ehrenvolles Andenken sichert. Gratius war ein begeisterter Humanist, welcher in der von Hegius angebahnten Weise das Studium der Classiker unter den Schülern erfolgreich förderte. Auch unter den übrigen Humanisten genoß er ein bedeutendes Ansehen. Namentlich schloß er Freundschaft mit dem berühmten Petrus von Ravenna, als dieser auf seinen Wanderungen Köln berührte und dort von August 1506 bis Ostern 1508 Vorlesungen aus dem Gebiete des römischen und kirchlichen Rechtes hielt. Gratius gab seiner Verehrung gegen Petrus in einer begeisterten Schilderung von den Triumphzügen dieses Humanisten Ausdruck (Ad Petrum Ravennatem suae peregrinationis criticomastix, beigedruckt dem Alphabetum aureum Petri Ravennatis Itali, Colon. 1508), während Petrus ihn mit den höchsten Lobsprüchen überschüttete und Epigramme und Briefe für die Ausgabe von Ortwins neun Reden zum Preise der Wissenschaften und Künste (Orationes quodlibeticae, Colon. 1508) verfertigte. Ebenso stand Gratius in literarischer Verbindung mit dem Dichter Remaclus Arduenna aus Florennes, mit dem englischen Juristen Wilhelm Harris, mit Johannes Cäsarius, dem feinen Kenner des Griechischen, mit den münsterländischen Humanisten Rudolf von Langen, Joseph Horlenius, Jacob Montanus und Johannes Murmellius. Gratius besorgte die Drucklegung ihrer Werke, fügte Lobgedichte und Einleitungen bei und ward wiederum von ihnen mit Epigrammen und Dankesschreiben gefeiert. Diese Freundschaftsverhältnisse verkehrten sich aber in das Gegentheil, als Gratius in dem großen Streite der Kölner Theologen gegen Reuchlin sich auf die Seite der Theologen stellte. Schon 1509 hatte er Pfefferkorns (s. d. Art.) Osterbuch und Judenfeind in's Lateinische übertragen und 1514 in Vertheidigung der Kölner sich durch seine Praenotamenta (s. l. et a.) direct gegen Reuchlins Augenspiegel gewendet. Nun wurde Gratius mit den Schimpfnamen, an denen das Lexikon der Humanisten so reich war, überschüttet und zuletzt von den Verfassern der Epistolae obscurorum virorum (s. d. Art.) zum Mittelpunkt der perfidesten Verleumdung gewählt, so daß sein Name bis in die neueste Zeit befleckt blieb. Daß gerade Gratius, der im Reuchlinischen Streite nur eine Nebenrolle spielte, mit solch ausgesuchtem Hasse verfolgt wurde, scheint auf Hermann von dem Busche zurückzuführen zu sein, welcher mit seinen Vorlesungen zu Köln neben Gratius kein Glück machte. In den Epistolae wird Gratius nach seiner wissenschaftlichen Bedeutung als durch und durch ungelehrt, ja als Analphabet hingestellt, und zugleich wird sein Privatleben auf's Aergste besudelt. Er sei der Sohn eines Priesters von einer Straßendirne, er lebe mit Pfefferkorns Frau im Ehebruche und halte in Quentells Druckerei noch eine Concubine, er sei ein Weinsäufer (Anspielung auf den Namen Ortvinus), rühme sich seiner Laster und beschönige sie sogar durch Stellen aus der heiligen Schrift. Alle diese Beschuldigungen wurden in einer so bestechenden Weise vorgetragen, daß das Urtheil Fernstehender irre geleitet werden mußte. In einer zweiten Satire, welche wahrscheinlich Ulrich von Hutten zum Verfasser hat (Gemma prenosticationum ponderata supra orizontem generalem et specialem illuminatissimi Magistri Ortwini Gracii sive Charitativi, s. l. et a.), wurde Gratius als Sterndeuter und Wetterprophet verspottet. Gratius antwortete auf diese Angriffe sehr ernst und würdig in einer Epistola apologetica, Col. 1518, in welcher er die tiefer liegenden Ursachen des Hasses aufdeckte und gegen die Verleumder das Zeugniß seiner Mitbürger anrief; zugleich wollte er auch in Form des Spottes seine Gegner schlagen und ließ die Lamentationes obscurorum virorum, s. l. 1518, erscheinen, in welchen die Reuchlinisten, als die wahren viri obscuri, über den schlechten Ausgang ihres Unternehmens klagen (Neudruck beider Schriften in Hutteni Opera, ed. Boecking, Suppl. I, Lips. 1864, 396. 323). Da Gratius aber selbstverständlich das Gebiet der Blasphemie und Obscönität, auf welchem die Reuchlinisten ihren Lacherfolg erzielt hatten, nicht betreten wollte, konnte seine Satire als schwach und geistlos hingestellt werden und gab Anlaß zu neuen Angriffen, welche in Briefen an Reuchlin und seine Gesinnungsgenossen ihren Ausdruck fanden. Nachdem Gratius inzwischen Priester geworden war, erhielt er von der Universität und dem Magistrate um 1522 die Stelle des Rectors an der Burse Wyßbeder. Von nun an waren seine Publicationen ausschließlich theologischer Natur. Es sind Vorreden zu den Ausgaben der Bibel (1529), zu Commentaren der kleinen Propheten (1527), der paulinischen Briefe (1527), einer zweibändigen Conciliensammlung (1530—1538), der Schrift über die heilige Eucharistie des Bischofs Fisher; den Predigten des Wiener Bischofs Johannes Faber fügte er ein Gedicht in vier Büchern bei (Triumphus beati Job, 1537). In der Briefsammlung des Bischofs Nausea von Wien (Basel 1550) finden sich ferner acht Briefe, welche Gratius in den Jahren 1530—1534 an ihn richtete. Im J. 1535 erschien in Köln von

ihm ein Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum, den Commentar des Aeneas Sylvius über das Baseler Concil und mehr als 60 Abhandlungen verschiedener Auctoren enthaltend; es ist gewissermaßen eine Materialiensammlung für die Reformen, welche das längst gewünschte allgemeine Concil in Angriff nehmen sollte. Das Werk kam 1554 auf den Venetianer Index und steht seit Benedict XIV. auch im römischen. Cremans (Annal. des hist. V. f. d. Niederrhein XXIII, 192 ff.) glaubt Gratius die Auctorschaft absprechen zu müssen, wohl mit Unrecht; denn es ist undenkbar, daß in der Quentell'schen Druckerei unter Gratius' Augen eine unterschobene Schrift mit seinem Namen herausgegeben worden sei, ohne daß Gratius über solchen Mißbrauch Protest erhoben hätte. Gratius wurde in dem Buche seiner katholischen Richtung nicht untreu. Die Sammlung ist nicht ein Angriff auf die Kirche, sondern eine Erörterung verschiedener Mißbräuche in Anwendung der geistlichen Gewalt; sie hofft eine Verbesserung durch die von Gott gesetzte Auctorität und warnt vor Trennung; „wegen Mißbräuchen, die zu allen Zeiten vorkamen, dürfe man kein Häretiker werden". Gratius starb, fast von Armut bedrängt, am 22. Mai 1542. (Vgl. Reichling, Ortwin Gratius, sein Leben und Wirken, Heiligenstadt 1884.) [Streber.]

Gratry, August Joseph, französischer Oratorianer, der sich in der Neuzeit besonders durch seine philosophischen Schriften einen bedeutenden Namen erwarb, wurde am 30. März 1805 zu Lille geboren. Der Vater hatte eine Anstellung in der Armee-Intendantur, und die napoleonischen Kriege führten die Familie nach Deutschland, von wo sie im J. 1813 nach Paris zurückkehrte. Dort machte der junge Gratry im Collège Stanislas seine Studien bis zum Jahre 1824 mit glänzendem Erfolge. Religiösen Ideen war er aber bis zu seinem siebenzehnten Jahre ganz fremd geblieben. In diesem Alter führte ihn, wie er selbst erzählt, in einer schlaflosen Nacht die Erwägung, wie das Ende der ruhmvollsten Laufbahn der Tod, und wie nichtig ein Leben ohne religiöse Grundlage sei, der Religion und der katholischen Kirche zu. Sein Entschluß, sich dieser ganz hinzugeben, war nun auch gefaßt. Um sich indeß gründliche wissenschaftliche Kenntnisse zu erwerben, machte er mehrere Jahre lang weitere Studien am polytechnischen Institut und erwarb sich hier das Patent als Offizier der Artillerie. Doch reichte er sofort seine Demission ein, um sich dem Dienste der Kirche zu weihen. Nach einigen Monaten ging er nach Straßburg, wo er sich auf den Rath befreundeter Personen entschloß, Redemtorist zu werden. Indeß verweilte er, wie es scheint, nur kurze Zeit im Kloster; ein abgeschlossenes Leben entsprach allerdings seiner Natur nicht. Er blieb nun vom Jahre 1830 an in Straßburg, wurde dort Priester und war im bischöflichen Knabenseminar als Lehrer thätig. Dann erhielt er 1840 eine Stelle zu Paris als Religionslehrer an der dortigen Normalschule, in der er zehn Jahre verblieb. In den Jahren 1851 und 1852 betheiligte er sich mit großem Eifer an der Gründung des Oratoriums von der unbefleckten Empfängniß und wurde selbst das angesehenste Mitglied dieser Genossenschaft; im J. 1863 erhielt er den Lehrstuhl der Moral an der Sorbonne und wurde dann 1867 zum Mitglied der französischen Akademie gewählt. Während seiner Lehrthätigkeit an der Normalschule hatte sich Gratry durch seine Beredsamkeit und durch seinen Einfluß auf die Studirenden einen bedeutenden Ruf erworben; seine schriftstellerische Thätigkeit indeß, die ihm besonders in der Philosophie einen ehrenvollen Namen und seiner Zeit selbst großen Ruhm verschaffte, begann er erst seit 1853 als Mitglied des Oratoriums. Es erschien von ihm eine Reihe philosophischer Arbeiten, neben denselben auch einzelne ascetische Schriften, sowie ein Commentar zum Matthäus-evangelium. Von Gratry's philosophischen Werken genüge es hier zu nennen: De la connaissance de Dieu (2 vols.); Logique (2 vols.); Les sophistes et la critique; La morale et la loi de l'histoire (2 vols.); La philosophie du Crédo. — Zur Zeit des vaticanischen Concils um 1870 ließ Gratry sich verleiten, durch einige kleinere Schriften an den Erörterungen über die päpstliche Unfehlbarkeit theilzunehmen: ein verfehltes Unternehmen, da er auf eine solche Controverse durch seine Studien durchaus nicht vorbereitet war. Nach der Definition der kirchlichen Lehre zögerte Gratry indeß keinen Augenblick mit der Annahme des Dogmas. Um diese Zeit fing er an zu kränkeln, ging zur Herstellung seiner Gesundheit im Herbst 1871 nach Montreux und starb dort am 7. Februar 1872 eines gottseligen Todes. — Gratry war ein sehr tugendhafter Priester und ein liebenswürdiger Charakter; er hat sowohl durch seine persönliche Thätigkeit als durch seine Schriften sich um die Förderung des religiösen Lebens in Frankreich große Verdienste erworben. Seine Werke sind sehr anregend, voll von geistreichen Gedanken und mit großer Frische und Gewandtheit geschrieben. Als System und als ein Ganzes ist indeß seine Philosophie nicht haltbar. Gratry entfernte sich von der festen Grundlage der Scholastik und verlor sich in Doctrinen, welche oft unklar sind und endlich auf die Anschauungen der Ontologisten hinausgehen. Es sind insbesondere drei Elemente, welche der Philosophie Gratry's eigenthümlich sind, in denen aber auch ihre Unhaltbarkeit begründet ist. An die Stelle des syllogistischen Verfahrens, welches er unrichtig auffaßte, wollte er als Principal-Methode ein Verfahren stellen, welches er selber das dialektisch-inductive nennt, ohne es indeß in klarer Weise darzulegen. Es soll uns unmittelbar, nicht durch Schlußfolgerung, vom Endlichen und Relativen zur Affirmation und Kenntniß des Unendlichen und Absoluten führen. Gratry nimmt dann im erkennenden

Menschen einen besondern göttlichen Sinn, den Sinn des Unendlichen, an, durch welchen gerade der unmittelbare Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ermöglicht werde und jene inductive Methode ihre Grundlage und Sicherheit finde. Hierzu gesellt sich noch bei Gratry ein mystisches Element, indem er oft hervorhebt, daß es die Aufgabe der Vernunft sei, sich vom Niedern loszureißen, vom äußern Sinn zum innern, vom innern zu dem durch die Gnade belebten göttlichen Sinn aufzusteigen und so Gott zu schauen. Sonach verliert die Philosophie Gratry's als Ganzes ihre Berechtigung und Haltbarkeit. (Vgl. Stöckl, Geschichte der neuern Philosophie II; Perraud, Le Père Gratry, Correspondant 1872, I.) [B. Jungmann.]

Gratz, Lorenz Clemens von, katholischer Exeget, geb. den 26. Januar 1806 zu Stötten am Auerberg unweit Füssen (Bayern) als Sohn eines Lehrers, gest. am 18. November 1884 in Augsburg als Domdecan. Er studirte von 1819 an die Humaniora bei St. Anna in Augsburg, seit 1825 Philosophie und Theologie erst an der Universität in Landshut, dann in München, trat 1827 in's Georgianische Clericalseminar in München, löste als Alumnus die theologische Preisfrage und erhielt am 7. August 1829 den Doctorgrad. Am 20. August d. J. wurde er zum Priester geweiht, am 9. September zum Stadtkaplan in Kempten und am 6. April 1831 zum Präfecten des königl. Studienseminars bei St. Stephan in Augsburg, Lehrer der hebräischen Sprache und Religionslehrer für die Oberklasse des Gymnasiums ernannt. Am 24. December 1832 ward er als Professor der Exegese und der biblischen Fächer an das königl. Lyceum nach Dilingen berufen und zierte 18 Jahre lang diese theologische Lehrkanzel. Einen Ruf an die Universität München lehnte er ab, erhielt aber dafür am 28. April 1850 die Ernennung zum Domcapitular in Augsburg und wurde sofort auch Mitglied des Kreisscholarchates. Vom 2. December 1856 an verwaltete er 26 Jahre lang mit ausnehmender Gewissenhaftigkeit, Pünktlichkeit und Gerechtigkeit das Generalvicariat. Während der Sedisvacanz des bischöflichen Stuhles vom 14. October bis 21. November 1858 war er Capitularvicar, und nachdem er schon mehrmals höhere geistliche Würden ausgeschlagen, wurde er am 10. März 1869 Domdecan. Im J. 1879 bereitete ihm der Diöcesanclerus eine ehrenreiche Secundizfeier; 1882 legte er, gezwungen von den Gebrechen des Alters, das Generalvicariat nieder und lebte nur mehr für Gott in erbaulicher Vorbereitung auf seinen Tod. Gratz war ein durchaus ehrenhafter Charakter, ein Mann von hoher geistiger Begabung und gründlicher wissenschaftlicher Bildung, ein makelloser, kindlich frommer Priester, feierlich ernst, aber dabei voll Milde und Herzensgüte, sehr wohlthätig, besonders gegen hilfsbedürftige Studenten, eine imponirende, ehrwürdige, sympathische Erscheinung. Seine literarischen Arbeiten sind: 1. Commentatio de codice sacro interpretando, Campod. 1832; 2. Euchologium graeco-latinum in usum juventutis liter. studiosae, ib. 1837, ed. 3. 1886; 3. Ueber Charakter und Deutung der prophetischen Schrift des neuen Bundes, Programm, Dilingen 1841. 4. Für Allioli's Handbuch der biblischen Alterthumskunde schrieb er „Die häuslichen Alterthümer" und ein Handbuch der biblischen Erd- und Länderkunde, Landshut 1844. Eine Ueberarbeitung desselben veröffentlichte er als 2. Aufl. unter dem Titel: Schauplatz der heiligen Schrift oder das alte und neue Morgenland mit Rücksicht auf die biblischen und kirchlichen Zustände, München 1858, wovon später noch eine neue Ausgabe (Regensburg) erschien. Abbé Gimarey gab eine französische Uebersetzung: Théâtre des évènements racontés dans les divines Écritures ou l'ancien et le nouvel Orient, 2 vols., Paris 1869—1870. Zum Gebrauche für katholische Schulen erschien als Auszug aus dem Handbuch: Erd- und Länderkunde der heiligen Schrift, Kempten 1848. Seit mehr als dreißig Jahren sammelte Gratz reichhaltiges Material zu einer Geschichte der Stadt Füssen und Umgebung, sowie zu einer Geschichte des uralten Benedictinerstiftes St. Mang in Füssen, und verfaßte eine Sammlung von Lebensbildern von Gelehrten, Künstlern und anderen verdienten Männern aus dem obern Lech-, Wertach- und Illerthale. Beides harrt noch der Veröffentlichung. [Leistle.]

Gratz, Peter Aloys, Onkel des Vorigen, katholischer Exeget und Pädagog, geboren am 17. August 1769 zu Mittelberg im obern Allgäu (Bayern) als Sohn eines Schullehrers, empfing den ersten Unterricht in der lateinischen Sprache und in der Musik in der Klosterschule zu Füssen, besuchte in Augsburg das Gymnasium und das Lyceum, trat 1788 zum Studium der Theologie in das Clericalseminar zu Dilingen ein und wurde am 24. August 1792 zum Priester geweiht. Er wurde dann Hofmeister bei Freiherrn v. Raßler zu Weitenburg a. N., erhielt 1796 die Pfarrei Unterthalheim bei Horb a. N. und wurde am 15. Juli 1809 auch Schulinspector. In die Zeit seiner seelsorgerlichen Wirksamkeit fällt die Ausarbeitung folgender Schulbücher: Gebete für die Schuljugend, eine Christenlehrschankung, Konstanz 1799; Sammlung auserlesener Kirchenlieder, Tübingen 1811, Ausgabe mit Melodien, ebd. 1813, und A-B-C-Büchlein für die erste Abtheilung der ersten Klasse in Landschulen, Tübingen 1812. Zugleich beschäftigte er sich mit eingehenden theologischen Studien, besonders auf dem exegetischen Gebiete, und die erste literarische Frucht derselben (Neuer Versuch, die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären, Stuttgart 1812), worin er die Hypothese von einem den synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden hebräischen Ur-Evangelium adoptirte, verschaffte ihm am 28. Sept. 1812 einen Ruf als Professor der griechischen

Sprache und Hermeneutik des Neuen Testaments an die katholische Universität Ellwangen. Gemeinsam mit seinen Collegen erhielt er 1813 von der Universität Freiburg die theologische Doctorwürde. Während seiner Lehrthätigkeit in Ellwangen veröffentlichte er: Kritische Untersuchungen über Justins apostolische Denkwürdigkeiten, Stuttg. 1814; Ueber die Interpolationen in dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer, Ellw. 1814; Ueber die Grenzen der Freiheit, die einem Katholiken in der Erklärung der Schrift zusteht, Ellw. 1817, und Dissertatio in Pastorem Hermae, Konstanzer Archiv 1817, II, 224 ff. Als dann 1817 die Universität Ellwangen der Universität Tübingen incorporirt wurde, kam er als Mitglied der katholisch-theologischen Facultät nach Tübingen. Hier schrieb er Kritische Untersuchungen über Marcions Evangelium, Tübingen 1818, und gründete mit Drey, Herbst und Hirscher die „Tübinger theologische Quartalschrift". Auch später lieferte er noch viele Abhandlungen und Aufsätze in dieselbe, wie z. B. Jahrg. 1826: Reflexionen über die Offenbarung Johannis. Schon 1819 erhielt er einen Ruf als Professor des Bibelstudiums an die neu errichtete katholisch-theologische Facultät der Universität Bonn. Er galt hier als einer der beliebtesten Lehrer, bis er für seinen Collegen Hermes Partei nahm. Die Unannehmlichkeiten, welche ihm dieser Schritt bereitete, weckten in ihm das Verlangen nach einem andern Berufskreise. Als das Trierische Domcapitel 1821 constituirt werden sollte, wünschte die preußische Regierung seine Ernennung zum Dombechanten oder wenigstens zum Domherrn; allein dieß scheiterte an dem Widerspruche des Papstes. Er lehrte noch bis Ostern 1823 an der Universität, blieb Mitglied der Facultät bis 1826 und folgte endlich 1828 einem Rufe als Regierungs- und Schulrath nach Trier. In Bonn gab er den in seiner Art recht verdienstvollen „Apologet des Katholicismus, Zeitschrift zur Berichtigung mannigfaltiger Entstellungen des Katholicismus", Mainz 1820—1824, 9 Hefte, sowie Novum Testamentum graeco-latinum, 2 voll., Tubing. 1820, nov. ed. Mogunt. 1827, heraus und schrieb einen Kritischen Commentar über das Evangelium des Matthäus, 2 Theile, Tübingen 1821—1823. Dieser Commentar litt allerdings an bedeutenden Schwächen (Tübinger Quartalschr. 1824, 293—316. 464—505), genügte den Bedürfnissen und Anforderungen einer tieferen Gläubigkeit nicht, gefährdete sogar wegen Benutzung protestantischer Exegeten die Rechtgläubigkeit des Verfassers; allein die heftigen Angriffe Binterims (vgl. d. Art.) wurden selbst von J. Görres (Katholik XIV, Jahrg. 1824, 16—26) der Uebertreibung beschuldigt. Andere öffentliche Zeugnisse für Graß sind gesammelt in „Drei öffentliche Stimmen gegen die Angriffe des Pastors Binterim auf den Commentar des Professors Graß, nebst drei Beilagen", Bonn 1825. Graß selbst antwortete im 6. Hefte des Apologeten. Er begann auch eine Fortsetzung des Thesaurus juris eccles. des Heidelberger Professors A. Schmidt S. J., wovon nur der erste Band mit fünf Dissertationen verschiedener Auctoren erschien unter dem Titel Nova collectio dissertationum selectarum in jus eccl. potissimum Germanicum, quae ab anno 1780 in diversis universitatibus catholicis prodierunt, Mogunt. 1829.

In seinem neuen Wirkungskreise als Schulrath entwickelte Graß eine unermüdete und erfolgreiche Thätigkeit. Hebung der Volksschule war sein Ziel, die Heranbildung eines tüchtigen Lehrerstandes das Mittel hierzu. Demzufolge rief er wöchentliche oder halbmonatliche Lehrerconferenzen in's Leben. Zu diesen Conferenzen suchte er auch die geistlichen Schulinspectoren herbeizuziehen, sowohl im wissenschaftlichen Interesse als zur Anbahnung und Förderung eines guten Verhältnisses zwischen Geistlichkeit und Lehrerschaft. Zur Weiterbildung der Lehrer veranstaltete er, daß auf Staats- und Gemeindekosten nützliche Schul- und Lehrbücher beschafft wurden. Der Hebung der Volksschule sollten auch seine zahlreichen Verordnungen über Unterricht und Erziehung dienen, sowie seine häufigen Schulvisitationen, in Folge deren manche untaugliche Mitglieder aus dem Lehrerstande entfernt wurden, mancher fleißige Lehrer aber mit ansehnlichen Gratificationen bedacht oder durch Beförderung belohnt wurde. Nach Möglichkeit führte er die Trennung der Schule nach Geschlechtern durch, und suchte auch dadurch der Schule Achtung zu verschaffen, daß er, wo es nöthig und irgend nur möglich erschien, neue, geräumige, reinliche Schulhäuser errichten und ihrem hohen Zwecke entsprechend einrichten ließ. Das Schulgebäude galt ihm „nach der Kirche als das wichtigste und ehrwürdigste in jedem Orte". Ein vorzügliches Augenmerk richtete er auch auf die Obstbaumzucht. Die Lehrer hatten Obstbaumpflanzungen anzulegen und Obstbaumzucht zu lehren; besonderer Fleiß wurde mit Geldprämien von 10—20 Thalern bedacht. So kam es, daß Ortschaften, in denen man bis dahin Obstbäume kaum kannte oder am Fortkommen derselben zweifelte, bald die schönsten Obstgärten aufwiesen. Seine Bemühung, auch die Seidenzucht durch die Lehrer einzuführen, mißglückte. Graß ertheilte auch noch aus freien Stücken im Trierischen Lehrerseminar wöchentlich zwei bis drei Stunden Unterricht. Den Werth des Gesanges als Bildungsmittel wohl erkennend, suchte er den Sinn für Musik bei den heranwachsenden Lehrern zu wecken und zu beleben, führte in der Volksschule den Gesangsunterricht als Lehrgegenstand ein und trug so mächtig zur Hebung des damals im Argen liegenden Kirchengesanges bei. In seiner Stellung als Schulrath wirkte er bis 1839; 70 Jahre alt, ward er auf Ansuchen in den Ruhestand versetzt; am 1. November 1849 starb er zu Darmstadt. Als Schulrath verfaßte er ein „Französisches Sprachbuch für Anfänger", 2 Bändchen, Karlsruhe 1831. Graß war ein

geradsinniger, biederer Charakter, in seinem Aeußern einfach und schlicht, in seiner Mundart den Schwaben nie verläugnend, sehr wohlthätig, berufseifrig, allseitig gebildet und, obgleich nicht ganz unberührt vom Zeitgeiste, doch ein tief religiöser, frommer Priester und ein „Apologet des Katholicismus". Bei den Lehrern, die an ihm einen thatkräftigen und stets wohlwollenden Sachwalter ihrer Interessen und Wünsche hatten, stand er in so hoher Beliebtheit, daß sie ihn am liebsten „Vater Gratz" nannten. (Vgl. Trierisches Schulblatt 1850, Nr. 38; Allgem. Encyklop. von Ersch und Gruber, 1. Sect., LXXXVIII, 164; Werner, Gesch. der kathol. Theologie 206. 401. 484. 528.) [Leistle.]

Graveson, Ignaz Hyacinth Amat von, in dem Dorfe Graveson bei Avignon im J. 1670 geboren, wurde Doctor der Sorbonne und Dominicaner. Später berief ihn sein Ordensgeneral nach Rom, und er war hier einer der Theologen auf dem Concil von 1725. Da ihm das italienische Klima nachtheilig war, kehrte er nach Frankreich zurück und starb zu Arles im J. 1733. Seine Werke füllen in der Ausgabe von Venedig 1728 und 1761 fünfzehn, in der von 1740 sieben Quartbände, haben aber niemals hohen Ruhm erlangt. Am angesehensten ist noch darunter seine lateinisch geschriebene Kirchengeschichte, die öfter gedruckt und von Dominicus Mansi (s. d. Art.) bis 1760 fortgesetzt wurde. Gravesons Verdienst war es großentheils, daß sich in der jansenistischen Streitigkeit der Cardinal von Noailles, Erzbischof von Paris, wieder mit dem römischen Stuhle aussöhnte und die Constitution Unigenitus unterschrieb. [v. Hefele.]

Gravina, Dominicus, O. Pr., bedeutender Theologe, stammte aus Sicilien, trat zu Neapel in den Dominicanerorden, wurde Generalprocurator des Ordens, Decan der römischen Universität, Theologe der Erzbischöfe von Neapel und starb zu Rom am 26. August 1643. Nur ein geringer Theil seiner großartig angelegten polemischen Werke ist im Drucke erschienen. Die erste Stelle nehmen ein Catholicae praescriptiones adversus omnes veteris et nostri temporis haereticos. Sie umfassen zwölf Theile, von welchen die vier ersten Theile, welche die Quellen der Offenbarung und das kirchliche Lehramt behandeln, zu Neapel 1619 bis 1639 in sieben Folianten edirt wurden. Daran reihen sich zwei Schriften, hauptsächlich gegen Marcantonio de Dominis, über das Depositum fidei, Neap. 1629, und Pro sacramento ordinis, ib. 1634, Col. 1638. Zur Vertheidigung des hl. Thomas schrieb er Cherubim paradisi, Neap. 1641; die höheren Gebiete der Mystik beleuchtet Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus βασανιστής h. e. lapis lydius, ib. 1638. Quétif (Script. O. Pr. II, 532) verzeichnet die große Zahl der im Manuscripte hinterlassenen Schriften. [Streber.]

Gravina, Johannes Vincentius, Rechtsgelehrter, wurde am 21. Januar 1664 zu Roggiano in Calabrien geboren. Er widmete sich mit innerem Widerstreben dem Studium der Rechte in Neapel, da er von Natur mehr an der schönen Literatur Gefallen hatte. Im J. 1689 kam er nach Rom; 1699 wurde er Professor des Civilrechts an der Sapienza, und 1703 vertauschte er diese Lehrkanzel mit der des canonischen Rechts. Seinen früheren Neigungen konnte er in Rom nachgeben und gründete 1695 mit Anderen die Accademia degli Arcadi, darauf 1711 im Gegensatze zu den bisherigen Collegen die Accademia Quirinale. Verschiedene poetische Werke, darunter auch Inedita, führt Varola in Tipaldo Biografia degli Italiani illustri VII, 1840, 367—375 auf. In seinen juristischen Schriften schloß er sich an Gothofred an und drang auf historische Bearbeitung des Rechts. Sein Hauptwerk ist Originum juris civ. ll. III, Neapol. 1701—1713, unter dem Titel Esprit des lois romaines, 3 vols., Paris 1775. Minder bedeutend sind Institutiones juris civ. und De Romano imperio. Oefter gedruckt, zuletzt Rom 1832, wurden seine Institutiones canonicae. Der etwas unverträgliche Mann verlor 1714 seine Professur und starb 6. Januar 1718 zu Rom in den Armen seines berühmten Schülers und Freundes Metastasio. Seine lateinischen Opera kamen in 3 Bänden, Leipzig 1717. 1737 heraus, eine Nuova Raccolta, Napoli 1743, noch 1828 zu Neapel als opus posthumum: Del governo civile di Roma. (Vgl. Taillandier, Nouv. Biographie générale XXI, 1857, 750—753.) [R. v. Scherer.]

Graz (Grätz), Hauptstadt von Steiermark, Sitz einer Universität und des Bisthums Seckau. 1. Stadt. Wahrscheinlich stand an der Stelle der heutigen Stadt bereits eine keltische Niederlassung, und noch sicherer ist die Annahme, daß auch die Römer hier eine Ansiedlung hatten. Die erste Kenntniß des Christenthums wurde in diese Gegenden von Aquileja oder nach Anderen von Sirmium gebracht. Urkundlich aber tritt erst ziemlich spät an Stelle des heutigen Graz eine christliche Niederlassung auf. Ob die in Urkunden um 1050 und 1070 vorkommende urbs Hengisti, in welcher um 1066 eine Kirche erwähnt wird, mit Graz oder mit Hengsberg bei Wildon zu identificiren ist, bleibt ungewiß. Mit Bestimmtheit erscheint Graz erst um 1128 unter diesem Namen und um 1136 als Stadt. Hier hatten nämlich die Traungauer Grafen, welche seit 1055 über die karantanische Mark herrschten, zeitweilig ihre Residenz. Nach und nach erhob sich Graz zur Hauptstadt der ganzen Steiermark, ja später im 14. Jahrhundert, als die Länder Steiermark, Kärnthen, Krain und die Grafschaft Görz einem eigenen Zweige des Hauses Habsburg zufielen, wurde Graz der Sitz der Gesammtregierung dieser Länder, welche in späterer Zeit mit dem Namen Inneröstereich oder Niederösterreichische Länder bezeichnet wurden. Als Pfarrkirche in Graz erscheint urkundlich zuerst 1174 die Kirche zum hl. Aegidius, und 1187

wird Henricus plebanus in Graz erwähnt, welcher der von Erzbischof Adalbert II. von Salzburg in Leibnitz 1187 gehaltenen Synode beiwohnt (vgl. Dalham, Concilia Salisburgensia, August. Vindelicor. 1798, 88). Als Kirchengebäude indeß könnte die auf dem Schloßberg einst vorhandene, 1809 zerstörte Thomaskirche vielleicht ein höheres Alter beanspruchen. Herzog Leopold III. aus dem Hause der Babenberger, welche nach dem Aussterben der Traungauer 1192 die Steiermark überkamen, erbaute 1202 am Leechhügel ein Kirchlein zu Ehren der hl. Kunigunde; dieß übergab 1233 Herzog Friedrich der Streitbare, mit dem 1246 das Geschlecht der Babenberger erlosch, dem deutschen Ritterorden zur Gründung eines Spitals und einer Schule. Herzog Leopold III. soll auch 1221 die Minoriten nach Graz berufen haben, doch erscheint ein Kloster dieses Ordens urkundlich erst 1239. Nach der traurigen Zeit des Zwischenreiches von 1246 an, während welcher theils König Bela IV. von Ungarn, theils König Ottokar II. von Böhmen über Steiermark herrschten, kamen diese Länder endlich an das Haus Habsburg, indem Ottokar dieselben im November 1276 an Rudolf I. abtrat, und dieser auf dem Reichstage zu Augsburg 27. December 1282 seine Söhne Albrecht I. und Rudolf II. damit belehnte. Kaiser Rudolf I. ertheilte auch 14. März 1278 dem deutschen Ritterorden für dessen Schule in Graz mehrere wichtige Privilegien. Nicht gar lange danach gründete der steirische Landeshauptmann Ulrich von Wallsee 1308 in Graz am Grillbühel ein Kloster für Dominicanerinnen; auch erscheint 1343—1344 die St. Paulskapelle am Schloßberge, bei welcher Pfarrer Hermann Pankhel ein Beneficium stiftete; 1358 melden die Urkunden von der Katharinenkapelle bei der Aegidienkirche. Als durch den Ländertheilungsvertrag von 1379 die inneröſterreichischen Länder einer Seitenlinie des Hauses Habsburg zufielen, wohnten die Landesfürsten noch häufiger in Graz, insbesondere Herzog Ernst der Eiserne (1406 bis 1424) und seit 1435 dessen Sohn Friedrich, der 1442 zum römisch-deutschen Könige gekrönt wurde. Die von diesem zwischen 1438—1456 ganz umgebaute Aegidienkirche wurde nun zugleich Hofkirche. König Friedrich führte auch den damals aufblühenden Orden der Franciscaner in Graz ein und übergab demselben die Kapelle zum hl. Leonhard sammt einem daranstoßenden Grunde 1463—1471; ebenso berief er 1466 die Dominicaner hierher und schenkte ihnen die Kapelle zum heiligen Frohnleichnam, worauf dieselben sich ein Kloster sammt größerer Kirche, seitdem zum heiligen Blut genannt, erbauten. Die Dominicanerinnen wurden, da ihr Kloster wegen seiner Lage die Vertheidigung der Stadt hinderte, um 1481 in das Eggenberg'sche Stiftshaus nahe der Mur versetzt. Im J. 1498 wurde die alte Leechschule, da das deutsche Ordenshaus in Graz durch die Türkeneinfälle schwer gelitten hatte, aufgehoben, nachdem kurz vorher an der Aegidienkirche eine Pfarrschule entstanden war, in welcher nur das Trivium gelehrt wurde. Den Minoriten wurde ihr Kloster bei der Mur durch kaiserliche Commissäre 7. Mai 1515 abgenommen und den Franciscanern übergeben, weil sie sich der Anordnung Kaiser Max' I., die Reform der Franciscaner anzunehmen und diese in ihr Kloster aufzunehmen, widersetzten; die Minoriten verließen Graz, begaben sich meist in ihr Kloster zu Bruck an der Mur und kehrten erst nach 1526 zurück, nachdem ihnen jenseits der Mur eine neue Niederlassung angewiesen worden war. Die Dominicanerinnen aber bekamen das von den Franciscanern verlassene Kloster zu St. Leonhard in der Stadt. In diesem Zeitraume erscheinen außer der Aegidienpfarre in der Stadt noch das Vicariat zu St. Leonhard in der gleichnamigen Vorstadt, sowie die Pfarre St. Andrä jenseits der Mur.

Eine bedeutende Rolle spielte Graz zur Zeit des Protestantismus. Wie überall in den Städten, so wurde auch hier frühzeitig Luthers Lehre bekannt. Aus dem noch vorhandenen „Register der Visitacion und Inquisition im Lande Steyr gehalten im 1528. Jare" erhellt, daß damals schon einige Geistliche, wie Procop Huschincher, M. Jörg u. a., lutherisch predigten, daß diese von dem Landeshauptmann Simon von Dietrichstein und dem Bürgermeister Simon Arbatter beschützt wurden, daß viele Bürger protestantische Gesinnung offen zeigten, und daß namentlich viele lutherische Büchlein durch die sog. Buchfüerer (Buchhändler) verbreitet wurden. Ebenso war der Adel der neuen Lehre sehr ergeben und ließ seine Söhne meist auf auswärtigen protestantischen Schulen unterrichten. So kam es, daß die weltlichen Landstände fast alle lutherisch waren, in ihrem Landhause einen Prädicanten, Schelhin, hielten und lutherischen Gottesdienst feierten. Noch mehr befestigte sich der Protestantismus in Graz, als die Stände die Eggenbergische Stiftskirche 1568 kauften, dieselbe vergrößerten und zugleich daran eine nicht unbedeutende gelehrte Schule errichteten, welche sammt der Kirche kurzweg das „Stift" genannt wurde und mit Recht als Hauptsitz des Protestantismus in Graz galt. Es waren an demselben gewöhnlich vier Prediger (u. a. Jeremias Homberger, Michael Heerbrand, Daniel Föchtmann), sowie 12—14 Lehrer angestellt, unter denen mehrere einen bedeutenden wissenschaftlichen Ruf hatten. Diese Schule wurde, nachdem sie von dem eigens herbeigerufenen David Chyträus, einem angesehenen lutherischen Theologen, eingerichtet war, am 1. Juli 1574 eröffnet. Obwohl dieselbe zunächst nur für die Söhne des lutherischen Adels bestimmt war, so wurde sie dennoch auch von den Bürgern für ihre Kinder benutzt. Diesem Fortschreiten des Protestantismus suchte Erzherzog Karl II., der jüngste der drei Söhne Kaiser Ferdinands I., welcher seit 1564 die inneröſterreichischen Länder regierte und der katholischen Religion von Herzen ergeben war, zunächst durch

Berufung der Jesuiten, deren erfolgreiches Wirken er von Wien aus kannte, zu steuern. Schon 1570 waren zwei Patres auf seine Bitte nach Graz gekommen, um hier zu predigen, und bald darauf beschloß Karl, der Gesellschaft Jesu ein förmliches Collegium zu bauen. Bereits zu Ostern 1573 war ein großer Theil des Gebäudes fertig; am 12. November 1573 stellte der Erzherzog die Stiftungsurkunde aus, und Papst Gregor XIII. bestätigte das neue Colleg 7. April 1575. Durch gründliche Predigten und eifrige Christenlehren gelang es den Jesuiten, wie überall, so auch hier viele dem katholischen Glauben entfremdete Bürger der Kirche wieder zu gewinnen; noch mehr Einfluß erlangten sie, als sie dem Willen des Stifters gemäß ihre Lateinschulen eröffneten und die Jugend nach ihrem bewährten, selbst von den Präceptoren des lutherischen Stiftes belobten Schulplane unterrichteten. Dazu kam, daß sie selbst mit den lutherischen Predigern Disputationen anknüpften, in welchen ihnen nebst der Kraft der Wahrheit ihre dialektische Gewandtheit meist zum Siege verhalf. Neben ihrer Schule errichteten die Jesuiten 1576 auch ein Convict theils für Adelige, theils für Aermere, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten; zur Erhaltung der letzteren beschloß Erzherzog Karl die Einkünfte der verödeten untersteierischen Karthäuserklöster Seiz und Gairach anzuweisen. Dieß vollzog sein Nachfolger Erzherzog Ernst 1591 (Seiz kam aber 1595 an den Karthäuserorden wieder zurück). Auch Papst Gregor XIII. steuerte hierzu bis zu seinem Tode 1585 alljährlich eine Summe bei, so daß diese Abtheilung des Convictes den Namen eines päpstlichen Alumnates erhielt. Aus demselben gingen viele kirchliche Würdenträger Steiermarks hervor. Außerdem eröffneten die Jesuiten, wie überall an ihren Collegien, so auch in Graz ein Seminar bloß für arme Jünglinge, welche zur Besorgung der Musik in ihrer Kirche verwendet wurden; dieses Seminar erhielt 1602 durch Erzherzog Ferdinands Schenkungen festere Existenz und wurde darum „Ferdinandeum" genannt. Die Aegidienkirche wurde 1577 den Jesuiten ganz übergeben; die Pfarre ward dabei in die daneben liegende Katharinenkapelle verlegt, 1586 aber bleibend in die Dominicanerkirche zum heiligen Blut übertragen, nachdem schon im Herbste 1585 die wenigen Dominicaner an die alte Pfarrkirche St. Andrä versetzt worden waren. Obwohl Erzherzog Karl durch den Vertrag auf dem Brucker Landtage 9. Februar 1578 den lutherischen Ständen sammt ihren Angehörigen auf ihren Schlössern und in den Städten Graz, Judenburg, Laibach und Klagenfurt die freie Religionsübung zugesagt hatte, so ließ er doch sonst im Eifer für die katholische Religion nicht nach. Hiervon geleitet, bewirkte er 1580 vom Papste die Errichtung einer apostolischen Nuntiatur (Nuntiatura per superiorem Germaniam), welche bis 1621 bestand. Die apostolischen Nuntien entfalteten zu Graz eine sehr große Thätigkeit durch wiederholte Visitationen aller Klöster und Pfarren Inneröstereichs, durch Erlassung und Durchführung vieler Disciplinardecrete u. s. w. Weiter richtete Erzherzog Karl, den seine Gemahlin Maria, Herzogin von Bayern, an Eifer für die katholische Sache noch überragte, sein Augenmerk auf die fast ganz lutherisch gesinnte Bürgerschaft in Graz, und es gelang ihm, in den Rath einen katholischen Anwalt, Julius von Sara, zu bringen (22. Juli 1584), der viel für die katholische Religion wirkte. Wiederholt verbot Karl auch den Bürgern den Besuch des lutherischen Stiftes und ließ mehrere besonders renitente Bürger ausweisen. Nach seinem Tode (10. Juli 1590) führten Erzherzog Ernst bis 1593 und Erzherzog Max bis 1595 im Verein mit der Erzherzogin Wittwe Maria für den noch minderjährigen Ferdinand, den Sohn und Nachfolger Karls, die Regierung im katholischen Sinne fort. Als Ferdinand, welcher von Jugend auf streng religiös erzogen worden war und einige Jahre auf der Universität zu Ingolstadt studirt hatte, großjährig erklärt worden war, trat er 1596 die Regierung seiner Länder an und begann das Werk der katholischen Gegenreformation zunächst damit, daß er 1597 den berühmten Lavanter Bischof Georg Stobäus zum Statthalter in Graz ernannte. Dieser entwarf einen Plan für die Wiederherstellung der katholischen Religion in Inneröstereich, demzufolge Ferdinand, der sich durch die Concessionen seines Vaters auf dem Brucker Landtage nicht gebunden erachtete, durch Decret vom 13. September 1598 die lutherische Religionsübung im ganzen Lande untersagte und den Predigern und Lehrern am Stifte befahl, binnen 14 Tagen Graz und alle Länder des Erzherzogs zu verlassen. Am 30. September 1598 erging der Befehl, alle in Graz und Steiermark befindlichen Protestanten sollten binnen einer bestimmten Zeit entweder zur katholischen Religion zurückkehren oder auswandern. Am 14. October 1599 wurde das Stift mit Gewalt geschlossen. Während im Herbste 1599 und fast das ganze Jahr 1600 hindurch Fürstbischof Martin Brenner von Seckau mit den Regierungscommissaren auf dem Lande herumreiste, die Gegenreformation durchzuführen, wurde in Graz selbst am 31. Juli 1600 damit begonnen. Der Erzherzog und sein Hofstaat erschienen in der Stadtpfarrkirche, wohin alle Bürger der Stadt zusammenberufen wurden. Bischof Brenner hielt eine eindringliche Predigt über den Ursprung des Protestantismus, die Uneinigkeit der Reformatoren und die Wahrheit der katholischen Kirche. Hierauf mußten alle einzelnen Bürger vor den Commissaren erklären, ob sie zur katholischen Kirche zurückkehren wollten; wer sich dessen weigerte, erhielt den Befehl, in sechs bis acht Wochen auszuwandern. So mußte auch der berühmte Astronom Kepler, der vom ersten Ausweisungsdecrete ausgenommen worden war, Graz verlassen. Am 8. August wurden die Bürger von Graz in der Stadtpfarrkirche in Eid genommen, dem katholischen Glauben treu zu bleiben, und am Abende des-

selben Tages verbrannte man am Fuße des Schloßberges vor dem (damaligen) Paulusthore 10 000 in der Stadt gefundene lutherische Bücher. Am 10. August wurde an eben dieser Stelle der Grundstein zum ersten Kloster für die Kapuziner in Inneröſterreich gelegt, da eben der Generalcommissar dieses Ordens, der hl. Laurenz von Brindisi, in Graz weilte. Papst Clemens VIII. beglückwünschte durch Breve vom 9. December 1600 den Erzherzog zur Durchführung der Gegenreformation. Schon 1588 hatten die Augustiner-Eremiten de larga manica durch ihr Ordensmitglied Aurelius von Pergola, welcher Hofkaplan des Erzherzogs Karl II. war, die Kirche und das Haus des bei der Kirche zu St. Paul bestehenden Beneficiums erhalten; allein erst 1601, 4. März, ertheilte Erzbischof Wolf Dietrich von Salzburg dem Orden den Consens zur bleibenden Niederlassung. Das ehemals lutherische Stift schenkten die Stände der Erzherzogin Maria, der Mutter Ferdinands; diese verwandelte dasselbe 1602 in ein Clarissenkloster. Nuntius Salvaggio hielt 1607 eine umfassende kirchliche Visitation in Graz, wie in ganz Inneröſterreich. Im J. 1615 bekamen die barmherzigen Brüder eine Niederlassung in Graz. Im J. 1618 wurde mit der Stadtpfarre zum heiligen Blut das Archidiaconat per utramque Styriam verbunden. Die Stadtpfarrer in Graz richteten als Archidiacone eine Art Consistorium ein, welches aus geistlichen und aus weltlichen Räthen bestand und vorzugsweise den Wirkungskreis eines kirchlichen Gerichtshofes übte. Seitdem stieg das Ansehen dieser Pfarre, welche bis 1786 zum Diöcesangebiete von Salzburg gehörte und nach und nach ein ansehnliches Dominium bildete, immer mehr; einzelne Stadtpfarrer wurden zu wichtigen geistlichen und politischen Commissionen verwendet; besonders hervorragende Männer waren: Lorenz Sunabenter (1598—1600), früher Erzieher der Erzherzöge Maximilian und Leopold; Matthäus Scholasticus (1603—1613); vorzüglich Georg Hammer (1614—1639), welcher 1630 zum Titularbischof von Diocäsarea consecrirt und für das Erzbisthum Magdeburg zum Administrator in spiritualibus ernannt wurde; der gelehrte Jacob Abbt (1639—1654); Aloys Bertholdi (1743—1757), welcher 1748 zum Pro-Generalvicar für Steiermark und den Wiener-Neustädter District ernannt wurde. Erzherzog Ferdinand ging allen Ernstes mit dem Plane um, in Graz ein eigenes Bisthum neben dem von Seckau zu gründen. Schon 1613 unterhielt er deßhalb Verhandlungen mit dem Erzbischofe von Salzburg Marcus Sitticus, und mit dessen Nachfolger Paris Lodron schloß er sogar 2. December 1624 einen Vergleich, demgemäß das neue Bisthum 10 Pfarreien erhalten, der Propst von Stainz Bischof werden und die Propstei Stainz zur Dotirung des Bisthums verwendet werden sollte; allein Fürstbischof Eberlein von Seckau und die Canoniker von Stainz widersetzten sich beharrlich jenem Vorhaben. In den Jahren 1630 und 1631 wiederholte der Kaiser den Versuch, ebenso sein Nachfolger Ferdinand III. noch im J. 1643, doch kam die Sache nicht zu Stande. Im 17. und 18. Jahrhundert erhielten noch folgende Orden Klöster in Graz: 1628 unbeschuhte Carmeliten, 1641 Carmelitinnen, 1648 Kapuziner zu St. Johann im Graben, 1655 unbeschuhte Augustiner im Münzgraben (wo eine Zeit lang der bekannte Abraham a S. Clara lebte), 1686 Ursulinen, 1694 Elisabetherinnen und 1756 Trinitarier in der Karlau. Stadtpfarrer Bertholdi gründete 1742 bei der Stadtpfarre ein Priesterhaus für 10 Alumnen, dessen Vorstand der jeweilige Stadtpfarrer war. Von großer Bedeutung war die am 6. November 1773 vollzogene Aufhebung des Jesuitencollegs, in dem oft über 120 Priester und Scholastiker gewesen waren. Manche Aenderungen in den kirchlichen Verhältnissen von Graz brachte die josephinische Epoche: 1782 wurden die Clarissen und Carmelitinnen, 1783 die Trinitarier, 1784 die Dominicanerinnen und die Augustiner zu St. Paul aufgehoben; 1785 traf die Aufhebung die Kapuziner am Graben und 1787 die bei St. Anton, 1788 die Carmeliten, welche 1784 in das Augustinerkloster gewiesen worden waren. Aus der Stadtpfarre zum heiligen Blut wurden 1783—1788 Theile zur Bildung und Erweiterung von acht anderen Pfarren in der innern Stadt und den Vorstädten ausgeschieden. Das bisherige Archidiaconat Graz, welches seit 1640 nur mehr die untere Steiermark umfaßte und 1679 von seinem Umfange verloren hatte, ging in ein Kreisdecanat mit 7 Decanaten über; 1795 erhielt die Stadtpfarre zum heiligen Blut den Rang einer mit den Pontificalien ausgezeichneten Propstei, und 1870 wurde dieselbe dem Seckauer Domcapitel incorporirt. Im J. 1808 wurden die Augustiner im Münzgraben aufgehoben und in ihr Kloster die Dominicaner von St. Andrä übersetzt; 1832 bekamen das Gebäude, da der Dominicanerorden das Kloster nicht mehr besetzen konnte, die Jesuiten, welche hier ein Noviziathaus besaßen; nachdem letztere 1848 vertrieben waren, wurde 1857 das Kloster wieder mit Dominicanern besetzt. Neues kirchliches Leben äußerte sich in Graz besonders seit dem Regierungsantritte des Fürstbischofs Roman Zängerle 1824, wovon nach einer Seite die zahlreichen klösterlichen Niederlassungen Zeugniß geben; 1829 ließen sich Carmelitinnen nieder, 1841 die barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul, 1844 Carmeliten, 1846 die Frauen vom heiligen Herzen Jesu; nach Bischof Zängerle 1852 Lazaristen, 1857 Marienbrüder an der Waisenanstalt Paulinum, 1858 Frauen vom guten Hirten; einige dieser Klöster besitzen bereits zahlreiche Filialniederlassungen. Eine besondere Zierde steht Graz in der neu zu erbauenden Herz-Jesu-Kirche bevor. Die Stadt, deren Geschichte vielfach mit der des Bisthums Seckau (s. unten) zusammenhängt, zählt gegenwärtig mit allen Vorstadtpfarreien 93 000 Katholiken,

etwa 1300 Protestanten, welche seit 1821 eine eigene kirchliche Gemeinde bilden, und 2000 bis 3000 Israeliten, welche seit 1865 ein Bethaus besitzen. (Aus der zahlreichen Literatur über Graz seien hier erwähnt: Die Litterae annuae der Gesellschaft Jesu von 1573—1773; Aquilinus Cäsar, Beschreibung der Hauptstadt Grätz, Salzburg 1781; A. J. Polsterer, Grätz und seine Umgebungen, Graz 1827; G. Schreiner, Grätz, ein naturhist.-statist.-topogr. Gemälde, 1843; Friedr. Hurter, Geschichte Kaiser Ferdinands II. und seiner Eltern, in den ersten vier Bänden, Schaffhausen 1850—1851; R. Peinlich, Die Egkenperger Stift zu Graz, Programm des I. Staatsgymnasiums in Graz 1875; Ilwof und Peters, Geschichte und Topographie der Stadt Graz, Graz 1875; Schmutz, Histor.-topogr. Lexikon von Steiermark, 4 Theile, Graz 1822—1823; J. v. Zahn, Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark, 2 Bde., Graz 1875—1879; Janisch, Topogr.-statist. Lexikon von Steiermark, 3 Bde., Graz 1878. Die specielle Literatur über Graz bei Anton Schlossar, Die Literatur der Steiermark, Graz 1886. Einzelne Aufsätze in den Mittheilungen des histor. Vereins für Steiermark und in den Beiträgen zur Kunde steierm. Geschichtsquellen.)

2. Universität. Durch die großen Erfolge der Jesuiten auf dem Gebiete des Unterrichtswesens und durch den Rath des päpstlichen Nuntius Malaspina ließ Erzherzog Karl sich bewegen, in Graz eine Universität zu gründen und so den Jesuiten einen noch größern und höhern Wirkungskreis zu eröffnen. Am 1. Jan. 1585 fertigte er bereits den Stiftungsbrief hierzu aus, allein wegen der damals wiederholt auftretenden Pest verzögerte sich die Eröffnung der Universität. Erst im November 1585 wurde mit einigen Vorlesungen begonnen. Am 1. Jan. 1586 ertheilte Papst Sixtus V. der neuen Gründung seine Bestätigung, und am 14. April 1586 erfolgte die feierliche Eröffnung unter vielem Gepränge in kirchlicher Weise durch den Erzherzog selbst. Die neue Universität hatte einen durchaus kirchlichen Charakter; die vollständige Leitung derselben war den Jesuiten übertragen, indem bis zu den Zeiten der Kaiserin Maria Teresia der jeweilige Rector des Grazer Jesuitencollegs zugleich Rector der Universität war, und letztere sogar ihrem Besitze nach dem Collegium gewissermaßen incorporirt war. Aus allem dem erhellt auch die Hauptabsicht, welche Karl bei Stiftung der Universität vor Augen hatte. Dieselbe sollte in erster Linie zur Wiederherstellung und Bewahrung des katholischen Glaubens durch orthodoxe Behandlung der damaligen Hauptwissenschaften, der Theologie und Philosophie, dienen; daher enthielt die Grazer Universität lange nur diese beiden Facultäten. Ebenso sollte in dem mit der Universität enge verbundenen Gymnasium die Jugend eine katholische Erziehung erhalten, und insbesondere sollte in dem päpstlichen Alumnate und im Seminar ein streng katholischer Clerus für Innerösterreich herangebildet werden. Die erste materielle Ausstattung der Universität bestand nach dem Stiftsbriefe vom 1. Jan. 1585 in Folgendem: 1. in einer jährlichen Rente von 2000 Gulden aus den Einkünften des einstigen St. Georgen-Ritterstiftes Millstatt in Kärnthen, welche später auf 4200 und dann auf 8000 Gulden erhöht wurde; 2. in der Benutzung des Gartens der Hofburg; 3. in dem Anrecht auf jährlich 40 Fuder Salz aus den Salinen zu Aussee und 4. in dem exclusiven Fischrechte in der Mur einer gewissen Strecke entlang. Die Hauptstiftung, wodurch der Bestand der Universität für immer gesichert war, fügte Erzherzog Ferdinand durch Urkunde vom 1. Januar 1602 hinzu, indem er das ganze ehemalige Stift Millstatt mit allen Rechten und Nutzungen übergab, der Universität die akademische Gerichtsbarkeit, ja sogar peinliche Jurisdiction über die Studirenden und ihre sonstigen Untergebenen verlieh und dem Rector das schon von Karl II. ertheilte Recht bestätigte, bei Erledigung der Stadtpfarre in Graz dem Landesfürsten einen tauglichen katholischen Priester zur Präsentation zu nominiren. Fast alle diese Privilegien übte der Rector des Collegiums ungeschmälert bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu; als Inhaber des Fürstenthums Millstatt hatte er in dem sogen. Millstätter Districte, welcher mehrere Pfarreien in Kärnthen und Steiermark enthielt, in geistlicher Hinsicht sogar die Quasi-Episcopaljurisdiction, worin er nach langen Verhandlungen mit den Erzbischöfen von Salzburg durch Vergleich vom 5. Mai 1659 im Wesentlichen bestätigt wurde. Als der Andrang der Studirenden zur neuen Universität immer größer wurde, beschloß Erzherzog Ferdinand ein neues Universitätsgebäude zu erbauen, und legte hierzu am 19. April 1607 unter großer Feierlichkeit den Grundstein; im J. 1609 war der neue Bau beendigt. Schon 1604 hatte Bischof Stobäus, Statthalter in Graz, dem Erzherzoge den Vorschlag gemacht, auch eine juristische Facultät zu errichten, allein dieselbe kam jetzt nicht zu Stande. Was die innere Einrichtung der Grazer Universität betrifft, so stand an der Spitze derselben der Rector, nach ihm der Kanzler, welcher auch aus dem Jesuitenorden war. Sowohl der theologischen als der philosophischen Facultät stand ein eigener Decan vor. An der theologischen Facultät wurden gelehrt: vor Allem speculative Theologie (Dogmatik), meist nach der Summa des hl. Thomas, Moral, speciell Casuistik, Polemik und Controverse; seit 1591 wurde auch im Hebräischen Unterricht ertheilt. Das Kirchenrecht (jus pontificium) und Liturgik (sacri ritus) kamen etwas später dazu. Die philosophische Facultät (facultas artium) umfaßte Logik, Physik, Metaphysik, Ethik, Mathematik und das Studium der griechischen Classiker; zur Vorbereitung dienten die sechs eigentlichen Gymnasialklassen (jedoch erst später vollständig): Parva, Principia, Grammatik, Syntax, Poetik und Rhetorik. Der Decan der

philosophischen Facultät hieß deßhalb auch Decanus linguarum. Zur Ausübung der akademischen Gerichtsbarkeit, namentlich in Criminalsachen, war ein Universitätsrichter, ein Syndicus, Assessoren und Notare bestimmt. In dieser Verfassung verblieb die Universität im Allgemeinen bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Der Besuch der Grazer Akademie war meist ein sehr großer; einschließlich der Gymnasiasten studirten daselbst jährlich 1100—1600 junge Leute, unter diesen Jünglinge aus Croatien, Ungarn, Italien, dem Küstenlande u. s. w. Die Jesuiten selbst hatten unter den 200 Theologen gewöhnlich 50 bis 60 Studirende ihres eigenen Ordens (Scholastiker). Es ist kein Zweifel, daß die aufblühende Grazer Universität den Anstoß zu der 1622 erfolgten Gründung der Salzburger Benedictiner-Universität gegeben und derselben theilweise zum Vorbilde betreffs der Einrichtung gedient hat. Im Ganzen lehrten gegen 520 Jesuiten an den verschiedenen Schulen der Grazer Akademie. Auch von Feinden des Jesuitenordens wurde anerkannt, daß derselbe in Graz viele tüchtige Lehrkräfte und nicht wenige Schriftsteller, u. a. M. del Rio und den spätern Cardinal Pazmany, hervorgebracht hat. Zahlreiche literarische Leistungen der Jesuiten liegen vor auf homiletisch-ascetischem und namentlich auf pädagogischem Gebiete. Auch die philosophische Facultät errang bei dem damaligen Stande der Wissenschaften bedeutende Erfolge. Ganz besonders waren die Jesuiten in Mathematik, Physik und Astronomie thätig; im J. 1745 erbauten sie eine eigene Sternwarte zu ihren Beobachtungen. Manche Veränderungen im Organismus der Universität brachte das 18. Jahrhundert; so wurde 1729 eine eigene Lehrkanzel für Geschichte errichtet. Noch eingreifender wurden die Reformen unter Kaiserin Maria Teresia, welche 1756 verfügte, daß nicht mehr bloß Jesuiten, sondern auch Dominicaner und Augustiner zu Professoren ernannt werden sollten. Indem nun die Jesuiten in der Gnadenlehre den molinistischen, die Dominicaner und Augustiner den streng thomistischen Standpunkt vertraten, entstanden manche lebhafte Erörterungen und wohl auch Streitigkeiten. Ein weiteres kaiserliches Decret vom J. 1760 gestattete, daß neben Jesuiten auch andere Männer das Amt des Rectors und des Kanzlers führen durften; so bekleidete der Fürstbischof von Seckau längere Zeit die Stelle des Universitätskanzlers. Ferner wurde die Universität Graz 1766 der schon 1760 errichteten k. k. Studiencommission in vielen Dingen unterworfen. Da die Jesuiten 1761 an der theologischen Facultät 150 Hörer (worunter freilich 50 Scholastiker waren), die Professoren aus dem Dominicaner- und Augustinerorden nur 10 hatten, so befahl die Regierung, daß die Hörer unter die beiderseitigen Professoren in gleicher Anzahl vertheilt werden sollten. Eine neue Epoche in der Geschichte der Universität Graz trat ein, als 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde. In Graz, wo die Jesuiten gerade 200 Jahre gewirkt hatten und während 189 Jahren im fast ausschließlichen Besitze aller Lehranstalten gewesen waren, wurde die Aufhebung am 6. November 1773 vollzogen. Anfänglich wurden alle Ordensmitglieder in ihren Stellungen belassen, und erst 1774 kamen für die Theologie und Philosophie (mit Ausnahme von Mathematik und Physik) andere Priester zur Verwendung. Die Güter des Jesuitencollegs wurden meist zum neugebildeten Studienfonde gezogen, die Herrschaft Millstatt speciell der Universität zugesprochen. Die philosophische Facultät erhielt 1774 eine neue Einrichtung. Das ehemalige erzherzogliche Convict und das kaiserliche Ferdinandeum, sowie das 1749 in der Murvorstadt errichtete Convict Josephinum wurden 1775 in eine einzige Anstalt unter dem Namen Studentenseminar vereinigt. Durch die Errichtung einer Lehrkanzel für römisches Recht und für allgemeine Rechtswissenschaften 1778—1779 erhielt die Universität eine juridische Facultät; die theologischen Fächer wurden auf fünf Jahrgänge vertheilt. Kaiser Joseph II. hob indeß am 4. November 1782 die Grazer Universität als solche auf und ließ nur ein Lyceum bestehen, gestattete aber noch die Promotion in der Theologie und der Philosophie. Das Magisterium aus letzterer wurde 1786, das Baccalaureat aus der Theologie 1789 abgeschafft. Kaiser Franz I. stellte die Grazer Universität mit drei Facultäten am 26. Januar 1827 wieder her, und die feierliche Wiedereröffnung derselben fand am 29. April des genannten Jahres statt. Von ihrem ersten Gründer Karl und ihrem Wiederhersteller führt nun die Grazer Alma mater den Namen Karl-Franzens-Universität. Im J. 1849 wurde das Gymnasium von der Universität, wie überall in Oesterreich, getrennt und die philosophische Facultät durch Aufnahme neuer Fächer erweitert, 1863 aber eine medicinische Facultät errichtet, so daß die Universität seitdem vervollständigt ist. Dem modernen Stande der Wissenschaften wird durch eine Bibliothek von 150 000 Bänden, sowie durch zahlreiche, wohleingerichtete Sammlungen und Institute Rechnung getragen. Gegenwärtig (1886) lehren an der theologischen Facultät, welche 96 Hörer zählt, 7 ordentliche Professoren und 1 Supplent; an der rechts- und staatswissenschaftlichen, welche von 520 Juristen frequentirt wird, 10 ordentliche, 3 außerordentliche Professoren und 4 Docenten; die medicinische Facultät mit 430 Hörern zählt 13 ordentliche, 4 außerordentliche Professoren und 16 Privatdocenten; endlich ist die philosophische mit 19 ordentlichen, 11 außerordentlichen Professoren, 18 Privatdocenten und 4 Lehrern besetzt und zählt 104 Hörer. (Vgl. J. Macher, Graecium inclyti ducatus Styriae metropolis topogr. descriptum, Graecii 1700; Alex. Szöreny, Propylaeum bibliothecae Universitatis Graecensis, Graecii 1703; A. Sporeno [u. A.], Lustrum I.—XI. almae ac celeberrimae Universitatis Graecensis, Graecii

1719—1724, 5 part.; Alb. Muchar, Die Gründung der Universität zu Grätz, in der Steiermärk. Zeitschr., Neue Folge I, 2, 27—61; Ders., Geschicke und innere Einrichtung der alten Universität u. s. w. a. a. O. II, 2, 26—58. Manches auf die Universität Bezügliche auch bei R. Peinlich, Gesch. des Gymnasiums in Graz, Programme des k. k. Obergymnasiums in Graz, Jahrg. 1864. 1869. 1870—1874; J. Stöger, Collectio Scriptorum Societatis Jesu, tom. I [der einzige Band]: Scriptores Provinciae Austriacae, Viennae 1856; Fr. Krones, Gesch. der Karl-Franzens-Universität in Graz, Graz 1886.)

3. Bisthum Seckau in Graz. Der Adelige Adelram von Waldeck gründete 1140 ein Augustiner-Chorherrenstift zu St. Marein in Obersteier; da die Lage der klösterlichen Ruhe ungünstig war, wurde dasselbe um 1142 nach dem nahen Seckau verlegt. Hier beschloß Erzbischof Eberhard II. von Salzburg wegen der zu großen Ausdehnung der Salzburger Diöcese, nachdem er schon Chiemsee abgetrennt hatte, ein Bisthum zu gründen. Papst Honorius III., welchem Eberhard seine Bitte durch den Propst Karl von Friesach vortrug, beauftragte 1217 die Bischöfe von Freising und Brixen, sowie den Abt von Admont, an Ort und Stelle zu untersuchen, ob die zur Errichtung eines Bisthums nöthigen Bedingungen vorhanden seien. Auf den günstigen Bericht der genannten Commissare ertheilte der Papst durch Urkunde vom 22. Juni 1218 dem Erzbischof seine Einwilligung zur Stiftung des Bisthums, befahl aber gleichzeitig den Aebten von Seeon und Raitenhaslach, sowie dem Canonicus Hugo von Regensburg, darüber zu wachen, daß das vom Erzbischof in Bezug auf die Ausstattung des neuen Bisthums Versprochene auch erfüllt werde; dem Stiftscapitel von Seckau zeigte der Papst am 8. Juli die Errichtung des Bisthums an. Noch im selben Jahre ertheilte Kaiser Friedrich II. am 26. October seine Einwilligung und verlieh zugleich dem jeweiligen Bischof von Seckau die Würde eines Reichsfürsten. Letzteres tritt deutlich in der Urkunde König Wilhelms vom J. 1251 zu Tage, in welcher der Bischof von Seckau ausdrücklich princeps imperii genannt wird. Zum ersten Bischof wurde der genannte Propst Karl ernannt und noch 1218 consecrirt. Erzbischof Eberhard selbst stellte die Stiftungsurkunde des Bisthums Seckau am 17. Februar 1219 aus, derzufolge als Bisthumsgebiet der neuen Diöcese derjenige Strich Landes bestimmt wurde, welcher sich von der Pfarre Kumbenz (Kobenz, in welcher das Stift Seckau selbst lag) bis zum Ende der Pfarre S. Laurentii (d. i. die Pfarre St. Lorenz in Hengsberg bei Wildon) in die Länge, und von der Kirche S. Maria in Prank (St. Marein bei Knittelfeld) bis zum Pfarrgebiete von Laßnitz (zwischen Murau und St. Lambrecht) in die Breite erstreckte. Die junge Diöcese umfaßte nach dem Wortlaute der Stiftungsurkunde die Pfarreien Lind, Weißkirchen, Piber, Margarethen bei Voitsberg, Mooskirchen, Dobel und Margarethen bei Wildon mit allen Kapellen und Zugehörungen. Das eigentliche Bisthumsgebiet war also ziemlich klein, allein der Bischof von Seckau war von Gründung des Bisthums an zugleich Generalvicar des Erzbischofs von Salzburg über ganz Steiermark diesseits der Drau (mit Ausnahme des sogen. Florianer Districtes im Laßnitz- und Sulmthale, welcher seit 1244 zur Diöcese Lavant gehörte) und über den Wiener-Neustädter District, welcher letztere einige Pfarreien in Steiermark, die meisten aber in Niederösterreich hatte. Als Dotation wies Eberhard dem neuen Bischof von Seckau an: die Erträgnisse der Kirchen zu Fohnsdorf, Leibnitz, Vogau und St. Ruprecht an der Raab, 30 Huben Wald am Gailbache, Zehenthöfe zu Sacka und Zirknitz, ein Haus zu Friesach und eines zu Salzburg, welche Objecte zusammen beiläufig eine jährliche Rente von 300 Mark abwarfen. Ferner schenkte der Erzbischof zum Bisthum noch den alten Thurm auf der salzburgischen Herrschaft Leibnitz mit vielem Grund und Boden; den Thurm bauten die Bischöfe von Seckau zu einem Schlosse um, in welchem sie häufig residirten, die Weihen ertheilten u. dgl. Da die ganze Dotation des neuen Bisthums von den Einkünften des Erzbisthums Salzburg ohne Schmälerung des Chorherrenstifts Seckau gegeben war, so sprach der Papst dem Erzbischof Eberhard und seinen Nachfolgern das alleinige Recht zur Ernennung und Confirmirung des jeweiligen Bischofs von Seckau zu. Dieses Privilegium wurde päpstlicherseits mehrmals bestätigt, so durch Nicolaus V. am 19. März 1447, Paschalis II. am 28. April 1466, Clemens VII. durch Urkunde vom 14. März 1524, und noch heute steht dem Metropoliten von Salzburg die Confirmirung aller seiner Suffraganen zu. Eberhard vermehrte 1239 und 1245 noch die Besitzungen seiner neuen Stiftung, bestimmte durch Urkunde vom 10. Mai 1228 das Verhältniß des Seckauer Bischofs zum Domcapitel von Salzburg und verfügte insbesondere, daß der Bischof von Seckau sich nie in die Wahl eines Erzbischofs einmengen solle. Schon früher (um 1220) hatte Eberhard erklärt, daß dem Bischof von Gurk in Kärnthen, welcher schon vor Errichtung des Seckauer Bisthums als Generalvicar von Salzburg in Steiermark waltete, auch jetzt noch über den zur Bildung der neuen Diöcese verwendeten Theil Steiermarks eine Art Oberaufsicht zustehen solle, nämlich in quantum exigit archiepiscopalis jurisdictio. In gleicher Weise blieb durch Gründung des Bisthums die Archidiaconatswürde unberührt, welche der Stiftspropst zu Seckau seit 1151 inne hatte und über einen ziemlich großen District ausübte. Die fast exorbitanten Rechte des Archidiacons, der sogar Synoden ausschrieb und abhielt, führten zu häufigen und oft sehr heftigen Streitigkeiten und Prozessen zwischen den Bischöfen von Seckau und den Stiftspröpsten.

Das Stiftscapitel von Seckau hatte übrigens seit Errichtung des Bisthums selbstverständlich den Charakter eines Domcapitels erhalten. Um 1267 bauten die Bischöfe von Seckau sich einen Bischofshof in Graz und wohnten dort häufig, theils weil daselbst der Landesfürst residirte, theils weil sie als Mitglieder des steierischen Prälatenstandes dem Landtage angehörten. Im Verlaufe der Zeit entstanden neue Pfarreien in Steiermark, so daß sich nach und nach folgende kirchliche Eintheilung herausbildete. 1. Das eigentliche Bisthumsgebiet Seckau zerfiel in das Archidiaconat Seckau in Obersteier mit etwa 14 Pfarreien und in das Archidiaconats-Commissariat Hengsberg in Untersteier mit 12 Pfarreien, dessen Sitz seit 1743 in Leibnitz war. Im Sprengel des Seckauer Bisthums lag außerdem noch der sogen. Piberer District, worin das exemte Stift St. Lambrecht Archidiaconal-Jurisdiction, ja sogar Quasi-Episcopal-Jurisdiction ausübte. Nach langen Streitigkeiten kam 1677 zwischen dem Bischof von Seckau und dem Stift St. Lambrecht ein Vertrag zu Stande, demzufolge das Stift bezüglich des Piberer Commissariats der beanspruchten Stellung desselben als eines Districtes Nullius entsagte, hingegen die wirkliche Ausübung der Ordinariats-Jurisdiction, namentlich die Approbation der Beichtväter zuerkannt erhielt. 2. Der salzburgische Diöcesanantheil in Steiermark, den der Seckauer Bischof als Generalvicar leitete, war abgetheilt in die Archidiaconate Admont, Pöls und Bruck für Obersteier, Graz und Straßgang für Untersteier; außerdem befand sich darin, aber unmittelbar unter Salzburg nach Norm des Vertrages mit Salzburg von 1662, der District des Stiftes St. Lambrecht. Der Wiener-Neustädter District, der auch zum Generalvicariate des Bischofs von Seckau gehörte, hatte in Steiermark 2, in Niederösterreich aber 41 Pfarreien unter sich. In keiner weitern Verbindung zum Bisthum Seckau standen folgende Ordinariate, welche noch Antheile vom heutigen Bisthumsgebiete Seckau besaßen: das Generalvicariat Unterkärnthen mit dem Archidiaconate in Friesach, welches in Steiermark 5 Pfarreien hatte; der Millstätter District mit 7, das Bisthum Lavant mit 12 und Passau mit 2 Seelsorgestationen. Das ganze Salzburger Generalvicariat in Steiermark wurde 1632 in Decanate eingetheilt, nicht aber die eigentliche Diöcese Seckau. Was die klösterlichen Niederlassungen auf dem heutigen Territorium der Diöcese Seckau betrifft, so mag folgende Uebersicht derselben, außer den bei Graz erwähnten, theils nach Zusammengehörigkeit der Orden, theils nach der Zeit der Gründung einen Ueberblick davon geben. Die älteste Klosterstiftung in Steiermark überhaupt ist die des Benedictiner-Nonnenstiftes Göß 1004, hierauf folgten die Benedictinerklöster Admont 1074 und St. Lambrecht 1103, die Stifter der regulirten Chorherren in Vorau 1163, Stainz 1229, Rottenmann 1454 und Pöllau 1504, die Cistercienser in Rein 1129 und Neuberg 1327, die Minoriten in Judenburg um 1257 (in Franciscaner verwandelt 1455), Bruck a. d. Mur 1301, Clarissen in Judenburg um 1222, Dominicaner in Leoben 1280, Augustiner-Eremiten in Fürstenfeld 1362 und Judenburg im selben Jahre, Carmeliten in Voitsberg 1401, Franciscaner in Lankowitz 1456, Mürzzuschlag 1641, Feldbach 1647 und Mautern 1669. Zur Zeit der Gegenreformation entstanden die Jesuitencollegien in Leoben 1613 und in Judenburg 1620 (wo sie das eingegangene Augustinerkloster erhielten); die Kapuziner ließen sich nieder in Bruck 1606, Radkersburg 1614, Leibnitz 1634, Murau 1643, Hartberg 1654, Mureck 1667, Leoben 1689, Knittelfeld 1705, Schwanberg 1706 und Irdning 1711. Endlich bekamen die Augustiner-Eremiten eine Niederlassung zu St. Johann bei Herberstein 1652, die Serviten zu Frohnleiten 1687, die Pauliner zu Maria-Trost 1711 und die Piaristen zu Gleisdorf 1746.

Eine bedeutende Umgestaltung erhielt das Bisthum Seckau durch die Veränderungen, welche in Steiermark, ja in Inneröſterreich überhaupt unter Kaiser Joseph II. auf kirchlichem Gebiete vor sich gingen. Durch Decret vom 20. Nov. 1783 beschloß der Kaiser, Graz zu einem Erzbisthum von ganz Inneröſterreich zu erheben, dem die Bisthümer Gurk, Lavant, Laibach und Görz untergeordnet sein sollten; außerdem sollte noch in Judenburg ein neues Bisthum, welches den Judenburger und einen Theil des Brucker Kreises enthielte, errichtet werden und gleichfalls dem Grazer Erzbisthum unterstehen; so wäre das Bisthum Seckau theils in die Grazer, theils in die Judenburger Diöcese aufgegangen. Allein der Plan in dieser Ausdehnung scheiterte an dem Widerstande des Erzbischofs von Salzburg, Hieronymus von Colloredo, und fand auch nicht die Billigung des Papstes Pius VI. Deßhalb änderte der Kaiser seine Absicht dahin, daß er die Metropolitanrechte Salzburgs auf Steiermark und Kärnthen unangetastet ließ, daß aber der Erzbischof die bloß bischöflichen Rechte in den genannten Ländern an die neu zu regulirenden Diöcesen abtreten mußte (Verträge vom 19. April und 23. October 1786, durch Papst Pius VI. bestätigt 4. April 1787). Hierauf wurde 1786 statt Judenburg das Bisthum Leoben errichtet und zum ersten Bischof Alexander Graf Engel ernannt; die neue Diöcese umfaßte den Judenburger und Brucker Kreis (nach der josephinischen Kreiseintheilung) und hatte ein Domcapitel mit 7 Canonikern; der Sitz des Bischofs war das 1782 aufgehobene reiche Benedictinerinnenstift Göß bei Leoben. Das Bisthum Seckau trat an Leoben die in Obersteier gelegenen Pfarreien ab, erhielt dagegen den ganzen Marburger Kreis sowie denjenigen Theil des Grazer Kreises, den es als Generalvicariat von Salzburg bisher verwaltet hatte, so daß es jetzt den ganzen Grazer Kreis umfaßte. Im J. 1786 wurde die Aegidienkirche in Graz zur Cathedrale des Bisthums

Seckau erklärt, und Fürstbischof Joseph nahm von derselben am 26. November 1786 feierlich Besitz. Das alte Chorherrenstift Seckau war 1782 aufgehoben worden, und 1786—1787 wurde ein eigenes Domcapitel mit 3 Dignitäten, Dompropst, Domdechant und Domcustos, sowie 4 einfachen Canonicaten errichtet; der Sitz des Bischofs, des Domcapitels wie überhaupt der ganzen Diöcesanverwaltung wurde von Seckau für immer nach Graz übertragen. Von den alten Klosterstiftungen waren das Nonnenkloster zu Seckau 1480, das Canonissenstift zu Vorau noch viel früher, das Benedictinerinnenkloster in Admont um 1569 eingegangen, die Jesuitencollegien zu Judenburg und Leoben 1773 aufgelöst, die Stifter und Klöster zu Judenburg (Clarissen) 1782, Pöllau, Rottenmann und Stainz, sowie die Kapuziner in Bruck 1785, St. Lambrecht (1802 wieder hergestellt), Neuberg, Maria-Trost und Feldbach 1786, Mureck 1788 und Mautern 1789 aufgehoben worden. In den Jahren 1785—1786 geschah die Errichtung vieler neuer Pfarreien, Localkaplaneien und Exposituren, indem gleichzeitig die alten Archidiaconate aufhörten und die Diöcese in Kreisdecanate, deren jedes einige Decanate unter sich hatte, eingetheilt wurde. Aus Mangel an Nachwuchs gingen unter Kaiser Franz I. noch folgende Klöster im heutigen Gebiete der Seckauer Diöcese ein: die Minoriten in Bruck 1807, die Franciscaner in Judenburg und die Kapuziner in Leoben 1808, die Augustiner in Fürstenfeld und die Dominicaner in Leoben 1811, die Klöster in Voitsberg 1812, Radkersburg 1814 und Gleisdorf 1824. Als der erste und einzige Bischof von Leoben, Alexander Graf Engel, 1800 gestorben war, verwaltete das dortige Domcapitel die verwaiste Diöcese; allein da man schon damals mit dem Gedanken umging, das Bisthum Leoben zu supprimiren, wurde kein Bischof daselbst mehr ernannt, auch das Domcapitel nicht mehr ergänzt, und am 1. Mai 1808 ging die Administration des Bisthums Leoben an den jeweiligen Bischof von Seckau über; derselbe führte sie in manchen Dingen getrennt, meist aber vereinigt mit der Verwaltung des Seckauer Bisthums.

Eine letzte und bedeutende Veränderung erfuhr Seckau, als durch die Bulle Papst Pius' IX. vom 26. November 1857 das Bisthum Leoben der Seckauer Diöcese mit dem 1. Sept. 1859 einverleibt wurde, während gleichzeitig das Bisthum Seckau an das von Lavant die Pfarreien des einstigen Marburger Kreises (10 Decanate) abtrat. In Folge dieser letzten Diöcesanregulirung, welche besonders durch die Bemühungen des Salzburger Erzbischofs Maximilian v. Tarnoczy zu Stande kam, theilen sich die beiden Diöcesen Seckau und Lavant (zu Marburg) in die ganze Steiermark, so daß Lavant den vorherrschend slovenischen Theil derselben (Untersteier) enthält, während Seckau, mit Ausnahme einiger weniger gemischt-sprachlicher Pfarreien (Heiliggeist, Kappel, Leutschach), eine durchaus deutsche Bevölkerung in sich schließt. Die Fürstbischöfe von Seckau sind nicht bloß ständige Mitglieder des steiermärkischen Landtages, sondern haben, wie alle gefürsteten Bischöfe Oesterreichs, Sitz und Stimme im Herrenhause des Reichsrathes. Die Propstei (Hauptstadtpfarrei) in Graz wurde 31. December 1870 dem Seckauer Domcapitel incorporirt und aus den Einkünften derselben das Capitel um 2 neue einfache Canonicate erweitert. Die Zahl der Ehrencanoniker ist auf 6 beschränkt. Als Diöcesanbehörden fungiren das fürstbischöfliche Consistorium, das Officialat (als kirchlicher Gerichtshof) und die Diöcesanbuchhaltung. Das Priesterhaus zählt gegenwärtig 71 Diöcesanalumnen, das Knabenseminar (Carolinum, ursprünglich für Leoben, und Augustineum für Seckau, jetzt vereinigt) 191 Zöglinge. Die Diöcese hat 44 Decanate, welche 10 Kreisdecanaten untergeordnet sind, 977 Priester, unter denen 321 dem Regularclerus angehören, 791 872 Katholiken. Von den einst zahlreichen Stiften finden sich noch: Admont, St. Lambrecht, Rein und Vorau; dazu kam 1883 das aufgehobene Stift Seckau, welches die Benedictiner der Beuroner Congregation in Besitz nahmen. Außerdem sind im Verlaufe der letzten sechs Decennien mehrere klösterliche Niederlassungen, namentlich von weiblichen Orden und Congregationen, gegründet worden, so daß jetzt im Ganzen folgende Orden und Klöster in der Diöcese existiren: Dominicaner in Graz, Franciscaner in Graz, Lankowitz, Maria-Trost, Gleichenberg; Minoriten in Graz; Kapuziner zu Leibnitz, Hartberg, Schwanberg, Knittelfeld, Murau und Irdning; Carmeliten in Graz; Serviten in Frohnleiten; barmherzige Brüder in Graz, Algersdorf und Kainbach; Lazaristen in Graz; Redemtoristen in Leoben und Mautern; Marienbrüder in Graz; Carmeliterinnen, Ursulinerinnen, Elisabethinerinnen, Frauen vom guten Hirten und vom heiligsten Herzen Jesu, alle in Graz; Schulschwestern von U. L. F. in Wildon; Dominicanerinnen in Gleisdorf; Schulschwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus in Algersdorf und in vielen Filialen, ebenso barmherzige Schwestern vom heiligen Kreuz in Bruck und an vielen anderen Orten; barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paula mit dem Mutterhause in Graz und vielen Filialstationen in Graz und an anderen Orten.

Reihenfolge der Bischöfe von Seckau und Uebersicht der wichtigsten Ereignisse unter denselben. 1. Karl I. (1218—1230). Er war vor seiner Ernennung Propst zu Maria-Saal in Kärnthen 1216, Propst zu St. Bartholomä in Friesach 1217, wohnte als Bischof der Synode zu Salzburg im October 1219 bei und visitirte 1228 einen Theil seiner Diöcese sowie des salzburgischen Bisthumsantheils in Steiermark; er starb 13. Dec. 1230. 2. Heinrich I. (1231 bis 1243), gebürtig von Zwettl in Niederösterreich, daher auch Heinrich von Zwettl genannt, war dem Herzoge Friedrich dem Streitbaren sehr er-

geben und bekam von diesem viele Gunstbezeugungen; er starb 7. Oct. 1243 und wurde in der Stiftskirche zu Zwettl begraben. Seine Grabschrift s. bei Meiller, Regesten der Erzbischöfe von Salzburg von 1106—1246, 561. 3. Ulrich I. (1244—1268), war bei Herzog Friedrich dem Streitbaren 10 Jahre lang zuerst als Scriba, dann als Protonotarius und wurde auf dessen Empfehlung zum Bischof von Seckau im Januar 1244 ernannt und 1248 consecrirt. Als Erzbischof Philipp von Salzburg abgesetzt worden war, wurde 1256 Ulrich an seine Stelle gewählt. Er behielt indeß das Bisthum Seckau noch bei und wurde 1257 zwar als Erzbischof vom Papste bestätigt, konnte jedoch gegen Philipp sich im Besitze nicht behaupten. Ulrich wurde 1259 sogar auf der Feste Wolkenstein gefangen gesetzt und erst 1260 befreit; 1265 entsagte er dem Erzbisthum und ging nach Seckau zurück. Da er 1266 vom Schlage getroffen worden, erhielt er den Propst Ortolf von Seckau und den Pfarrer Ulrich von Straßgang als Coadjutoren und starb 6. Juli 1268 zu Piber. 4. Bernhard (1268 bis 1283), früher Dombechant zu Passau, war im geistlichen und weltlichen Recht sehr erfahren, geschäftsgewandt und beredsam. Zuerst stand er fest auf Seite König Ottokars von Böhmen, wurde auch von diesem auf den Reichstag nach Augsburg (Mai 1275) gesendet, wo er für die Sache Ottokars sprach und gegen Kaiser Rudolf I. sich sehr heftig äußerte; allein bald trat er zur Partei des Kaisers über und leistete diesem wichtige Dienste. Auch wohnte er dem zweiten Lyoner allgemeinen Concil 1274 und der Synode zu Salzburg 1281 bei; er starb 20. Jan. 1283. 5. Leopold I. (1283—1291) war früher Pfarrer in St. Veit am Vogau, dann salzburgischer Vicedom in Leibnitz und wurde am 7. März 1283 in Salzburg consecrirt. In dem heftigen Kampfe zwischen Herzog Albrecht I. von Oesterreich und dem Erzbischof Rudolf von Salzburg stand Leopold auf Seite des Herzogs und zog sich dadurch den Haß Rudolfs zu, so daß derselbe schon Willens war, das Bisthum Seckau aufzuheben. Als Leopold, welcher in dieser traurigen Zeit großen Einfluß auf die politischen Verhältnisse Steiermarks übte, ja sogar eine Zeit lang Statthalter daselbst war, Rudolfs Nachfolger, Konrad IV., in Friesach Geschäfte halber besuchen wollte, starb er auf der Reise dahin zu Judenburg, vom Schlage gerührt, am 16. Dec. 1291. 6. Heinrich II. (1292—1297), vor seiner Erhebung Dompropst zu Salzburg, brachte Ordnung in die Besitzverhältnisse des Bisthums. 7. Ulrich II. von Paldau (1297—1308), früher Vicedom in Leibnitz, that viel für die Bewahrung der Seckauer Stiftsgüter in dem greuelvollen Kriege zwischen Herzog Albrecht und dem Erzstifte Salzburg. 8. Friedrich I. von Mitterkirchen (1308—1318), wurde als Dompropst von Salzburg zum Bischof ernannt und vom Erzbischof Konrad IV. zu Judenburg 6. April 1308 consecrirt. Unter ihm entstand eine Verfolgung der Juden in Steiermark, sowie sich auch die schwärmerische Secte der Katharer, von Manchen Adamiten genannt, in einigen steierischen Gegenden zeigte. Er starb 23. Aug. 1318 zu Seckau. 9. Wocho (Bocho, 1318—1334), erließ wichtige Verordnungen in Bezug auf die Disciplin für das Seckauer Chorherrenstift, sowie für das dabei bestehende Nonnenkloster. 10. Heinrich III. von Burghausen, 1334 ernannt, starb 13. Juli 1337. 11. Rudmar Haider von Haideck (1338—1350) stand bei Herzog Albrecht II., dessen geheimer Rath er war, in großem Ansehen und erhielt von ihm 1339 das Recht des Blutbannes für das Bisthum Seckau; außerdem verhalf der Herzog dem Bischof zur Rückerstattung vieler entzogener Güter und Rechte. 12. Ulrich III. von Weissenecк (1351—1371), aus einem steierischen Geschlechte, war sehr thätig für die Herstellung der Kirchenzucht. 13. Augustin (1371—1380) war Augustiner-Eremit und verdankte seine Erhebung zur Bischofswürde dem Herzog Albrecht III. Da er aber fortwährend krank war, erhielt er den Seckauer Canonicus Friedrich von Stadl zum Coadjutor, starb aber bereits am 25. März 1380 zu Graz. 14. Johann I. (1380—1399), aus dem angesehenen steierischen Geschlechte von Reitperg, wurde auf der Synode zu Salzburg am 14. April 1380 consecrirt und wohnte dem Concil von 1386 daselbst bei. Unter ihm begannen schon die Jurisdictionsstreitigkeiten mit den Stiftspröpsten von Seckau. 15. Friedrich II. von Bärneck (1399—1414), aus altem steierischen Geschlechte, war vordem Dombechant zu Salzburg. 16. Sigmar von Holleneck (1415—1417) starb zu Konstanz beim Concil, zu welchem er seinen Metropoliten Eberhard III. begleitet hatte. 17. Ulrich IV. Graf von Albeck, Cardinal (1417 bis 1431), war früher Bischof von Verden und ein entschiedener Anhänger des Papstes Gregor XII., mußte deßhalb sein Bisthum Verden aufgeben und erhielt, als Gregor XII. selbst der päpstlichen Würde entsagt hatte, auf dem Concil zu Konstanz das eben erledigte Bisthum Seckau. 18. Konrad von Reisberg (1432—1443). 19. Georg I. von Lembucher (1443—1446). 20. Magister Friedrich III. Grenn (1446 bis 1452), ein sehr gelehrter Mann, Kanzler zu Salzburg, wurde 1447 von Kaiser Friedrich III. (IV.) zu einer wichtigen Gesandtschaft nach Italien verwendet. 21. Georg II. von Ueberacker (1452—1477), wohnte der Salzburger Synode vom 18. April 1456 bei. Nach seinem Tode wurde 22. Christoph I. aus dem steierischen Geschlechte der Trautmannsdorf Bischof von Seckau (1477—1480). Er gerieth mit Kaiser Friedrich III. (IV.) in argen Zwist, weil er Bernhard von Rohr, den Erzbischof von Salzburg, welcher vor dem Kaiser zu Gunsten des gewesenen Erzbischofs Johann von Gran auf das Erzstift Salzburg abzudanken erklärt hatte, in diesem Entschlusse wankend machte und ihn bewog, gegen Friedrichs Willen das Erzbisthum zu behalten; der Kaiser, über Christoph gewaltig erzürnt, er-

klärte diesen aller seiner Güter verlustig. Außer dem zwischen Kaiser Friedrich und König Matthias von Ungarn wüthenden Kriege wurde die Steiermark 1480 noch durch die Türken verwüstet, wobei die Kirchen zerstört und die Priester ermordet wurden. In diesem Jahre starb Christoph und wurde zu Gurk begraben. 23. Johann II. Serlinger, 1480, resignirte schon 1481 wegen der traurigen Zustände Steiermarks. 24. Matthias Scheidt (1481—1503), wurde von Papst Sixtus IV. unmittelbar ernannt und in Rom 1481 consecrirt, da der Papst das Recht der Besetzung des Bisthums, weil es durch Abdankung in Erledigung gekommen war, sich zuschrieb, und weil überdieß der erzbischöfliche Stuhl in Salzburg wegen des Streites zwischen Bernhard von Rohr und Johann von Gran in arger Verwirrung sich befand. Bischof Matthias bewirkte die Rückgabe der eingezogenen Güter des Bisthums, allerdings gegen die Verpflichtung, dem Kaiser jährlich 200 Ducaten zu zahlen. Am Kriege zwischen Kaiser Friedrich und König Matthias betheiligte der kriegslustige Bischof sich selbst unmittelbar, gerieth aber wiederholt in die Gefangenschaft der Ungarn und ward nur durch ein großes Lösegeld von Seiten des Stiftes Seckau befreit. Bei Kaiser Friedrich und dessen Nachfolger Max I. stand Matthias in größtem Ansehen, so daß er von diesen manche Privilegien für das Bisthum und viele Auszeichnungen für seine Person erhielt, z. B. 1486 die Befreiung vom Provinzialgerichte und das Recht, 43 Personen die Ritterwürde zu ertheilen und ebensoviele zu Notaren zu ernennen. Im J. 1488 wurde er vom Kaiser nach Italien in wichtigen Geschäften gesandt; hierbei wurde er wieder mit großen Vorrechten, wie Lehen zu erneuern, Adel zu verleihen u. dgl., ausgestattet. Kaiser Max I. bestätigte 28. October 1489 und 24. Juli 1494 alle Rechte und Privilegien des Bisthums unter großen Lobeserhebungen über Matthias. Leider gerieth Matthias 1498 in langen Streit mit dem Stifte Seckau wegen der großen Jurisdictionsrechte des Propstes, der exemten Stellung des Stiftes u. s. w.; er verlor den Prozeß in Rom und resignirte 1503 auf das Bisthum. In seiner Leidenschaftlichkeit ging der sonst so tüchtige Bischof so weit, den Propst zu excommuniciren, dem Stifte Rechte zu entziehen, ja gegen die Rota Romana, vor der er sachfällig geworden, mit Schmähungen vorzugehen und der gegen ihn ergangenen Sentenz thatsächlich nicht zu gehorchen, so daß er wiederholt excommunicirt wurde (1509, 1510). Er starb nach Empfang der heiligen Sacramente, aber ohne canonisch vom Banne gelöst worden zu sein, am 15. Februar 1512. 25. Christoph II. von Zach (1503—1508) war nur Coadjutor im Bisthum und starb 1508 in Gurk. 26. Christoph III. von Rauber, wurde 20. April 1509 von Papst Julius II. zum Coadjutor von Seckau ernannt; er war seit 1488 Bischof von Laibach und seit 1508 auch Commendatar-Abt von Admont. Bischof Rauber wurde wegen seiner Geschäftsgewandtheit von den Kaisern Max I. und Ferdinand I. häufig zu politischen Missionen verwendet, war auch eine Zeit lang Statthalter von Innerösterreich. Er starb 18. Oct. 1536 in Wien. 27. Georg III. von Thessingen (1536 bis 1541), ein gelehrter Mann, Doctor beider Rechte. 28. Christoph IV. Freiherr von Lamberg (1542—1546), Dompropst zu Salzburg, resignirte 1546 und ging nach Salzburg zurück; dort starb er 1579. 29. Johann III. von Malentheim (1546—1550) betheiligte sich 1549 bei dem Provinzialconcil in Salzburg. 30. Petrus Persicus, Licentiat des canonischen Rechts, consecrirt 1550, wohnte 1569 dem großen Provinzialconcil zu Salzburg bei. Unter ihm machte der Protestantismus reißenden Fortschritt in Steiermark; er starb 8. Mai 1572. 31. Georg IV. Agricola (1572—1584), ehedem Archidiacon zu Friesach, wurde 1570 Bischof von Lavant und behielt sein Bisthum auch als Bischof von Seckau bei. Er war von Eifer für die katholische Religion erfüllt, besaß großen Einfluß bei Erzherzog Karl II., dessen geheimer Rath und Vicestatthalter zu Graz er war, und betheiligte sich auch an der unter Karl begonnenen Rekatholisirung Steiermarks lebhaft, doch ohne größern Erfolg. 32. Sigmund von Arzt, Domherr und Official zu Salzburg, starb, noch bevor er confirmirt war, 1584 in Salzburg. 33. Martin Brenner (1585—1615), einer der hervorragendsten Bischöfe Seckau's, war geboren 1548 zu Dietenheim a. d. Iller in Schwaben. Er studirte in Ulm, Dilingen, Padua, Siena und Ingolstadt, nachdem er mittlerweile Erzieher des Grafen Wolfgang von Montfort und dreier Grafen Fugger geworden war. Im J. 1578 bekleidete er in Ingolstadt das Amt eines Vicerectors der Universität; hierauf reiste er wieder nach Italien, wurde 1581 in Pavia Doctor der Theologie und ward bald darauf mit dem Erzbischof von Salzburg bekannt, der ihn in seiner Diöcese verwendete. Am 5. Mai 1585 wurde er zum Bischof von Seckau consecrirt. In seiner Diöcese wirkte Brenner zunächst für Herstellung der Disciplin durch Decrete und Visitationen. Er setzte die verheirateten Priester ab, stellte berufstreue Seelsorger an und schaffte die Communion unter beiden Gestalten ab. Eine besonders hervorragende Thätigkeit entfaltete Brenner als Mitglied der Reformationscommissionen für Steiermark und Kärnthen, welche von Erzherzog Ferdinand hauptsächlich aus weltlichen Beamten zusammengesetzt und von bewaffneter Macht begleitet waren. Brenner hatte hierbei die Aufgabe, mehr durch Belehrung auf die Menge zu wirken; er war auch unermüdet im Predigen, und gewiß sind durch seine gründlichen und beredten Predigten Viele aufrichtig zur katholischen Kirche zurückgekehrt. Auf diese Weise reiste Brenner vom 15. Dec. 1599 bis 25. Nov. 1600 bald in Unter- bald in Obersteier, wie auch in Kärnthen mit den genannten Commissionen; wegen seiner Verdienste um

die Wiederherstellung der katholischen Religion und die Unterdrückung der Häresie erhielt er auch die Beinamen Apostolus Styriae und Malleus haereticorum. Außerdem entlastete er das Bisthum von Schulden, erhielt vom Erzbischof Wolf Dietrich im J. 1594 die Herrschaft Leibnitz sammt dem Landgerichte geschenkweise, errichtete im Schlosse Seckau ein Zeughaus, bereicherte die sogen. Bibliotheca Seccoviensis, welche manche Handschriften und seltene Druckwerke enthält, und stiftete Freiplätze in dem Convicte zu Graz. Von seiner gründlichen theologischen Bildung und Beredsamkeit zeugen einige von ihm veröffentlichte Schriften, wie die Rede, welche er bei Ertheilung der niederen Weihen an Erzherzog Leopold hielt (lateinisch und bedeutend erweitert Graz 1601), seine Predigt über die „Nießung des heiligen Altarssacramentes unter einer Gestalt", insbesondere seine „Zwo Predigten von dem hochheiligen Sacrament der Firmung" (2. Aufl. Graz 1603) u. a. Auch für das materielle Wohl des Vaterlandes war Brenner thätig, so z. B. auf dem Reichstage zu Regensburg 1597, wo er die Noth Inneröfterreichs wegen der Türkeneinfälle ergreifend schilderte. Der erzherzoglichen Familie in Graz war er treu ergeben und unternahm in Angelegenheiten derselben mehrere Reisen; 1609 wurde er zum geheimen Rathe des Erzherzogs ernannt. Nach einer allseitig gesegneten Wirksamkeit resignirte Bischof Brenner 1615, starb aber schon 14. Oct. 1616. 34. Jacob I. Eberlein von Rottenbach (1615—1633) war ein Neffe Brenners, in dessen Geiste er mit vielem Erfolge fortwirkte. Er war geboren 1575 im Schlosse Brandenburg bei Ulm, studirte 1590—1596 in Graz und bis 1601 in Rom im Collegium germanicum, wurde 1607 zu Graz Doctor der Theologie, Erzieher bei Erzherzog Karl, einem Bruder Erzherzog Ferdinands, 22. Aug. 1615 in Salzburg als Bischof von Seckau confirmirt und 30. Aug. consecrirt. Er war sehr thätig für die Heranbildung eines tüchtigen Clerus, hielt 1617—1618 eine allgemeine Visitation in Steiermark und erhielt 1616 Acht und Bann in der bischöflichen Herrschaft Leibnitz. 35. Johann IV. Marcus Graf von Altringen (1633 bis 1664), ein Bruder des aus dem 30jährigen Kriege bekannten kaiserlichen Generals Altringen, erhielt von diesem einen Theil der Bibliothek des Herzogs von Mantua und reihte denselben der Bibliotheca Seccoviensis ein. 36. Maximilian Gandolph Graf von Küenburg (1664—1668), erst Domherr zu Salzburg und Eichstätt, 1654 Bischof von Lavant, 11. Juni 1664 als Bischof von Seckau confirmirt, 30. Juli 1668 zum Erzbischof von Salzburg gewählt, 1686 Cardinal, starb den 3. Mai 1687. 37. Wenzel Wilhelm Graf von Hoffkirchen, zum Bischof consecrirt 9. Aug. 1668, starb 1669. 38. Johann V. Ernest Graf von Thun (1679—1687) ward am 30. Juni 1687 zum Erzbischof von Salzburg gewählt und starb als solcher 1709. 39. Rudolf Joseph Graf von Thun (1687—1702). Unter ihm wurde der langwierige Exemtionsstreit durch den Vergleich vom 11. Januar 1701 zwischen Bisthum und Stift Seckau beendet und die exemte Stellung des letztern anerkannt. 40. Franz Anton Rudolf Graf von Wagensberg (1702—1712) ward Bischof von Chiemsee und starb als solcher 1723. 41. Joseph I. Dominicus Graf von Lamberg (1712—1723) hatte in seiner Jugend an verschiedenen Anstalten und zuletzt in Rom studirt, wurde Referendarius utriusque Signaturae, Propst in Mattsee, Dompropst zu Passau, zeichnete sich als Bischof von Seckau durch kirchliche Gesinnung und Seeleneifer aus, wurde 2. Jan. 1723 zum Bischof von Passau gewählt, ward 1738 Cardinal, starb 30. Aug. 1761. 42. Karl II. Joseph Graf von Küenburg (1723—1724) wurde Bischof von Chiemsee. 43. Leopold II. Anton Eleutherius Freiherr von Firmian (1724 bis 1727). Seit 1718 Bischof von Lavant, 1724 von Seckau, wurde er 1727 zum Bischof von Laibach ernannt, aber noch im selben Jahre am 4. October zum Erzbischof von Salzburg gewählt. 44. Jacob II. Ernst Graf von Liechtenstein (1728—1738), früher Domherr zu Salzburg und Olmütz, 14. März 1728 zum Bischof von Seckau consecrirt, 1738 zum Bischof von Olmütz und 1745 zum Erzbischof von Salzburg gewählt. 45. Leopold III. Ernst Graf von Firmian (1739—1763) administrirte 1748 auch das Bisthum Trient und wurde 1. Sept. 1763 zum Bischof von Passau gewählt. Unter diesem wie seinem nächsten Nachfolger 46. Joseph II. Philipp Graf von Spaur, Pflaum und Valör (1763—1779) wurden von Seite der Kaiserin Maria Teresia verschiedene Maßregeln gegen den in einzelnen Gegenden Obersteiermarks sich zeigenden Krypto-Protestantismus getroffen; in Pürgg und Stadl wurde eine Anzahl von Bewohnern zur Emigration nach Siebenbürgen gezwungen, in Judenburg und Rottenmann wurden Conversionshäuser, an anderen Orten Missionsstationen errichtet, doch ward kein besonderer Erfolg erzielt. Bischof Spaur, welcher mehrere neue Pfarreien errichtete, zu dem von Stadtpfarrer Bertholdi in Graz 1742 gegründeten Priesterhause 10 000 Gulden schenkte und überhaupt durch Wohlthätigkeit wie Amtseifer sich auszeichnete, wurde 26. Mai 1779 zum Bischof von Brixen gewählt. 47. Joseph III. Adam Graf von Arco (1780—1802) war seit 1764 Weihbischof in Passau, 1776 Bischof von Königgrätz und Domherr zu Salzburg, ward 1. Jan. 1780 Bischof von Seckau, restaurirte den Bischofshof in Graz, verlegte den bischöflichen Sitz für immer von Seckau nach Graz, war sehr leutselig und dadurch sowie durch seine Wohlthätigkeit sehr beliebt. In kirchlich-politischer Beziehung hing er den Grundsätzen des Josephinismus völlig an; er war auch der einzige unter den Suffraganen von Salzburg, der die Emser Punktation unterzeichnete. 48. Johann VI. Friedrich Graf von Waldstein und Wartenburg-Dux (1802—1812) hatte Manches zu leiden bei der

Belagerung und Einnahme der Stadt Graz durch die Franzosen im J. 1809, wobei er vom Feinde als Geisel auf den Schloßberg abgeführt wurde, wachte sehr über die Disciplin und suchte sie durch eine sehr genaue und allgemeine Visitation zu befestigen. Unter ihm trieb eine schwärmerische Secte eine Zeit lang ihr Unwesen in der östlichen Steiermark. Nach seinem Tode blieb das Bisthum Seckau wegen der großen Umwälzungen, die sich seit 1803 im deutschen Reiche vollzogen hatten, insbesondere wegen der Säcularisirung des Erzstiftes Salzburg unbesetzt und wurde durch einen Generalvicar verwaltet. Erst 1824 wurde das Erzbisthum, allerdings in anderer Gestalt, wiederhergestellt, und demgemäß konnte auch Seckau wieder einen Oberhirten erhalten. Der neue Erzbischof Augustin Gruber ernannte zum 49. Bischof von Seckau den Domherrn von Wien, Roman Sebastian Zängerle, am 24. April 1824; seine Consecration erfolgte 12. September desselben Jahres. Er war Benedictiner des aufgehobenen Stiftes Wiblingen in Schwaben gewesen und war seitdem Professor der neutestamentlichen Exegese in Prag und Wien. Bischof Zängerle war sehr kirchlich gesinnt und wirkte durch Beispiel, Belehrungen, Visitationen, Hirtenbriefe, geistliche Exercitien sehr heilsam auf Clerus und Volk und brachte 1842 die Errichtung eines Knabenseminars (Augustineum) zu Stande, womit sofort das schon 1830 für Obersteier gegründete Carolinum vereinigt wurde. Von der Berufung einflußreicher Orden durch Bischof Zängerle war schon oben die Rede. Nach seinem am 27. April 1848 erfolgten Tode gelangte auf den bischöflichen Stuhl von Seckau 50. Joseph IV. Othmar Ritter von Rauscher (1849—1853), früher Professor der Kirchengeschichte in Salzburg, Director der orientalischen Akademie zu Wien, Lehrer Sr. Majestät des gegenwärtigen Kaisers Franz Joseph I., infulirter Abt von Monostra bei Komorn, zum Bischof von Seckau ernannt 29. Jan. und consecrirt 15. April 1849; er ward 27. Juni 1853 zum Erzbischof von Wien ernannt, ward 1855 Cardinal und starb 24. Nov. 1875. 51. Ottokar Maria Graf von Attems (1853—1867) war ein großer Wohlthäter des fürstbischöflichen Knabenseminars. 52. Johannes Baptist Zwerger, geboren 23. Juni 1824 zu Altrei in Tirol, vordem Professor der Theologie in Trient, k. k. Hofkaplan und Spiritual im k. k. höheren Priesterbildungsinstitut in Wien, Domherr, Dompropst zu Trient, consecrirt am 13. October 1867 zu Salzburg und am 10. November desselben Jahres inthronisirt in der Domkirche zu Graz.

Aus der großen Literatur über das Bisthum Seckau seien außer den schon früher angeführten Schriften hier hervorgehoben: Hansitz, Germania sacra, II: Archiepiscopatus Salisburgensis, August. Vindelic. 1729; Diplomataria sacra ducatus Styriae coll. S. Pusch, Viennae 1756, 2 voll., besonders Pars prior: Docum. episcop. Seccoviensis p. 299—378, wo 101 Urkunden, das Bisthum betreffend, abgedruckt sind; Aquilin. Caesar, Annales ducatus Styriae, Graecii 1768—1777, 3 voll. fol.; Ders., Staats- und Kirchengeschichte des Herzogthums Steiermark, Graz 1786—1788, 7 Bde.; A. Klein, Gesch. des Christenthums in Oesterreich u. Steiermark, Wien 1840—1842, 7 Bde.; M. Robitsch, Gesch. des Protestantismus in der Steiermark, Graz 1859; Alb. v. Muchar, Gesch. des Herzogth. Steiermark, Graz 1844—1874, 9 Bde.; Bestandtheile und Eintheilung der heutigen Diöcese Seckau vor ca. 100 Jahren, Graz 1873; Gams, Series episcoporum ecclesiae cath., Ratisb. 1873, 310—311 (wo aber der 42. Bischof Karl von Küenburg ausgelassen ist); Felicetti, Steiermark im Zeitraume vom 8. bis 12. Jahrh. (für die Vorgeschichte des Bisthums wichtig) in: Beiträge zur Kunde steiermärk. Geschichtsquellen, 9. und 10. Jahrg.; außerdem in diesen sowie in den Mittheilungen des historischen Vereins für Steiermark zahlreiche Aufsätze; Der Kirchenschmuck, Blätter des christl. Kunstvereins der Diöcese Seckau, 1874 ff.; J. Zapletal, Die Domcapitel der Diöcese Seckau in Graz und der Diöcese Leoben in Göß, Graz 1887; endlich als eine reichhaltige Quelle die Chronik von Seckau, begonnen von Decan Jurich, fortgesetzt von Decan Gauster als Praesulatus Seccoviensis, handschriftlich im fürstbischöflichen Ordinariate zu Seckau. [Otto Schmid.]

Grégoire, Henri, constitutioneller Bischof von Blois, wurde am 4. December 1750 zu Veho unweit Luneville geboren. Seine Eltern waren arme Landleute, denen er stets die treuste Anhänglichkeit für die ihm gewordene fromme Erziehung bewahrte. Seine Erziehung und Vorbereitung für den geistlichen Stand empfing er zu Nancy im Jesuiten-Collegium. Nach vollendeten Studien wurde er bei dem Jesuiten-Collegium zu Pont-à-Mousson als Lehrer angestellt, und hier veröffentlichte er, in einem Alter von 23 Jahren, seine erste Schrift, eine Lobrede auf die Dichtkunst, welche von der Akademie zu Nancy gekrönt wurde. Bald nachher trat er in den geistlichen Stand, für den er die wärmste Begeisterung im Herzen trug, und wurde erst Vicar, dann Pfarrer zu Embermesnil, einem Dorfe unweit seiner Heimat. Hier scheint er eine sehr segensreiche Wirksamkeit ausgeübt zu haben; wenigstens bewahrten ihm seine ehemaligen Pfarrkinder fortwährend ein dankbares Andenken. Als Pfarrer beschäftigte sich Grégoire eifrig mit Studien, und mehrere Reisen in Lothringen, in der Schweiz und in Deutschland sollten seine Bildung vollenden. Was aber den stillen Landpfarrer berühmt machte, war seine von der Akademie zu Metz gekrönte Preisschrift „Versuch über die physische, moralische und bürgerliche Wiedergeburt der Juden", die im Jahre 1788 erschien. Hier zeigte sich Grégoire als einen beredten Anwalt der so lange unterdrückten Nation, die von allen Seiten her ihm ihre Dankbarkeit durch Zuschriften bezeugte. Als er 1789 zum Abgeord-

neten der Geistlichkeit aus der Baillage Nancy für die Ständeversammlung erwählt wurde, schloß er sich an die Gegner der Regierung, des Adels und der hohen Geistlichkeit an, regte durch Flugschriften die übrigen bürgerlichen Geistlichen in der Ständeversammlung auf und bewirkte, daß sie sich von der Bank der Geistlichkeit trennten und mit dem sogen. dritten Stande vereinigten, wodurch dieser die Oberhand erhielt und sich auf den Vorschlag des Abbé Sieyes zur Nationalversammlung constituirte. Grégoire ward Mitglied des bretagnischen Clubs, aus dem die Jacobiner hervorgegangen sind, auch Secretär der Nationalversammlung und hielt wiederholt heftige Reden gegen die Regierung. Am 12. Juli 1789, als sich eben der Pöbel rüstete, das Invalidenhaus und die Bastille zu erstürmen, nahm Grégoire zum ersten Male den Präsidentenstuhl ein und ermunterte in einer 62stündigen Sitzung die erschreckten Deputirten zu kecker Opposition. Von nun an nahm die Revolution einen rascheren Gang. Am 4. August wurde das ganze Feudalsystem nebst allen Privilegien aufgehoben und, besonders durch Zuthun Grégoire's, die Einleitung zu großen kirchlichen Veränderungen gemacht. Grégoire protestirte gegen das absolute Veto des Königs, setzte es durch, daß ein im Namen des Königs verfaßter Ministerialbericht in der Nationalversammlung nicht verlesen werden durfte, stimmte gegen die Civilliste und zeigte bei jeder Gelegenheit seinen bittern Haß gegen das Königthum, den er besonders auch in dem Vorschlage, den König zu pensioniren, kundgab. Auch war er nicht nur selbst Jacobiner, sondern lobte den Club der Jacobiner wiederholt feierlich und sagt davon in seinen Memoiren: „Die Liste dieser Gesellschaft war mit den achtungswerthesten Namen geziert, welche die innigste Vereinigung von Tugend und Einsicht darstellten, und ihre Sitzungen waren ein fortwährender Lehrcursus der gesunden Politik." Schon am 4. August 1789 hatte sich Grégoire mit anderen Deputirten für Ablösung der Kirchenzehnten u. dgl. ausgesprochen; aber er konnte es nicht durchsetzen, daß den Geistlichen dafür eine bestimmte Entschädigung fixirt wurde, und durch einen Federstrich verlor der französische Clerus 70 Millionen Francs jährlicher Einkünfte. Die Finanznoth des Staates forderte bald neue Opfer, und auf den Vorschlag Talleyrands wurde alles Kirchengut für Nationaleigenthum erklärt und eingezogen. Grégoire scheint hiermit nicht einverstanden gewesen zu sein; namentlich wollte er die nunmehr (1790) projectirte Geldbesoldung für den Clerus nicht billigen, sondern wenigstens für die Landgeistlichen eine Dotation in liegenden Gütern auswirken. Aber er hatte dießmal die Mehrheit der Nationalversammlung gegen sich. Im folgenden Jahre (2. Jan. 1791) war Grégoire der Erste, welcher den Eid auf die berüchtigte neue Constitution des Clerus ablegte. Ihm folgten 80 Pfarrer und 4 Bischöfe. Da jetzt viele Bischöfe wegen der Eidweigerung von ihren Stühlen vertrieben wurden, und da nach der genannten Constitution die Bischöfe vom Volke gewählt werden sollten, so ward Grégoire nun in Bälde sowohl zu Blois als zu Mans gewählt, und er entschied sich für Blois, obgleich der rechtmäßige Bischof dieser Diöcese, H. von Themines, noch lebte und nicht resignirt hatte. Uebrigens blieb Grégoire noch in Paris bis zum Schluß der constituirenden Versammlung, und er war es, der nach der Flucht Ludwigs XVI. laut verlangte, die Unverletzlichkeit des Monarchen solle aufgehoben und dem Könige der Prozeß gemacht werden. In der Nationalversammlung selbst erregte dieß Benehmen des neuen Bischofs gerechte Indignation, er aber blickte noch in seinen alten Tagen freudig auf diese vermeintliche Großthat zurück. Nach dem Schluß der constituirenden Versammlung (30. September 1791) begab er sich in seine Diöcese und war ein eifriger Hirt, wählte aber zu seiner Unehre den schändlichen Kapuziner Chabot, dieses Scheusal unter den Revolutionsmännern, zu seinem Generalvicar. Nachdem Ludwig XVI. gefangen genommen worden war, suchte Grégoire seine Diöcesanen für die Republik zu begeistern und unterstützte darauf im Nationalconvent (September 1792), dessen Mitglied er wieder war, auf's Kräftigste den Antrag auf Abschaffung der Königswürde und Gründung der Republik. Auch war er einer von denen, welche verlangten, daß der mißhandelte Ludwig vor Gericht gestellt werde, und suchte dem Convent in einer langen Rede die sogen. Verbrechen des Königs mit den furchtbarsten Farben zu schildern. Natürlich sprach er auch das Schuldig gegen ihn aus, und zwar schriftlich, weil er eben als Commissär zur Revolutionirung Savoyens sich in Chambery befand (20. Januar 1793); wenn er sich aber zugleich feierlich gegen die Hinrichtung Ludwigs erklärte, so war es nur Abscheu vor der vermeintlichen Barbarei der Todesstrafe überhaupt, was ihn dazu bestimmte. Von Savoyen wieder zurückkehrend, kam er eben recht, um den Sturz der Girondisten (31. Mai 1793) mit anzusehen, und auf dem Präsidentenstuhle sitzend, hielt er an das blutgierige Volk eine schmeichlerische Rede, um die Mordlust niederzuhalten; aber vergeblich. Als am 7. November 1793 der Staatsbischof Gobel von Paris feierlich erklärte, daß er aufhöre ein Christ zu sein und in Zukunft keine andere Religion als die des Patriotismus und der Freiheit mehr anerkenne, wurde auch Grégoire aufgefordert, Gleiches zu thun. Aber er wies es mit Abscheu zurück und erklärte öffentlich seine Anhänglichkeit an die Religion. Wohl zwanzigmal wurde er in seiner Rede durch wildes Gebrüll unterbrochen, und nachdem er sie geendet, ward er von den übrigen Conventsmitgliedern wie ein Verpesteter geflohen. Ihm aber war es mit seiner Rede wahrhaft Ernst gewesen, denn in seinen Gedanken waren Christenthum und Demokratie zusammengehörige Begriffe. Von nun an war Grégoire vielen Gefahren ausgesetzt; er wurde an öffent-

lichen Orten beschimpft, in den Clubs denuncirt und durch angeschlagene Pasquille der Wuth des Pöbels als Opfer bezeichnet. Täglich lief er Gefahr, in's Gefängniß und von da zum Schafotte geführt zu werden. Unerachtet seines Widerstandes wurde übrigens der christliche Gottesdienst in Frankreich abgeschafft, und am 20. Brumaire das erste Fest der Vernunft in der alten Notre-Dame-Kirche zu Paris gefeiert. Aber Grégoire ging noch immer in seinem violetten Talare in den Convent und bestieg in ihm auch den Präsidentenstuhl, so oft er ihn einzunehmen hatte. Selbst Danton und Robespierre billigten diese Festigkeit, und wahrscheinlich schützte ihn dieß vor dem Tode. Am 21. December 1794 trat Grégoire mit seiner berühmten Rede über die Freiheit des Gottesdienstes auf, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Damit reizte er die Wuth der Bergpartei auf's Neue, aber alle Bessergesinnten zollten ihm Beifall, und am 21. Februar 1795 wurde die Freiheit des Gottesdienstes wieder decretirt. Im Vereine mit anderen Staatsbischöfen wirkte nun Grégoire zur Wiederherstellung der Religion und Wiederbesetzung der bischöflichen Stühle, wie für Künste und Wissenschaften. Durch seine Thätigkeit kam besonders auch das berühmte Nationalinstitut zu Stande. Nach Auflösung des Convents (26. October 1795) trat Grégoire unter der Directorialregierung in den Rath der Fünfhundert ein, mit seinem feurigen Republicanismus eine ziemlich isolirte Erscheinung. Sein Einfluß hatte merklich abgenommen; doch wirkte er noch mit Eifer für die Wiederherstellung des katholischen Cultus und für die Reinigung des Clerus von solchen Individuen, welche während der Revolution Verbrechen begangen oder sich verheiratet hatten. An dem im J. 1797 in Paris versammelten Nationalconcil hatte er thätigen Antheil und organisirte mehrere Diöcesen. In demselben Jahre erlosch sein Mandat als Repräsentant, und nun traten seine Feinde kühner gegen ihn auf. Sein Gehalt wurde ihm entzogen, und die Noth trieb ihn, seine Bibliothek zu verkaufen. Doch wurde er in Bälde wieder in den Rath der Fünfhundert gewählt. Im J. 1799 unter der Consularregierung wurde Grégoire Präsident des sogen. gesetzgebenden Körpers, und auch er glaubte in Bonaparte den Begründer der Nationalfreiheit zu sehen, fand sich aber bald schmerzlich getäuscht, besonders als der erste Consul die Sklaverei, welche er immer eifrig bekämpft hatte, auf Domingo wieder herstellte. Seine nun beginnende und stets fortgeführte Opposition gegen die Pläne Napoleons brachte ihn um die Gunst des neuen Gewalthabers. Unterdessen waren viele von den emigrirten Geistlichen nach Frankreich zurückgekehrt, und um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen, erließ jetzt Grégoire mit Napoleons Zustimmung den Aufruf zu einem zweiten Nationalconcil, das er auch am 20. Juni 1801 eröffnete. Allein dasselbe erreichte schnell ein Ende, da Bonaparte unterdessen mit Pius VII. ein Concordat geschlossen hatte. Diesem zufolge mußten alle bisherigen Bischöfe, mochten sie die Constitution beschworen haben oder nicht, resigniren, dem ersten Consul aber sollte es zustehen, alle Stühle vorbehaltlich der päpstlichen Confirmation neu zu besetzen. So resignirte denn jetzt auch Grégoire am 8. October 1801, und da ihn Bonaparte nicht wieder erwählte, so war seine kirchliche Laufbahn nunmehr zu Ende. Dagegen wurde er am 23. December 1801 Senator und widerrieth als solcher jeden Schritt zur weitern Erhebung Napoleons. Bei der neuen Adelsverleihung ward er auch zum Grafen erhoben. Während Pius (1804) in Paris war, sollte auch Grégoire ihm vorgestellt werden; der Papst wünschte es selber, wollte aber Grégoire nur als Senator, nicht als Bischof empfangen, und so unterblieb der Besuch. Dafür schrieb Grégoire an den Papst, aber zu einem Widerrufe seines Eides auf die Constitution vom Jahre 1791 ließ sich der alte Republikaner nicht bewegen. Als Senator stimmte er später gegen die Wegnahme des Kirchenstaates und gegen die Ehescheidung Napoleons, zog sich aber, da er nicht mehr Anklang finden konnte, immer mehr von dem politischen Schauplatze zurück und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten und mit Reisen. Doch ließ er den Plan nicht aus dem Auge, für Absetzung Napoleons thätig zu sein, und war einer der Ersten, die im J. 1814 im Senate hierfür stimmten. Unter der Restauration wurde Grégoire aus dem Senate (nunmehr Pairskammer genannt) ausgeschlossen und arbeitete nun, von allen Staatsgeschäften zurückgezogen, an einem Projecte zur Vereinigung der griechischen mit der katholischen Kirche, konnte jedoch weder den Kaiser Alexander von Rußland noch den König Ludwig XVIII. von Frankreich für seine Idee gewinnen. Außerdem beschäftigte er sich mit literarischen Arbeiten, besonders zur Vertheidigung der sogenannten gallicanischen Freiheiten, und seine Wohnung (bald zu Paris, bald in einem benachbarten Dorfe) war der Sammelplatz von Gelehrten aus allen Ländern, mit denen er sich oft auch über die Literatur ihrer Heimat besprach. Als Grégoire im J. 1831 seinen Tod herannahen sah, wünschte er von seinem Pfarrer die Sterbesacramente zu empfangen. Dieser aber verlangte von ihm den Widerruf seines Constitutionseides, und der Erzbischof von Paris beschwor ihn bei dem Heile seiner Seele um eine solche Erklärung. Aber Grégoire hielt noch immer jene Constitution von 1791 für kirchlich ungefährlich und rechtmäßig und verweigerte deßhalb den Widerruf. Ungeachtet des erzbischöflichen Verbots erhielt er jedoch das heilige Viaticum aus den Händen des Abbé Baradère und die letzte Oelung von Abbé Guillon. Er starb am 28. Mai 1831. Seine Leiche wurde, wie er es verordnet, mit den bischöflichen Gewändern bekleidet. Am 31. Mai fand die Beerdigung statt. Die Pfarrkirche, zu der Gré-

goire gehörte, stand leer, fast alles Schmuckes beraubt; die Pfarrgeistlichen hatten sich beim Herannahen der Leiche aus derselben entfernt, und der suspendirte Abbé Grien hielt nun die Todtenmesse. (Vgl. M. H. Carnot, Mémoires de Grégoire, ancien évêque de Blois, précédés d'une notice historique sur l'auteur, 2 vols., Par. 1837—1840; Krüger, Heinrich Grégoire, Bischof von Blois, Leipzig 1838; Tüb. Quartalschr. 1838, 720 ff. Eine Gesammt-Edition der Werke wurde 1886 zu Paris begonnen.) [v. Hefele.]

Gregor I.—XVI., Päpste. Gregor I. (590—604), wegen seiner hohen Vorzüge und Verdienste um die Kirche von der dankbaren Nachwelt der Große genannt, stammte aus dem uralten römischen Geschlechte der Anicier. Einer seiner Vorfahren hatte als Felix III. nicht ohne Tüchtigkeit den päpstlichen Stuhl inne gehabt. Sein Vater Gordianus, ein angesehener Senator, hatte das Amt eines Regionarius bekleidet. Seine Mutter war die wegen ihrer Frömmigkeit später unter die Heiligen gezählte Sylvia, welche sich nach dem Tode ihres Gemahls dem klösterlichen Leben widmete. Auch seine Tanten väterlicherseits, Tarsilla und Emitiana, waren heilige Jungfrauen. Ein Bruder von ihm war wahrscheinlich der Präfect von Rom, welcher nicht wenig zur Erhebung Gregors auf den päpstlichen Stuhl beitrug. — Das Jahr seiner Geburt kann mit vieler Wahrscheinlichkeit als das Jahr 540 bestimmt werden. Obwohl Gregor schon wegen seiner Abstammung, welche ihn zur Theilnahme an den höchsten Staatsämtern berechtigte, eine sorgfältige Erziehung genoß und nach dem Zeugnisse späterer Schriftsteller eine ausgezeichnete wissenschaftliche Bildung sich aneignete, so wandte er doch bei der religiösen Richtung, welcher er sich besonders unter dem Einflusse seiner Mutter hingab, seinen Eifer vorherrschend dem Studium der lateinischen Kirchenväter, besonders der hll. Augustinus, Hieronymus und Ambrosius, zu, neben denen er einst als Kirchenlehrer die vierte Stelle einnehmen sollte. Auch das Rechtsstudium blieb ihm, wie es sich für einen vornehmen Römer geziemte, nicht fremd. — Von seiner frühern öffentlichen Wirksamkeit ist uns nichts bekannt, da er zum ersten Male in der Geschichte als Präfect (damaliger höchster Civilbeamter) von Rom auftritt, zu welcher Würde er von dem Kaiser Justinus dem Jüngern unter dem Pontificate Johannes' III. und zwar jedenfalls vor dem Jahre 571 erhoben worden war. So schwierig und verwickelt die damaligen Verhältnisse waren, da in Folge des Dreikapitelstreites (s. d. Art.) die kirchliche Einheit auf längere Zeit sich gelöst und auf der andern Seite der berühmte kaiserliche Feldherr Narses, welcher nach Besiegung der Ostgoten von seinem Hofe aus Eifersucht vom öffentlichen Schauplatze abberufen worden war, durch Herbeirufung der Langobarden die von ihm kaum wiederhergestellte Ruhe und Ordnung Italiens wieder aufgehoben und neue Kämpfe und Verwirrung über das unglückliche Land gebracht hatte, so führte Gregor sein Amt doch mit großer Gewandtheit und zur Zufriedenheit der Römer. Aber die Beschäftigung und die Obliegenheiten seines Amtes und die große Auszeichnung, welche ihm von dem Volke zu Theil wurde, verweltlichten nach seinem eigenen Geständnisse seinen früher so entschieden dem Ewigen zugewandten Sinn; doch wurde er bei der Wahrnehmung dieser innern Umwandlung noch mehr zur Erkenntniß der Eitelkeit aller weltlichen Ehre und Hoheit und zuletzt zu dem Entschlusse geführt, den irdischen für das Seelenheil so gefährlichen Beschäftigungen zu entsagen und von der Welt sich ganz zurückzuziehen. Wirklich verwendete er nach dem Tode seines Vaters sein bedeutendes Vermögen zu Werken der Wohlthätigkeit und Frömmigkeit; er unterstützte reichlich die Armen, erbaute aus seinen eigenen Mitteln sechs Klöster in Sicilien und das siebente in Rom, beschenkte sie mit Ländereien und trat zwischen 573—577 selbst in das von ihm in seinem eigenen Hause in der Nähe der Kirche des hl. Johannes und Paulus zur Ehre des hl. Andreas gestiftete und nach der Regel des hl. Benedict von Nursia eingerichtete Kloster als Mönch ein. Hier lag er mit allem Eifer den klösterlichen Pflichten ob und übte die Nachtwachen und die Enthaltsamkeit in solchem Maße, daß sein von Jugend auf etwas schwächlicher Körper zeitlebens die nachtheiligen Folgen hiervon zu tragen hatte. Die Zeit, die er in der Stille des Klosters, in der Einsamkeit, in Gebet und Betrachtung der göttlichen Dinge verbracht hatte, galt ihm in seinen späteren Jahren als die schönste und glücklichste seines Lebens. Auch hob er später, obwohl er den hohen Werth des thätigen Lebens nicht verkannte, doch in vielen Stellen seiner Schriften das beschauliche Leben mit beredten Worten vor jenem hervor. Aber schon nach einigen Jahren wurde Gregor von dem Papste Benedict I. genöthigt, wieder aus seiner Zelle heraus- und in die geräuschvolle Welt zurückzutreten, da der Papst ihn im J. 577 zum siebenten Diacon oder Regionarius in Rom ernannte. Benedicts Nachfolger, Pelagius II., beauftragte ihn mit dem ebenso schwierigen als ehrenvollen Amte eines Apocrisiarius oder Gesandten am Hofe des damals allein regierenden Kaisers Tiberius Constantinus. In der That rechtfertigte auch Gregor das in ihn gesetzte Vertrauen und bewies zu Constantinopel, wohin ihm mehrere Mönche aus seinem Kloster folgten, solche Klugheit und Geschicklichkeit, daß es ihm gelang, die zwischen Tiberius und Pelagius II. obwaltenden Zwistigkeiten zu heben und auch von dem Nachfolger des Kaisers Tiberius, Mauritius, wenigstens einige Hilfe gegen die Langobarden auszuwirken. Weniger glücklich war er in seinen Bemühungen, die genannten Kaiser zur Unterdrückung des Schismas zu bewegen. Wahrscheinlich im J. 585 von Pelagius II. zurückgerufen, kehrte Gregor mit Erlaubniß des

letztern wieder in sein Kloster zurück. Als der Abt desselben, Maximianus, zum Bischof von Syracus erhoben ward, wurde Gregor von den Mönchen wegen seiner vortrefflichen Eigenschaften zu dessen Nachfolger gewählt. Uebrigens wurde er von dem Papste in wichtigen Angelegenheiten öfters zu Rathe gezogen; besonders war es die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, für welche er in Vereinigung mit Pelagius II. thätig war. So verfaßte er im Auftrage des letztern drei Schreiben an die istrischen Bischöfe, in welchen er dieselben, sowie ihren Patriarchen von Aquileja (s. d. Art.), wiewohl vergeblich, mit dem apostolischen Stuhle wieder auszusöhnen suchte und nachwies, daß der Papst durch die Verdammung der drei Kapitel nicht von dem rechten Glauben abgewichen sei, wobei er sich unter Anderm auf das Argument stützte, daß der Nachfolger des hl. Petrus niemals irren, noch seinen Glauben verändern könne. Höchst wahrscheinlich um dieselbe Zeit war es auch, daß Gregor durch den Anblick einiger zum Verkaufe aufgestellter englischer Knaben, deren Schönheit ihm beim Vorübergehen über den Sklavenmarkt aufgefallen war, veranlaßt wurde, zur Bekehrung der heidnischen Angeln nach Britannien zu reisen. Schon hatte er in Begleitung einiger Mönche seines Klosters mit Zustimmung und unter dem Segen des Papstes Rom heimlich verlassen, um seinen Entschluß auszuführen, als das Volk auf die Nachricht von seiner Entfernung Pelagius II. durch einen Aufstand zwang, ihm Gesandte mit dem gemessenen Befehle zur Umkehr nachzuschicken; diese ereilten ihn am dritten Tage und vermochten ihn, seinen Plan für den Augenblick aufzugeben.

Nach dem Tode Pelagius' II., welcher im Februar 590 durch eine Seuche dahingerafft worden war, wurde Gregor von dem Senate, der Geistlichkeit und dem Volke einstimmig zum Papst erwählt. Vergeblich weigerte er sich, diese Würde, deren er sich unwürdig erachtete, zu übernehmen. Vergeblich beschwor er den Kaiser Mauritius, der Wahl die Bestätigung zu versagen, und forderte den Patriarchen Johannes von Constantinopel auf, den Kaiser an der Bestätigung der Wahl zu hindern. Als Mauritius statt des von dem Präfecten der Stadt Rom aufgefangenen und zerrissenen Briefes Gregors ein anderes Schreiben erhielt, in welchem die Wahl als der allgemeine Wille des Volkes dargestellt und er um seine Zustimmung gebeten wurde, und als auch mehrere hochstehende und einflußreiche Freunde Gregors am Hofe zu Constantinopel in ihn drangen, so befahl er, die Consecration des Gewählten vorzunehmen. In der Zwischenzeit hatte Gregor als Vicarius die Geschäfte des römischen Stuhles verwaltet. Er hatte während der immer noch fortwüthenden Seuche das Volk zur Buße aufgefordert und zur Sühnung des erzürnten Gottes die bekannte Litania septiformis oder eine dreitägige feierliche Procession angeordnet, während welcher nach der Erzählung einer alten Sage, als der letzte Umzug bei dem Grabmale Hadrians vorbeikam, Gregor einen Engel auf der Spitze des genannten Gebäudes erblickte, welcher zum Zeichen, daß die göttliche Rache jetzt befriedigt sei, ein Schwert in die Scheide steckte: daher der Name Engelsburg (s. d. Art.), welcher in der spätern Zeit jenem Grabmale beigelegt wurde. — Als die Bestätigung der Wahl von Seite des Kaisers zu Rom anlangte, flüchtete sich Gregor mit einigen Kaufleuten verkleidet aus der Stadt und verbarg sich drei Tage lang in den Wäldern. Seine Weigerung, die päpstliche Würde anzunehmen, war nicht, wie manche Feinde Gregors schon zu dessen Lebzeiten behauptet haben, Verstellung, sondern vielmehr die Folge einestheils seiner Vorliebe für das beschauliche Leben und der Furcht, unter dem Gewichte so vieler weltlichen Geschäfte die Reinheit des priesterlichen Lebens zu verlieren, anderntheils seiner tiefen Demuth, vermöge deren er sich der Leitung der allgemeinen Kirche, besonders im Hinblick auf die damaligen höchst schwierigen Zeitverhältnisse, nicht gewachsen hielt. Vom Volke jedoch, welches alle Schlupfwinkel außerhalb der Stadt durchsuchte, entdeckt, wurde er im Triumphe nach Rom in die St. Peterskirche geführt, in welcher er, nachdem er ein Bekenntniß des orthodoxen Glaubens abgelegt, den 3. September 590 zum Papste geweiht wurde. Sobald Gregor den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, sandte er zur Wahrung der Einheit der Kirche, der althergebrachten Sitte gemäß, an die Patriarchen von Constantinopel, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem ein Sendschreiben (synodica), in welchem er, nachdem er die Erklärung ausgesprochen hatte, daß er die vier ersten Concilien wie die vier Evangelien verehre, und nach der Anerkennung des fünften Concils die Eigenschaften eines wahren Bischofs auseinandersetzte. Entschlossen, die Mißbräuche und Gebrechen der Kirche, wo sie sich fänden, aufzuheben, begann er mit der Reformirung bei dem päpstlichen Stuhle, indem er über seine nächste Umgebung strenge Aufsicht führte, jeglichen Luxus von sich und Anderen fernhielt, alle Laien aus dem päpstlichen Dienste entfernte und sich nur mit Geistlichen und Mönchen umgab, um im Umgang mit ihnen das klösterliche Leben, welches er als das vollkommenste Nachbild des apostolischen ansah, fortzusetzen. Er übernahm nach seiner eigenen Bemerkung die Kirche als ein altes Wrack, in welches die Wellen überall eindrangen, und dessen vom Sturme hin und her gerüttelten Planken krachend den Schiffbruch ankündigten. Rom befand sich in der äußersten Bedrängniß. Die Ueberschwemmung und die Pest hatten eine schwere Hungersnoth zur Folge. Gregor traf Anstalten, aus Sicilien Getreide zu erhalten, besonders aus den reichen Patrimonien, welche die Kirche dort besaß. Die Kirche hatte damals, wie Gregorovius sagt, angefangen, ein großes Asyl der Gesellschaft zu sein; unter dem Einfluß der unerhörten Schrecknisse der Natur

und des Krieges war der Glaube an das nahe Ende der Welt allgemein. Wie früher der Consul unter das Volk Geld und der Präfect Lebensmittel austheilte, so war jetzt diese Aufgabe dem Papste zugefallen. So wurde Gregor der allgemeine Ernährer des Volkes. Seine Fähigkeiten sowohl als die Umstände machten ihn zum stillschweigend anerkannten Oberhaupte auch des politischen Roms, und mit vollem Recht ist er als der Gründer der päpstlichen Herrschaft weltlicher Natur zu betrachten.

Der Hoheit seines Berufes als Oberhaupt der ganzen Kirche war sich Gregor vollkommen bewußt. Da er davon überzeugt war, daß der Stuhl des hl. Petrus der Fels sei, auf welchen Christus seine Kirche gegründet habe, so gingen seine Bemühungen vor Allem dahin, sämmtliche Einzelkirchen in dem nothwendigen Abhängigkeitsverhältnisse von der römischen Kirche zu erhalten, die Schismatiker wieder mit derselben auszusöhnen, den Irrthum und Starrsinn der Häretiker zu besiegen und, da alle Völker zum Heil in Christo berufen seien, das Licht des Glaubens auch den Heiden zu bringen. Was die seinem Patriarchate unterworfenen Kirchenprovinzen betrifft, so verwaltete in jeder derselben ein Bischof, in der Regel der Metropolit, als Delegirter die vices des römischen Stuhles. Als Zeichen ihrer Vollmacht übersandte Gregor diesen Vicarien, welchen alle Bischöfe der Provinz Gehorsam schuldig waren und auf deren Befehl sie zu gemeinsamen Versammlungen erscheinen mußten, das von dem Papste Symmachus zuerst eingeführte Pallium, ohne jedoch die früher für die Verleihung desselben üblichen Geschenke, worin er Simonie erblickte, anzunehmen. Mit Strenge wachte er über die Rechte des Primats. Gleich auf die Nachricht von dem Tode eines Metropoliten übergab er während der Sedisvacanz die Visitation der Kirchen einem andern Bischof und ermahnte Clerus und Volk des vacanten Bischofssitzes, unter der Aufsicht des römischen Responsalen eine neue Wahl vorzunehmen, welche nach Uebersendung der Acten von ihm sorgfältig geprüft und unter Umständen wieder umgestoßen wurde. Wie er von den Metropoliten strengen Gehorsam gegen seine Befehle verlangte, so hielt er auf der einen Seite auch das Abhängigkeitsverhältniß der Bischöfe von ihren Metropoliten mit Nachdruck aufrecht, während er auf der andern Seite die ersteren gegen unrechtmäßige Entscheidungen der letzteren schützte, ihre Klagen gegen dieselben genau untersuchte und bei Streitigkeiten der Bischöfe unter einander, wenn dieselben von den Metropoliten nicht geschlichtet werden konnten, die Entscheidung vor sein Forum zog. Auch hielt er zu Rom mehrere Synoden, welche Beschlüsse in Sachen der Lehre und Disciplin faßten (Hefele, Conc.-Gesch. III, 56 ff.). Nicht minder thätig war Gregor als Metropolit der römischen Kirchenprovinz. Die politischen Verhältnisse Italiens hatten damals auch auf die kirchlichen Zustände nachtheilig eingewirkt. Ueberall lag das kirchliche Leben danieder. Die Zucht in den Klöstern und unter den Geistlichen war geschwächt; die Bischöfe waren nachlässig in ihren Pflichten, viele Kirchen verwaist oder zerstört. Am Ende seines Pontificates aber war der Zustand der Kirche ein so ganz anderer geworden, daß er mit Recht der Reformator der kirchlichen Disciplin genannt werden konnte. Mit großer Sorgfalt überwachte er die Sitten und die Amtsführung der Bischöfe, wobei ihm die Defensoren oder Verwalter der in verschiedenen Provinzen zerstreut liegenden Patrimonien der römischen Kirche als Mittelspersonen und Vollstrecker seines Willens dienten. Da in den Kriegen mit den Langobarden viele Bischofssitze verwüstet und deren Bischöfe vertrieben worden waren, so sorgte er dadurch für dieselben, daß er sie entweder zu seinen Visitatoren ernannte oder sie der Unterstützung anderer Bischöfe anempfahl. Deßgleichen wandte er seine Aufmerksamkeit dem Wiederaufbau vieler zerstörten Kirchen, sowie der sorgfältigen Erhaltung der Kirchengüter zu und duldete deren Verminderung nicht, wenn nicht die Loskaufung von Gefangenen oder die Bekehrung der Heiden eine Ausnahme gestatteten. Die römische Kirche selbst besaß damals in Afrika, Gallien, Sicilien, Corsica, Dalmatien und besonders in mehreren Provinzen Italiens an Umfang und Reichthum bedeutende Güter, Patrimonien Petri genannt, welche hauptsächlich in Landgütern, Dörfern und Heerden bestanden (vgl. Gfrörer, Gregor VII., V, 12 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im M.-A. 111 ff.). Auch hier, wo es sich um ökonomische Angelegenheiten handelte, legte Gregor eine Sorgfalt an den Tag, welche nicht einmal ein Eingehen auf die unbedeutendsten Dinge verschmähte. So sehr er sich aber sonst von einem strengen Gerechtigkeitsgefühle leiten ließ, so war er doch den auf den römischen Kirchengütern Lebenden ein milder Herr und überhaupt, wie aus manchem seiner Briefe erhellt, für das Fortkommen der Landleute eifrig besorgt. — Als ein Hauptbeförderungsmittel des kirchlichen Lebens betrachtete Gregor das früher von ihm so liebgewonnene Mönchsthum, dem er als Papst solche Sorgfalt zuwendete, daß er den Namen eines Vaters der Mönche erhalten hat. Er beförderte die Errichtung von Klöstern, wie er denn selbst aus dem Schatze der römischen Kirche mehrere derselben erbaute und ausstattete, oder in schon bestehenden das noch zum Unterhalte der Mönche fehlende Vermögen ergänzte. Eine Menge von Vorschriften wurde von ihm erlassen zur Hebung des religiösen und sittlichen Lebens der Mönche und Nonnen. Außerdem forderte er die Bischöfe zur Ueberwachung der klösterlichen Zucht auf und tadelte sie, wenn Vergehen gegen die letztere zum Vorschein kamen. Auf der andern Seite aber beschützte er auch die Klöster gegen die Beschwerungen der Bischöfe und erlaubte sich nicht selten, nach dem Vorgange früherer Päpste, gewisse Klöster von der Gewalt der Bischöfe zu eximiren.

Was die Schismatiker betrifft, so waren die Bemühungen Gregors hinsichtlich ihrer Wiedervereinigung mit der Kirche im Ganzen genommen sehr glücklich. Er wußte unter den katholischen Bischöfen Afrika's ein so kräftiges, einmüthiges Zusammenwirken zu bewerkstelligen, daß die Donatisten (s. d. Art.) in Folge hiervon immer mehr an Einfluß verloren und bald aus der Oeffentlichkeit verschwanden. Ebenso wurde in der Kirchenprovinz Mailand das Schisma, welches in Folge des Dreikapitelstreites entstanden war, beigelegt. Auch von den Schismatikern in Istrien kehrte, besonders durch die kräftige Beihilfe des dortigen Befehlshabers, ein großer Theil zur Einheit mit der Kirche zurück. Ihre freundliche Aufnahme bei dem Papste und der ihnen von Seite des Kaisers und seiner Beamten gewährte Schutz veranlaßte bald mehrere andere zur Nachahmung dieses Schrittes, so daß Gregor, auch hierin glücklicher als seine Vorfahren, dieses Schisma sich in sich selbst auflösen sah (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 918 ff.). Mit den Patriarchen Eulogius von Alexandrien und Anastasius von Antiochien, seinen persönlichen Freunden, stand er im besten Einvernehmen. Um so mißlicher aber gestaltete sich, besonders seit dem Jahre 595, sein Verhältniß zu dem Patriarchen von Constantinopel. Der dortige Patriarch Johannes, mit dem Beinamen der Faster, hatte sich auf einer Synode zu Constantinopel im J. 587 den Titel ἐπίσκοπος οἰκουμενικός beigelegt. Gregor, welcher in diesem Schritte nicht bloß einen eines Priesters unwürdigen Hochmuth, zu dessen Beschämung er den Titel servus servorum Dei annahm, sondern auch einen Eingriff in die Rechte sämmtlicher Bischöfe sowie das Bestreben erblickte, sich einen unrechtmäßigen Vorrang vor dem Nachfolger des hl. Petrus anzumaßen, ließ durch seinen Responsalen zu Constantinopel den Patriarchen zu wiederholten Malen, wiewohl vergeblich, zur Ablegung jenes Titels ermahnen und brach dann allen Verkehr mit demselben ab. Verwickelter noch wurde der Streit, als der Kaiser Mauritius sich von vornherein für den Patriarchen seiner Residenzstadt entschied und Gregor zum Frieden mit Johannes aufforderte. Zwar starb Johannes bald nach dem eigentlichen Ausbruche des Streites im J. 595. Da aber dessen Nachfolger Cyriacus ungeachtet aller Bitten und freundschaftlichen Ermahnungen des Papstes auf jenem Titel beharrte, so wurde der Streit nicht gehoben, obwohl ihn Gregor während der Regierung des Kaisers Mauritius ruhen ließ. Erst nachdem sich Phocas über dem Leichnam seines Vorgängers auf den Kaiserthron geschwungen hatte, nahm Gregor den Streit wieder auf, besonders da er sich immer mehr überzeugen konnte, daß es sich hier nicht um eine bloße Formalität handle, sondern daß dem Benehmen seiner Gegner eine tiefere Absicht zu Grunde liege. Minder erheblich war der Streit Gregors mit dem Erzbischof Maximus von Salona, welcher im Vertrauen auf die Freundschaft des Kaisers die Auctorität des römischen Stuhles verachtete und sich wegen einer gegen ihn erhobenen Anklage vor dem letztern nicht rechtfertigen wollte. Sieben Jahre lang kämpfte Gregor mit dem widerspänstigen Metropoliten, bis es seiner unerschütterlichen Standhaftigkeit und Beharrlichkeit gelang, den Ungehorsam desselben zu brechen und seine Hoheitsrechte über ihn zur Anerkennung zu bringen. Ueberhaupt ließ er sich in der Durchführung seiner Pläne weder durch die Schwierigkeit der Verhältnisse, noch auch durch persönliche Rücksichten zurückhalten, sondern betrachtete sich als einen von Gott gesetzten Wahrer der heiligen Canones, als einen Aufrechthalter der Kirchenzucht und als Vertheidiger der Rechte des Papstthums.

Von nicht geringer Verdienstlichkeit waren die Bemühungen Gregors, seinem Vaterlande durch Beendigung der Kämpfe mit den arianischen Langobarden endlich die Segnungen des Friedens zuzuwenden. Günstig war es hier für seine Absichten, daß die eifrig katholische Theodelinde, eine bayrische Prinzessin, nach dem im J. 590 erfolgten Tode ihres Gemahls Königin blieb. Dieselbe übte auf ihren neuen Gemahl, den Herzog Agilulf von Turin, den sie sich auf den Rath der Vornehmsten des Volkes erwählte, solchen Einfluß aus, daß derselbe den Uebertritt mehrerer Langobarden zur katholischen Kirche duldete und, wenn er nicht selbst zu der letztern überging, doch den um ihres Glaubens willen vertriebenen Bischöfen wieder zu ihren Sitzen zurückzukehren gestattete. Auch zeigte sich der neue Langobardenkönig geneigter, als seine Vorgänger, zu den Römern in ein friedliches Verhältniß zu treten. Den Langobarden gegenüber hatte Gregor stets eine edle Haltung bewiesen, und sie wußten dieselbe anzuerkennen. Mitten im Kriege hegten sie zu ihm ehrfurchtsvolles Vertrauen, das er auch vollkommen verdiente. Schlechte Mittel nämlich verabscheute er auch dem Feinde gegenüber, und als der Kaiser ihn aufforderte, seine Verbindungen zu benutzen, auf daß die Langobarden sich gegenseitig aufrieben, ließ er demselben erklären, daß, wenn er sich hätte in die Kämpfe der Langobarden einmischen wollen, das Volk derselben jetzt weder einen König, noch Herzog, noch Grafen besäße, sondern Alles in höchster Verwirrung wäre. Aber weil er Gott fürchte, deßhalb scheue er sich, an dem Morde irgend eines Menschen Theil zu nehmen. Leider wurden die unermüdlichen Bemühungen Gregors und Theodelindens, besonders durch das eigensinnige und übelwollende Benehmen der Exarchen Romanus und Callinicus, größtentheils vereitelt. Doch wurde Gregor am Ende seines Lebens noch die Freude zu Theil, einen zweijährigen Frieden mit dem Langobardenkönige, dessen Sohn im katholischen Glauben getauft wurde, abgeschlossen zu sehen. — Wie in Oberitalien, so brach Gregor auch in Spanien seinen Nachfolgern die Bahn. Er hatte sich noch als Apocrisiarius zu Constantinopel mit Lean-

der, dem ausgezeichneten Bischof von Sevilla, befreundet. Dem Einfluß des letztern gelang es, den arianischen König der Westgoten, Reccared, für die katholische Kirche zu gewinnen und denselben zu bestimmen, daß er mit dem apostolischen Stuhl in Verbindung trat. Gregor beeilte sich, einen Legaten nach Spanien zu schicken, welcher Leander das Pallium überbrachte und gegen das Unwesen der Simonie und der Erhebung der Laien zu Bischöfen kämpfte.

Höchst folgenreich für die Zukunft war das Verhältniß, welches er mit dem Frankenreich anknüpfte. Zwar erntete Gregor, wie in Anderem, so auch hier, nicht die Früchte seiner Wirksamkeit; doch möchte es immerhin seines Scharfsinnes würdig sein, anzunehmen, daß er besonders deßhalb den nicht zu weit entfernten Franken, dem mächtigsten Stamme der Germanen, so große Aufmerksamkeit zugewendet habe, damit er dem apostolischen Stuhl für den Nothfall eine Stütze gegen den griechischen Hof, dessen feindselige Absichten er in reichem Maße erfahren, sowie gegen die Uebergriffe der Langobarden gewinne. Nachdem Gregor schon im J. 591 den Bischöfen von Arles und Marseille seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl angezeigt hatte, trat er seit dem Jahre 595 in einen lebhaftern Verkehr mit Gallien. Er ertheilte auf den Wunsch des Königs Childebert dem Erzbischof Vigilius von Arles das Pallium, ermahnte denselben, der Simonie zu steuern, und forderte sämmtliche Bischöfe Burgunds und Austrasiens auf, Vigilius als ihrem Vorgesetzten und als dem Stellvertreter und Apostolicus zu gehorchen. Bald darauf trat er durch den Rector des in der Nähe von Marseille liegenden römischen Patrimoniums mit Brunehilde in Verbindung. Das sogar in Schmeicheleien übergehende Lob, welches er in den Briefen an diese berüchtigte Frau verschwendete, beweist, wie viel Gewicht er auf die Freundschaft derselben legte. In wie weit er hier der feinen Künste der Diplomatie sich bedient habe, kann nicht entschieden werden. Auf jeden Fall aber erfordert die Billigkeit, nicht zu verschweigen, daß die der Brunehilde zur Last gelegten Schandthaten auf der einen Seite theils vielleicht nicht in solchem Maße und Umfange, theils erst später von derselben begangen und auf der andern Seite ihm nicht bekannt geworden sind. Gregor benutzte jede Gelegenheit, um gegen die in der gallischen Kirche eingerissenen Mißbräuche anzukämpfen. Doch hatten seine Bemühungen unter den rohen Franken, von denen viele trotz der Taufe den alten Götzendienst noch nicht einmal verlassen hatten, wenig Erfolg. Mit welchem Eifer er die Thätigkeit der dortigen Bischöfe überwachte, geht aus dem berühmten Sendschreiben an den Bischof Severus von Marseille hervor, von dem er gehört hatte, daß er die Bilder in der Kirche aus Rücksicht auf den Mißbrauch zum Aergernisse seiner Untergebenen zerstört habe. Er tadelte denselben deßhalb; denn etwas Anderes sei es, ein Bild anzubeten, etwas Anderes, aus der Darstellung eines Bildes das Anbetungswürdige kennen zu lernen. Was die Schrift den Lesenden, das sei das Bild den Idioten, darum seien die Bilder besonders den ungebildeten Völkern nützlich. Das hätte er am besten wissen sollen, der mitten unter ihnen lebe. Dem Bischofe Desiderius zu Vienne sandte er das erbetene Pallium, wobei er ihn jedoch heftig tadelte, daß er sich mit Unterricht in der Grammatik befasse. Das habe er sehr ungern vernommen, so daß sich seine Freude in Leid verwandelt habe. Denn das Lob Jupiters vertrage sich nicht in Einem Munde mit dem Lobe Christi. Er möge selbst bedenken, wie sündhaft und schmachvoll es für einen Bischof sei, Gedichte vorzutragen, welche selbst im Munde eines frommen Laien tadelnswerth seien. Besonders aber suchte Gregor die Mitwirkung der fränkischen Könige, welche bei der damaligen Unterordnung der Bischöfe unter die weltliche Macht großen Einfluß auf die Geistlichkeit ausübten, zur Unterdrückung der Mißbräuche zu gewinnen. Freilich gelang ihm auch dieses nur in geringem Maße, weßhalb er auch gegen Brunehilde sich beklagte, daß sie das ungeistliche Leben der Bischöfe und niederen Cleriker weder strafe noch rüge, und sie ermahnte, ihre Macht vor Allem auf Besserung des clericalen Lebens zu verwenden. Wie freundschaftlich indessen das Verhältniß Gregors zu Brunehilde fortwährend war, geht auch daraus hervor, daß dieselbe im J. 602 zwei fränkische Große als Gesandte nach Rom schickte, um dessen Mitwirkung zur Abschließung eines Bündnisses zwischen dem von seiner Großmutter ganz beherrschten König Dietrich von Burgund und dem griechischen Hofe zu erbitten.

Ein weiterer Stamm der Germanen, das Volk der Angelsachsen, verdankte dem Papste Gregor seine Einführung in's Christenthum. Auch nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl hatte er nämlich seinen Plan der Bekehrung dieses heidnischen Volkes nicht aufgegeben. Er ließ durch den Rector des in Gallien liegenden römischen Kirchengutes junge Angeln aufkaufen, um sie zu künftigen Missionaren für ihr Heimatland heranbilden zu lassen. Als jedoch der angelsächsische König Edilbert von Kent Bertha, die Tochter des fränkischen Königs Charibert, heiratete, welche sich freie Ausübung des Christenthums ausbedungen hatte, schickte er, noch ehe jene angelsächsischen Jünglinge zum Mannesalter herangereift waren, den Propst des St. Andreasklosters in Rom, Augustinus (s. d. Art.), nebst mehreren anderen Mönchen als Missionare nach England. Die Wirksamkeit dieser Glaubensboten, welche auf ihrer Reise durch Gallien überall freundlich aufgenommen wurden, war so gesegnet, daß Gregor es bald für gut fand, Augustinus mit dem Pallium zu schmücken und mit dem Primate der englischen Kirche zu betrauen. In dem nach England überschickten Schreiben ertheilte der sorgsame Papst den Missionaren eine Menge praktischer Vorschriften. Auch gab er den Gesandten Augustins außer

diesem Schreiben viele heiligen Gefäße, Zieraten für die Kirchen, bischöfliche Gewänder, Reliquien und Codices der heiligen Schrift, sowie mehrere Mönche aus seinem Kloster als Gehilfen in dem Bekehrungswerke mit. Als er jedoch die in jenem Schreiben ausgesprochene Ermahnung, die Götzentempel und Zeichen des Heidenthums auf der Insel überall zu zerstören, reiflicher bei sich erwog, schickte er aus Furcht, eine solche Maßregel könnte sich eher zum Nachtheile der jungen Kirche wenden, den Gesandten einen Boten mit einem Briefe nach, in welchem er, seinen frühern Befehl abändernd, eine Ansicht aussprach, welche, weil sie der Bildungsstufe und den Bedürfnissen der zu bekehrenden Barbaren auf höchst passende Weise Rechnung trug, mit Recht als ein Beweis seiner großartigen und wahrhaft aufgeklärten Denkweise gelten kann. Er befahl nämlich, die Götzentempel nicht zu zerstören, sondern bloß die Götzenbilder hinauszuwerfen, die Tempel mit Weihwasser zu besprengen, Altäre zu erbauen und Reliquien hineinzulegen, um auf diese Weise die Tempel dem Cultus der Dämonen zu entreißen und zur Verehrung des wahren Gottes zu benutzen. Denn das Volk, welches seine Tempel nicht zerstört sehe, werde im Herzen leichter seinen Irrthum ablegen und mit willigem Gemüthe die gewohnten Opfer dem wahren Gott darbringen. Daher sollten die den Göttern gebrachten Opfer von Rindern nicht abgeschafft, sondern nur in christlicher Weise abgeändert werden. Das Volk werde nämlich, während ihm die äußere Freude gelassen werde, um so leichter sich der innern Freude zuwenden. Den rohen Gemüthern Alles zugleich nehmen, sei unmöglich. Wer die höchste Stufe erlangen wolle, müsse schrittweise, aber nicht im Sprunge, sich dazu erheben. In der That krönte auch der Erfolg die weise Absicht Gregors. Unter der Kirche des Abendlandes stand in früherer Zeit stets die englische in der Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl obenan, und auch jetzt noch wird von den dankbaren Nachkommen jener Angelsachsen Gregor wegen seiner Verdienste um dieselbe als ihr Apostel gefeiert (vgl. Schrödl, Das erste Jahrhundert der englischen Kirche, Passau 1840, 11 ff.).

Außerdem trug er Sorge, daß das Heidenthum auf den Inseln Sicilien, Sardinien und Corsica, wo es sich theils aus früheren Zeiten noch forterhalten hatte, theils unter den politischen Stürmen wieder eingedrungen war, ausgerottet werde. In seinem Verfahren gegen diese Heiden ließ sich der Papst fast durchgehends von sehr milden Grundsätzen leiten. Doch ist nicht zu läugnen, daß er zuweilen, namentlich bei Unterthanen der römischen Kirche, die Bekehrung durch weltliche Mittel herbeigeführt wissen wollte, wie er denn nicht bloß denen Abgaben nachließ, welche sich taufen ließen, sondern auch befahl, wenn die Belehrung der Götzendiener nicht fruchte, die Sklaven durch Geißel und Tortur zur Bekehrung zu zwingen und die Freien in's Gefängniß zu werfen. Sonst war der menschenfreundliche Papst bemüht, das unglückliche Loos der Sklaven zu mildern. Er duldete nicht, daß christliche Sklaven in die Hände der Juden kamen, und wo dieß dennoch geschehen war, befahl er, dieselben aus dem Vermögen der Kirche loszukaufen. Auch mußte jeder jüdische oder heidnische Sklave, welcher Christ werden wollte, von seinem Herrn freigelassen und der Kaufpreis von der Kirche erlegt werden. Gegen die zahlreich in Italien lebenden Juden bewies er strenge Gerechtigkeit und beschützte sie gegen etwaige Bedrückungen von Seite der Bischöfe, sowie er sich auch entschieden gegen jede gewaltsame Bekehrung derselben aussprach.

Besonders schwierig war das Verhältniß Gregors zum griechischen Hofe. Der Papst suchte mit dem Kaiser in einem freundlichen Einvernehmen zu leben und zeigte sich auch dem letztern gegenüber bescheiden und nachgiebig; nichtsdestoweniger bewahrte er seine Selbständigkeit, so oft eine Collision mit der Staatsgewalt eintrat, und hielt die Rechte der Kirche und des apostolischen Stuhles derselben gegenüber mit Kraft und Entschiedenheit aufrecht. Auch suchte er seine Freunde am Hofe zu Constantinopel in Bewegung zu setzen, um vermittels ihrer mißliebige Maßregeln der Regierung entweder zu verhindern oder rückgängig zu machen. Freilich trat zwischen ihm und dem Kaiser Mauritius in Folge des feindseligen Benehmens eigennütziger und ehrgeiziger kaiserlicher Beamten bald eine Spannung ein, welche sich während der ganzen Regierungszeit des genannten Kaisers forterhielt. Daher auch zum Theil die große Freude, welche Gregor an den Tag legte, als Phocas in Folge eines Soldatenaufstandes Mauritius vom Throne stieß und denselben sammt seinen Söhnen und Töchtern und seiner Gemahlin hinrichten ließ. Er äußerte sich in dem an den neuen Kaiser gerichteten Gratulationsschreiben mit vieler Herbheit über den gestürzten Mauritius und brach in Lobpreisungen gegen Gott aus, daß er ihn von dem traurigen Joche der Knechtschaft befreit und unter dem Scepter des neuen gütigen Herrschers wieder in Zeiten der Freiheit habe gelangen lassen. In besonderem Pathos gehalten aber war das Schreiben, mit welchem er die Kaiserin Leontia begrüßte. Dieses Benehmen, welches mit dem sonst so kräftigen und über zeitliche Rücksichten erhabenen Wesen des Papstes nicht übereinstimmt, kann freilich vor dem Richterstuhl der unparteiischen Geschichte nicht gebilligt werden. Allein man darf doch auch hier, ähnlich wie bei seiner Sprache gegen Brunehilde, die damaligen Verhältnisse nicht außer Acht lassen. Die Sprache, welche damals an dem griechischen Hofe geführt wurde, und welcher sich auch der Papst einigermaßen anbequemen mußte, war überhaupt eine verfeinerte und erinnerte an die Uebertreibungen und den Schwulst der asiatischen Despoten. Dann aber hatte Gregor Ursache, ein gutes Einvernehmen mit Phocas zu wünschen, weil der letztere

wenigstens im Anfange seiner Regierung und noch bei Lebzeiten des Papstes im Gegensatze zu seinen Vorgängern sich der Gerechtigkeit zu befleißen schien.

Die bisherige gedrängte Darstellung der reichen, höchst vielseitigen Thätigkeit Gregors muß jeden mit hoher Achtung vor dem großen Geiste und dem ganz dem Dienste der Kirche geweihten Eifer dieses Papstes erfüllen. Es steigert sich noch unsere Ehrfurcht vor demselben, wenn wir erfahren, daß er während seines ganzen Pontificats mit Krankheiten heimgesucht war, und daß er seit 599 mehrere Jahre hindurch das Bett nicht verlassen konnte. Aber auch die höchsten körperlichen Leiden konnten seine Thätigkeit nicht aufhalten, und er fuhr fort, von dem Krankenlager aus die Kirche zu regieren und auch in das politische Leben seiner Zeit einzugreifen. Doch sehnte er sich, des kummervollen Lebens überdrüssig, zuletzt nach dem Tode, welcher ihm Erlösung von seinen Leiden brächte. Den 12. März 604 starb Gregor in einem Alter von 64 Jahren, nachdem er 13 Jahre, 6 Monate und 10 Tage den Stuhl Petri innegehabt hatte. Sein Leichnam wurde in der Halle der St. Peterskirche neben dem von Leo I., Gelasius und anderen seiner Vorgänger beigesetzt. Ein Theil seiner irdischen Ueberreste wurde nach dem Kloster des hl. Medardus in Soissons, sein Haupt in ein Kloster zu Sens gebracht. Die Kirche, welche ihn unter die Zahl der Heiligen aufgenommen hat, feiert an seinem Todestage sein Gedächtniß, und auch von den Griechen wird ihm Verehrung gezollt. Die Beschreibung, welche Johannes Diaconus im 9. Jahrhundert nach einem von ihm selbst in einer Nische des St. Andreasklosters in Rom gesehenen und wahrscheinlich noch bei Gregors Lebzeiten gemalten Bilde von dem Aeußern seiner Persönlichkeit entwirft — die hohe Stirne, die Habichtsnase nebst dem hervorragenden Kinn —, führen uns das ausdrucksvolle, markirte Profil eines ächten Römers vor, als welchen er sich auch durch die Ausdauer und Zähigkeit seines Willens und durch die übrigen Eigenschaften seiner Herrschernatur im Leben bewies. Sonst war ihm ein mildes und gütiges Herz eigen. So streng und unnachgiebig er sich zeigte, wenn es sich um Durchführung seiner Grundsätze handelte, so nachsichtig ließ er sich gegen die Reuigen finden, so herablassend und liebevoll war er gegen Schwache und Leidende, wie denn tiefe Demuth unter seinen vielen Tugenden die hervorstrahlende war. Die Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft übte er in solchem Umfange, daß sich in späteren Zeiten eine Menge lieblicher Legenden an diesen Zug seines Charakters geknüpft hat.

Was seine Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit betrifft, so wurde dieselbe von seinen Zeitgenossen und auch von dem eigentlichen Mittelalter überschätzt. Wenn wir aber auch das Lob des hl. Ildephons von Toledo: Gregorius vicit sanctitate Antonium, eloquentia Cyprianum, sapientia Augustinum für viel zu überschwänglich erklären und im Gegentheil gestehen müssen, daß derselbe an Tiefe und schöpferischer Kraft weit hinter dem hl. Augustinus und anderen großen Kirchenvätern zurückstehe, so stand er doch in wissenschaftlicher Beziehung vollkommen auf der Höhe seiner Zeit. Wie diese unter dem Einflusse ungünstiger Zeitverhältnisse keine productive mehr war und nur noch mit Mühe die Errungenschaften früherer Jahrhunderte festhielt, so liegt auch die wissenschaftliche Bedeutung Gregors vorzugsweise darin, daß er die Ideen des heiligen Augustinus und Anderer sich aneignete und selbständig zu praktischen Zwecken verarbeitete. Daher steht er auch in dieser Beziehung, wie hinsichtlich der Anknüpfung von Verbindungen mit den nun auf dem Weltschauplatz auftretenden germanischen Völkern an der Grenzscheide des in sich zusammensinkenden Alterthums mit seinem griechisch-römischen Typus und des auftauchenden Mittelalters mit seinem vorherrschend germanischen Charakter. Wie jeder, auch der größte Genius, seiner Zeit den Tribut bringen muß, so hoch er auch in mancher Beziehung über ihr stehen mag, so spiegelt sich auch in Gregors Schriften sein Jahrhundert ab. Daher auf der andern Seite auch das hohe Ansehen, welches die letzteren in jenen Zeiten des Verfalles sich errangen. Ein Beweis hierfür ist die Sage, daß ihm der heilige Geist in Gestalt einer Taube erschienen sei, sich auf sein Haupt niedergelassen und ihm die Gedanken und Worte eingegeben habe. Daß Gregor in der Kritik keine große Stärke besaß, hatte er ebenfalls mit seiner Zeit, ja mit dem ganzen nachfolgenden Mittelalter gemeinsam. Auffallend ist, daß er, wie er selbst gesteht, nicht Griechisch verstand, obwohl er so viele Jahre in Constantinopel gelebt hatte: ein Beweis von der vollständigen Entfremdung, welche zwischen den Hauptstädten des römischen Reiches eingetreten war. Ebenso wenig kann befremden, daß er bei seiner vorherrschend praktischen und tief in dem Christenthume wurzelnden Geistesrichtung auf das griechische und römische Alterthum wenig Werth setzte. Doch war er sicherlich kein solcher Verächter der heidnischen Wissenschaft und der classischen Gelehrsamkeit, daß den Erzählungen späterer Schriftsteller, z. B. des Johannes von Salisbury, wonach er die mathematischen Studien verbieten und die Bücher der palatinischen Bibliothek und das Geschichtswerk des Livius aus falschem Eifer habe verbrennen lassen, großes Gewicht beigelegt werden dürfte. Auch kann die Beschuldigung nicht bewiesen werden, er habe aus katholischem Eifer die Monumente Nero's zerstören lassen, um die letzten Ueberreste des Heidenthums daselbst zu vernichten, und zu verhindern, daß die Augen der Pilger von den Kirchen und Gräbern der Martyrer auf die Werke des heidnischen Alterthums abgezogen würden. Ebenso muß die von früheren Dogmatikern vielbesprochene Erzählung des genannten englischen Polyhistors, daß Gregor mit einem

Strome von Thränen den römischen Kaiser Trajan aus den Flammen der Hölle erlöst habe, für ein bloßes Erzeugniß der Sage angesehen werden.

Gregor d. Gr. wird eine Menge Schriften zugeschrieben, von denen jedoch einige nicht über alle Zweifel der Aechtheit erhaben, andere sicher unterschoben sind. Sein bedeutendstes Werk ist die Expositio in beatum Job seu Moralium libri XXXV. Gregor hatte dasselbe noch als Apocrisiar zu Constantinopel auf Bitte seiner dortigen Freunde, besonders des sich damals ebenfalls in der Residenz des Kaisers als Gesandter des westgotischen Königs aufhaltenden Bischofs Leander von Hispalis, begonnen, jedoch erst nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl vollendet. Obwohl er in diesem seinem Freunde Leander dedicirten Werke eine dreifache Erklärung, die historische, die allegorische und die moralische, anstrebte, so konnte doch die erstere bei seinem Mangel an den nothwendigen Sprachkenntnissen nicht anders als dürftig sein. Dagegen sind die beiden anderen Interpretationen so weit ausgesponnen, daß das genannte Werk als eine Art von Repertorium der Moral betrachtet werden kann und als solches von jeher hochgeschätzt worden ist. Von dem hohen Werthe, welcher demselben beigelegt wurde, zeugt der Umstand, daß dasselbe öfter, und zwar zuerst von Gregors Schüler Paterius und später von dem berühmten Abte Odo von Clugny, excerpirt wurde. Auch soll dasselbe im 9. Jahrhundert von dem Abte Notker ins Deutsche und gegen das 11. Jahrhundert von Grimoald ins Spanische übersetzt worden sein. Gedruckt wurde es zuerst 1475 zu Rom, nachher öfters an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten. — Ein zweites herrliches Werk ist die Regula pastoralis, von ihm verfaßt im Anfange seines Pontificats als Antwort auf die Vorwürfe, die ihm von dem Erzbischof Johannes von Ravenna darüber gemacht worden waren, daß er sich seiner Erhebung zur päpstlichen Würde durch die Flucht zu entziehen gesucht hatte. Gregor hat in demselben sein Ideal vom Hirtenamt niedergelegt. Es ist das Gegenstück zu den Werken des Johannes Chrysostomus und Gregorius von Nazianz und wurde von jeher als Krone seiner Schriften gerühmt. Das Ansehen dieser Schrift, welche auch jetzt noch gelesen und beherzigt zu werden verdient, steigerte sich bald so, daß dieselbe im Mittelalter fast canonische Bedeutung erhielt. Schon im J. 602 wurde sie auf Befehl des Kaisers Mauritius durch den Patriarchen Anastasius von Antiochien in's Griechische übersetzt. Alfred der Große übertrug sie ins Angelsächsische. Im J. 806 wurde sie auf dem Concil zu Mainz nach der heiligen Schrift und den Canones als das zur Leitung des Volkes ausgezeichnetste Werk erklärt und in demselben Jahre ward sie auf dem Concil zu Reims den Priestern zur Richtschnur und Ermahnung vorgelesen. Die erste lateinische Ausgabe erschien zu Straßburg 1496. In's Deutsche wurde sie zuletzt übersetzt von Felner, Kempten 1827, und von Kranzfelder, ebd. 1873. — Fernere Schriften sind: die Homilien über Ezechiel und über eine Reihe evangelischer Lectionen. Die 22 Homilien über dunkle Stellen aus dem ersten und dem letzten Theile des genannten Propheten wurden von Gregor vor dem römischen Volke auf dessen Bitte während der traurigen Langobardenkriege gehalten, acht Jahre später auf's Neue durchgesehen und dann mit einer Dedication an den Erzbischof Marinianus von Ravenna herausgegeben. In denselben spiegelt sich lebendig das damalige Elend Roms ab und die achtzehnte muß als ein unschätzbares historisches Charaktergemälde der Zustände der Stadt betrachtet werden. Wie bei Job, so ist auch hier die allegorische Erklärung, welche sich auf die Interpretation des hl. Hieronymus stützt, vorherrschend. Was die 40 Homilien über evangelische Lectionen betrifft, so waren 20, die letzten derselben, von Gregor zu verschiedenen Zeiten während der heiligen Messe dem Volke vorgetragen worden. Gregor war ein sehr eifriger Prediger. Wie er aber darüber sich beklagte, daß die Bischöfe seiner Zeit über der Verwaltung der äußerlichen Kirchenangelegenheiten das Predigen vernachlässigten, so beschwerte er sich auch über sich selbst, daß ihm die Menge der Berufsgeschäfte nicht erlaube, so oft das Wort Gottes zu verkünden, als er wünsche und die Pflicht es gebiete. Um jedoch auch von dem Krankenlager aus zu dem Volke zu sprechen, waren die 20 ersten der genannten Homilien von ihm dictirt und nachher der Gemeinde vorgelesen worden. Wie in seinen übrigen homiletischen Werken, hat Gregor auch hier neben vielem Gesuchten eine reiche Fülle geistvoller Gedanken und tiefchristlicher Ermahnungen niedergelegt. Eine Ausgabe dieser Homilien erschien 1509 zu Antwerpen. Ihr, sowie den späteren Ausgaben ist jene Bußpredigt beigedruckt, welche von Gregor während der großen Pest zu Rom gehalten wurde. — Libri IV dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum, auf den Wunsch mehrerer Freunde nach den ihm von dem Bischofe Maximianus von Syracus mitgetheilten historischen Daten in Form einer Unterredung mit seinem vertrauten Freunde, dem Diaconus Petrus, im J. 593 oder 594 ausgearbeitet. Dieses Werk, welches dem Wunderglauben jener Zeit so sehr entsprach und daher so eifrig wie wenige Bücher gelesen wurde, verbreitete sich in Abschriften und Uebersetzungen schnell und allgemein im Abend- und Morgenlande. Gregorius schickte selbst der Königin Theodelinde ein Exemplar dieses Buches zu, und der Lesung desselben wurde die Bekehrung der Langobarden zugeschrieben. Wegen der Abweichung des Stiles, welche sich jedoch leicht aus der Verschiedenheit des darzustellenden Gegenstandes erklärt, sowie wegen der vielen zum Theil an's Märchenhafte streifenden Wundererzählungen wurde die Aechtheit dieses in früheren Zeiten viel verbreiteten Werkes schon oft bezwei-

felt, obgleich eine Menge äußerer Zeugnisse für dieselbe sprechen. Daß die katholische Kirche diesen Dialogen, wie wiederum von dem neuesten Biographen Gregors behauptet worden ist, die Lehre vom Fegfeuer zu verdanken habe, verdient kaum angeführt, keineswegs aber widerlegt zu werden. Auch dieses Werk wurde von dem oben genannten Abte von Clugny excerpirt und von dem Papste Zacharias in's Griechische, sowie von dem Könige Alfred in's Angelsächsische übersetzt. Eine deutsche Uebersetzung von Kranzfelder erschien 1873 zu Kempten. — Registri Epistolarum libri XIV sive rerum a Gregorio gestarum monumenta, eine von Gregor selbst veranstaltete und nach den Jahren seines Pontificats geordnete Sammlung seiner Briefe, welche wegen der Menge der Personen, mit welchen dieselben gewechselt wurden, sowohl für die Profan- als besonders für die Kirchengeschichte jener Zeit von großem Werthe sind. Eine deutsche Uebersetzung dieser Briefsammlung erschien 1807 zu Augsburg in sechs Bänden; eine Uebersetzung ausgewählter Briefe in Kempten 1874. — Von den liturgischen Schriften, welche den Namen Gregors tragen, sind der Liber sacramentorum und der Antiphonarius zuverlässig von ihm verfaßt, wenn auch später durch einige Zusätze vermehrt, während das Benedictionale entschieden und der Liber responsalis vielleicht unächt sind. — In Beziehung auf die Bemühungen Gregors um die kirchliche Liturgie s. d. Art. Liturgie. — Bekannt ist ferner, daß Gregor als Vater des Choralgesangs gilt, und daß demselben die Einführung des diesem zu Grunde liegenden Cantus firmus zugeschrieben wird (s. d. Art. Choral). So hoch war die Meinung des Mittelalters von den Verdiensten, welche sich Gregor auf dem genannten Gebiete erworben habe, daß man glaubte, es sei demselben die Musik von Gott selbst eingegeben worden. Um aber seine musikalischen Grundsätze in's Leben einzuführen und bleibend zu erhalten, errichtete er in Rom eine Sängerschule, welche, weil Knaben in dieselbe aufgenommen und daselbst erzogen wurden, den Namen Orphanotrophium erhielt und zu ihrer Forterhaltung mit liegenden Gütern ausgestattet wurde. Zwar verfiel dieselbe in Folge der Ungunst der politischen Verhältnisse eine Zeitlang, doch wurde sie in den folgenden Zeiten wieder aufgerichtet, um späteren, namentlich von Karl d. Gr. zu errichtenden Instituten als Muster zu dienen. — Daß Gregor d. Gr. auch die Poesie nicht fremd gewesen sei, davon zeugen die noch erhaltenen acht religiösen Hymnen, welche sich ebenso sehr durch Einfachheit als durch Erhabenheit der Gedanken auszeichnen, und wahrscheinlich nach der Sitte jener Zeit von ihrem Verfasser mit entsprechenden Melodien begleitet wurden. Den bedeutendsten unter ihnen, den vom heiligen Abendmahl, soll Luther für den allerbesten Hymnus erklärt haben. — Von sehr zweifelhafter Aechtheit sind die ihm zugeschriebenen Commentarien zu dem ersten Buche der Könige und zu dem Hohenliede, während die Erklärung der Bußpsalmen und die Concordia quorundam testimoniorum sacrae scripturae untergeschoben sind. Mehrere andere Schriften, welche Gregor nach der Erzählung einiger alter Schriftsteller verfaßt haben soll, mögen verloren gegangen sein. — Gregors sämmtliche Werke wurden zuerst gedruckt zu Lyon 1516 und zu Paris 1518. Später erschien zu Rom auf Befehl Sixtus' V. durch den Bischof Petrus Tossianensis von Venusi in den Jahren 1588—1593 eine Ausgabe in sechs Folianten. Nachdem eine Menge anderer Ausgaben, darunter die kritische von Pierre Goussainville (Paris 1675), erschienen waren, wurde von den Maurinern zu Paris 1705 die ausgezeichnetste in vier Folianten zu Tage gefördert. Ein Abdruck dieser letztern wurde in 17 Quartbänden von Gallicioli zu Venedig 1768 ff. veranstaltet; ferner mit einigen Zusätzen bei Migne, PP. lat. LXXV ad LXXIX. Eine Anzahl Decretalen finden sich im Bullarium Rom. ed. Taur. I, 1857, 159 sq.; die Regesten bei Jaffé, Regesta Pontiff. Rom., ed. alt., I, Lipsiae 1885, 143 sq. Eine Neuausgabe des Registrum Epistolarum ist für die Monumenta Germaniae in Vorbereitung. Die Hauptquelle für das Leben Gregors bilden seine Schriften, besonders seine Briefe. Umfassendere Notizen als die gleichzeitigen und etwas später lebenden Schriftsteller Gregor von Tours, Beda Venerabilis, Paul Warnefried 2c. haben uns Paul Diaconus und Johannes Diaconus in ihren Lebensbeschreibungen unseres Papstes hinterlassen. Unter den späteren Bearbeitern verdienen genannt zu werden: L. Maimbourg, Hist. du pontificat de S. Grég. le Grand, Paris 1686; D. Sammarthe, Hist. de S. Grég. le Gr., Pape et doct. de l'égl., tirée principalement de ses ouvrages, Rouen 1697; Fr. del Pozzo, Istoria della vita e del pontificato di S. Gregorio M., papa e dottore della chiesa, Rom. 1758. In der neuesten Zeit haben Biographien über Gregor veröffentlicht: Margraff, De Gregorii I. M. vita, Berol. 1845; Lau, Gregor I. d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, Leipz. 1845; Pfahler, Gregor d. Gr., Frankf. 1852; Pagnon, S. Grégoire le Grand et son époque, Rouen 1869. Kleinere Abhandlungen verzeichnet Gräfse, Lehrb. der Literärgesch. II, 1, 168 ff.; Chevalier, Répertoire I, 921 ss. Vgl. ferner Nirschl, Patrologie III, 533 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter II, 31 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, 79 ff.; Rohrbacher, Universalgeschichte der katholischen Kirche, in deutscher Bearbeitung von F. Hülskamp und H. Keup IX, 419 ff.; Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte, 3. Aufl., I, 551 f. u. ö.

Gregor II. (715—731), war im J. 669 zu Rom geboren und von Kindheit an in dem Patriarchenpalaste im Lateran unter den Augen der Päpste erzogen worden. Unter dem Papste Sergius wurde er zum Subdiacon und Sacellarius ernannt. Später begleitete er den Papst

Constantinus nach Constantinopel, wo er sich, wie Anastasius erzählt, durch seine Gelehrsamkeit und Gewandtheit in der Beantwortung von mehreren Fragen, die ihm der Kaiser Justinian vorlegte, auszeichnete. Nach dem Tode des Constantinus wurde er nach sieben Päpsten griechischer oder syrischer Abstammung wieder als der erste Römer am 19. Mai 715 auf den apostolischen Stuhl erhoben und bewies auf demselben während seiner beinahe 16jährigen Regierung eine außerordentliche Energie und Geisteskraft. Seine Festigkeit zeigte er vor Allem in dem Bilderstreit (s. d. Art.). Als der Befehl des Kaisers Leo III. an den Papst gelangte, daß in allen seinem Gehorsam unterworfenen Orten die Bilder, welche Christum und die Heiligen darstellten, vernichtet werden sollten, versagte Gregor II. den Gehorsam. In Rom entstand hierüber eine Empörung; die Bürgerschaft verweigerte dem Kaiser die Steuern und brachte dem kleinen Heere des Exarchen mehrere Verluste bei. Da beschloß der kräftige Langobardenkönig Luitprand, das Zerwürfniß, welches zwischen dem Kaiser auf der einen und dem Papste und den Römern auf der andern Seite herrschte, zu benutzen und unter dem Vorgeben, daß er für die Rechtgläubigkeit eintrete, den längst gehegten Plan der Unterwerfung von ganz Italien auszuführen. Er eroberte Ravenna mit einem großen Theil des Exarchats, so daß die Griechen nur noch im Besitze von Venetien und Neapel blieben. Da aber der Papst sah, daß die Langobarden auch Rom bedrohten, und er ihre Nachbarschaft mehr als den entfernten griechischen Hof fürchtete, wandte er sich an den Herzog von Venetien mit der Bitte, er möge dem Exarchen beistehen und in Verbindung mit dem letztern den Versuch machen, das Exarchat wieder zu erobern. Außerdem knüpfte er auch insgeheim, freilich damals noch erfolglose Verbindungen mit Karl Martell an, um die Streitkräfte der Franken gegen die Langobarden in Bewegung zu setzen. Zwar fuhr der Kaiser in seinem bilderstürmischen Eifer fort. Er entsetzte den frommen und gutgesinnten Patriarchen Germanus von Constantinopel, welcher sich dem Beschlusse des Staatsrathes, sämmtliche Bilder aus der Kirche zu entfernen, widersetzte, und ließ, nachdem er einen in Constantinopel wegen Zerstörung eines Bildes entstandenen Volksauflauf auf blutige Weise unterdrückt hatte, seinem Exarchen den gemessensten Befehl zukommen, sein Edict wegen Abschaffung der Bilder auch in Italien und besonders in Rom auszuführen. Doch wußte Gregor II. immer noch kräftigen Widerstand zu leisten. Auch mißlangen zwei Mordversuche, welche zwei Exarchen nach einander gegen den Papst angezettelt hatten. Höchst schwierig jedoch war die Lage Gregors II., als der Exarch den genannten Langobardenkönig dahin brachte, daß er mit ihm gemeinschaftliche Sache machte und vereint mit ihm gegen Rom zog. Schon hatten sich die feindlichen Heere zwischen der Tiber und dem Vatican gelagert, als Gregor II. in Begleitung einiger Cleriker und vornehmen Römer in das Lager Luitprands sich begab und denselben durch die Macht seiner Rede so sehr überwältigte, daß er sich dem Papste zu Füßen warf, die Römer seines Schutzes versicherte und seinen Mantel und sein goldenes Schwert nebst einer Krone und anderen Geschenken als Gabe auf das Grab des hl. Petrus niederlegte. Seine große Staatsklugheit bewies Gregor II. um dieselbe Zeit, da er den zuletzt nur zum Vortheile der Langobarden führenden Plan einer Partei Mittelitaliens, den Byzantinern einen italienischen Gegenkaiser entgegenzusetzen, vereitelte. Wenn gleich der Papst in dieser Beziehung auf Seite des Kaisers sich stellte, so blieb er doch in Behauptung seiner kirchlichen Selbständigkeit unerschütterlich, wie er denn in zwei noch auf uns gekommenen Briefen an Leo den Isaurier eine merkwürdige Kühnheit der Sprache an den Tag legt und jedesmal mit der Vermahnung endet, wenn der Kaiser mit seiner Bilderstürmerei in Rom fortfahre, so möge das entstehende Blutvergießen auf sein eigenes Haupt fallen (Hefele, Conciliengeschichte III, 393 ff.; Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters, 151 ff.). Außerdem veranstaltete er zu Rom eine Synode, welche die Ketzerei der Bilderstürmer verwarf und die katholische Lehre von der Verehrung der Bilder bestätigte. — Erfreulicher für Gregor II. waren seine Bemühungen um die Ausbreitung und Organisation der Kirche in Germanien. Er beauftragte und ermächtigte den englischen Mönch Winfried im J. 719 zur Bekehrung der noch heidnischen Deutschen. Im J. 723 berief er denselben, als er durch einen treuen Boten desselben Nachricht von den Erfolgen seiner Thätigkeit erhielt, wieder nach Rom und ernannte ihn zum Bischofe von Deutschland, ohne ihm jedoch vorerst einen bestimmten Sitz anzuweisen (s. d. Art. Bonifatius). Auch nach anderen Seiten erstreckte sich Gregors II. Thätigkeit. Er beendete das Schisma der irischen Kirche in Beziehung auf die Osterfeier, gegen welches schon frühere Päpste gekämpft hatten, und unterhielt mit England eine lebhafte Verbindung. Unter seinem Pontificat soll Ina, der tapfere und weise König von Mercien, welcher nach einer glanzvollen 37jährigen Regierung nach Rom reiste, um an den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus zu wachen und zu beten, die Schule der Engländer zu Rom gegründet haben (Schrödl, Das erste Jahrhundert der englischen Kirche, Passau 1840, 342 ff.). Gregor II., ein würdiger Nachfolger Gregors d. Gr., starb den 10. Februar 731. Die Kirche zählt ihn unter die Heiligen und feiert sein Gedächtniß am 13. Februar. — Gregor II. war ein großer Freund und Beförderer des Mönchswesens, baute auch die berühmte Benedictinerabtei auf Monte Cassino, welche von den Langobarden zerstört worden war, wieder auf und setzte ihr den hl. Pertinax vor, unter dessen Leitung sie zu hoher Blüte gelangte und eine Pflanzschule ausgezeich-

neter Männer wurde. Außerdem stellte er die Mauern Roms wieder her und erbaute an den Kirchen St. Paul und Maria Maggiore Klöster. Auch soll er in Bezug auf die Liturgie mehrere Anordnungen getroffen haben. Endlich entstand unter seinem Pontificate der von dem Jesuiten Garnier (s. d. Art.) herausgegebene Liber diurnus Pontificum Romanorum, eine für die Geschichte des römischen Geschäftsganges wichtige Sammlung von Formularien, nach welchen die Urkunden ꝛc. in der päpstlichen Kanzlei ausgefertigt wurden. Ueber seine Briefe s. Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aet. ed. Mansi III, 88 sq. und Gräße, Lehrb. der Literärgeschichte II, 1, 135. Mehrere finden sich im Bullar. Rom., ed. Taurin. I, 1857, 216 sq.; Regesten bei Jaffé I, 249 sq. (Vgl. Vita Greg. II. bei Muratori, Rerum ital. script. III, 1, 154 sq. und Amalric. Auger. sowie Frodoard. bei Muratori III, 2, 67 sq.; Pagi, Breviarium historico-chronologico-criticum Pontificum Romanorum gesta etc. complectens, ed. Venet. 1730, I, 396 sq.; Hefele, Conc.-Gesch. III, 383 ff.; Rohrbacher-Kellner, Universalgesch. XI.)

Gregor III. (731—741), ein geborener Syrer, wurde gleich nach dem Tode Gregors II. zum Papste erwählt, jedoch erst 35 Tage später consecrirt, weil der Exarch von Ravenna mit der Bestätigung der ihm nicht angenehmen Wahl gezögert hatte. In dem Bilderstreit schlug dieser Kirchenfürst, der in der griechischen und lateinischen Sprache sehr bewandert und durch Beredsamkeit, Eifer für Erhaltung des wahren Glaubens, sowie durch Wohlthätigkeit und Sanftmuth ausgezeichnet war, dasselbe Verfahren ein, wie sein Vorgänger. Er schickte einen Gesandten nach Constantinopel mit einem Schreiben, in welchem er den Kaiser in einer sehr entschiedenen Sprache von der Verfolgung der Bilder abmahnte. Da der Gesandte aus Furcht vor dem Zorne des Kaisers den Brief nicht abzugeben gewagt hatte und auf einer zweiten Sendung von den Griechen in Sicilien gefangen genommen wurde, so versammelte Gregor III. im J. 732 ein Concil zu Rom, welches in sehr kräftiger Weise die alten Ueberlieferungen über die Verehrung der Bilder bestätigte und jeden, der die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen unterdrücken oder profaniren würde, mit dem Kirchenbanne bedrohte. Zugleich wurde beschlossen, einen zweiten Boten mit einem Abmahnungsschreiben an den Kaiser zu schicken. Da dieser die kräftige Haltung des neuen Papstes sah, gebrauchte er Gewalt gegen denselben. Zwar zerstörten Stürme im adriatischen Meere die Flotte, welche ein mächtiges Kriegsheer an das Land setzen sollte. Doch brachte immerhin der Kaiser dem Papste durch Einziehung der römischen Gefälle in Sicilien und Calabrien, sowie durch Losreißung der Kirchenprovinzen Illyrien, Epirus, Achaja und Thessalonien von der unmittelbaren Gerichtsbarkeit des römischen Stuhles empfindliche Verluste bei. Uebrigens zeigte der Papst gegen den Kaiser so wenig Nachgiebigkeit, daß er sogar prächtige Bildsäulen Christi und der Apostel, der seligsten Jungfrau Maria und anderer heiligen Jungfrauen mit großem Pomp in der St. Peterskirche aufstellen ließ und ein drittes energisches Schreiben durch eine Gesandtschaft an Leo schickte, um ihn von dem Bildersturme abzubringen. Als der König Luitprand vor das aller Vertheidigungsmittel entblößte Rom rückte, schickte Gregor III. eine Gesandtschaft an Karl Martell (s. d. Art.), um ihm die Schlüssel zum Grabe des hl. Petrus zu überbringen und ihn auf's Dringendste um Hilfe gegen die Langobarden und auch gegen den griechischen Kaiser zu bitten. (Die zwei Schreiben des Papstes s. bei Muratori l. c. III, 2, 75 sq.) Die Antwort Karl Martells auf die Bitte des Papstes ist zwar nicht bekannt geworden. Doch scheint derselbe dem Gesuche Gregors III. entsprochen zu haben und nur durch seinen bald darauf erfolgten Tod an der Ausführung seines Versprechens verhindert worden zu sein. Auf der andern Seite dürfte der Umstand, daß Luitprand die Belagerung Roms wieder aufhob, immerhin auf Unterhandlungen des fränkischen Hausmeiers, welchem vom Papste sogar das römische Patriciat übertragen worden war, mit dem Langobardenkönige schließen lassen. — Bonifatius, welcher an Gregor III. sogleich nach dessen Erhebung auf den päpstlichen Stuhl eine Gesandtschaft abgeschickt hatte, um ihn zu bitten, er möge ihm und seinen Genossen dasselbe Vertrauen schenken wie sein Vorgänger, erhielt von demselben das Pallium und wurde zum Erzbischof ernannt. — Den 28. November 741 starb Gregor III., wie das römische Martyrologium sagt, sanctitate praestans. An demselben Tage wird von der Kirche sein Andenken gefeiert. Kurze Zeit vor seinem Tode war von ihm das von Bonifatius IV. auf den 13. Mai zu Ehren Mariä und aller Martyrer festgesetzte Fest in das Fest Allerheiligen umgewandelt und der 1. November als Tag der Feier bestimmt worden. Ueber seine Briefe und die ihm zugeschriebenen Excerpta ex patrum dictis canonumque sententiis vgl. Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aetatis ed. Mansi III, 89; Bullar. Rom. ed. Taurin. I, 1857, 229 sq.; Regesten bei Jaffé I, 257 sq. (Vgl. die Vitae desselben von Anastas. bibl., Amalric. Auger. und Frodoard. bei Muratori l. c. III, 1, 158 sq. III, 2, 70 sq.; Pagi I, 414 sq.; Gfrörer, Kirchengeschichte III, 119 ff. 489 ff.; Rohrbacher-Kellner, Universalgesch. XI, 177 ff.)

Gregor IV. (827—844), ein Römer, von vornehmer Abkunft und schöner Gestalt. Er wurde gleich nach dem Tode Valentins, welcher im September oder Anfang Octobers 827 nach einem bloß 42tägigen Pontificate gestorben war, von dem Clerus und Volke Roms zum Papste erwählt, erhielt jedoch erst am Ende des genannten oder am Anfange des folgenden Jahres, nachdem der fränkische Sendbote die Wahl geprüft und dem Gewählten den Huldigungseid

abgenommen hatte, die Consecration. Sein Pontificat ist deßhalb merkwürdig, weil in dasselbe der Verfall und die Auflösung des großen fränkischen Weltreiches fiel. Als im J. 833 der Streit zwischen Ludwig dem Frommen und seinen drei ältesten Söhnen in einen Krieg ausgebrochen war, begab sich Gregor nach Frankreich, um unter den entzweiten Parteien vermittelnd und versöhnend aufzutreten. Da jedoch der Aufenthalt Gregors in dem Lager Lothars von den Brüdern zu ihrem Vortheile ausgebeutet wurde, als stehe der Papst, dessen Stimme von großem Gewichte war, auf ihrer Seite, so berief Ludwig der Fromme in aller Eile die Bischöfe und den Heerbann der ihm getreu gebliebenen Provinzen nach Worms zu einem Reichstage. Die hier versammelten Bischöfe erhielten von Gregor ein Schreiben, in welchem er sie unter Androhung des Kirchenbannes aufforderte, zu ihm zu kommen, um sich mit ihm über das Wohl der Kirche, welches durch die Ruhe des Reiches und durch den Fortbestand des Erbfolgegesetzes vom Jahre 817 bedingt sei, zu berathen. Statt dem Befehle des Papstes nachzukommen, drohten dieselben nun ebenfalls mit Absetzung, so daß Gregor anfänglich in Schrecken versetzt wurde. Doch nahm er bald wieder eine kräftige Haltung an und antwortete den Bischöfen, durch ihre unverständigen Drohungen hätten sie gröblich den Stuhl Petri verletzt. Nicht er richte den Kaiser, sondern Ludwig habe sich selbst gerichtet, indem er Handlungen begehe, die des Bannes würdig seien. Alles Unheil rühre von den Veränderungen her, welche der Kaiser dem Grundgesetze von 817 zuwider angeordnet habe. Zugleich wiederholte er die Versicherung, daß die Wiederherstellung des Friedens zwischen Vater und Söhnen Zweck seiner Reise sei. Als im Juni 833 die Heere beider Parteien einander bei Colmar schon schlagfertig gegenüberstanden, erschien der Papst im Lager des Kaisers, um mit demselben persönlich zu unterhandeln. Er wurde kalt und ohne die gewöhnlichen Ehrenbezeugungen empfangen. Auch hatten seine durchaus wohlgemeinten Bemühungen um Wiederherstellung des Friedens und um Rettung der Einheit der fränkischen Monarchie keinen Erfolg; im Gegentheil wurde er nach einem Aufenthalte von einigen Tagen am 18. Juni von Ludwig wieder aus dem Lager fortgeschickt. Als nun aber der Kaiser, von der öffentlichen Meinung verlassen, sich mit seiner Familie und dem jungen Karl an Lothar übergeben mußte, und Ludwig der Deutsche und Pipin von Aquitanien nach Erreichung ihres Zweckes nach Hause zurückkehrten, begab sich auch der Papst wieder nach Rom. Im J. 841, als Ludwig der Deutsche und Karl von Aquitanien gegen ihren ältesten Bruder Lothar standen, wurde von Gregor IV. der Erzbischof Georg von Ravenna zur Schlichtung des Bruderzwistes über die Alpen gesandt. Doch wurde derselbe nach der Erzählung Prudentius' von Troyes von Lothar zurückgehalten und erst nach der Schlacht von Fontanet von den siegreichen Brüdern wieder befreit und nach Rom zurückgeschickt (Gfrörer, Gesch. der ost- und westfränkischen Karolinger I, 22 f., welcher jedoch Gregor IV., wie in seiner Kirchengeschichte III, 765 ff., für die Brüder gegen den Vater, so hier für Lothar gegen Ludwig den Deutschen und Karl den Kahlen Partei nehmen läßt). — Die von Ludwig dem Frommen herrührende Errichtung eines Erzstuhls von Hamburg wurde von Gregor IV. bestätigt. Er ernannte den hl. Ansgar (s. d. Art.) zum römischen Botschafter für den Norden, ertheilte ihm das Pallium und ordnete seinem Sprengel außer den Skandinaviern auch die Nordslaven unter, jedoch in der Weise, daß dem Erzbischofe Ebbo von Reims die schon von Paschalis I. übertragenen Rechte eines Apostels des Nordens vorbehalten blieben. — Das von Gregor III. in Italien und auch in England eingeführte Fest Allerheiligen wurde auf Betrieb Gregors IV. von Ludwig dem Frommen auf alle fränkischen Kirchen ausgedehnt. — Da unter demselben Papste die Saracenen nicht bloß der Insel Sicilien durch Verrath sich bemächtigten, sondern auch an der umliegenden Küste Italiens um sich griffen, im J. 842 Bari eroberten und bald darauf bis vor Rom streiften, so baute Gregor Ostia wieder aus seinen Trümmern auf, befestigte es und nannte es Gregoriopolis. Außerdem wurden von demselben mehrere kirchliche Gebäude aufgeführt. Besonders war ihm der Umbau der Basilika des hl. Marcus in der Nähe des Capitols zu verdanken, welche bei den Venetianern in großer Verehrung stand und als ihre Nationalkirche in Rom in den venetianischen Palast hineingezogen wurde. Auch erwarb er sich ein bedeutendes Verdienst um seine Vaterstadt durch Wiederherstellung der Bajana oder der Sabbatinischen Wasserleitung, durch Vergrößerung der Leostadt und durch Beförderung des Landbaues in der Campagna. Gregor IV. starb am 25. Jan. 844. Ueber seine Briefe s. Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aetatis ed. Mansi III, 89 sq.; Bullar. Rom. ed. Taurin. I, 1857, 274 sq.; Regesten bei Jaffé I, 323 sq. (Vgl. Anastas. bibl. und Amalric. bei Muratori III, 1, 221 sq. III, 2, 289; Pagi II, 37 sq.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom III, 69 ff.; Simson, Jahrb. des fränk. Reiches unter Ludwig d. Fr., Leipzig 1874.)

Gregor V. (996—999). Nach dem Tode Johanns XV. schickten der Clerus, der Senat und das Volk Abgeordnete an Otto III., welcher mit seinem Heere gerade zu Ravenna lag, und ließen ihn bitten, er möge ihnen denjenigen bezeichnen, welchen er zur Erhebung auf den apostolischen Stuhl für den Würdigsten halte, damit sie ihn dann erwählen könnten. Otto III. bezeichnete den in seinem Gefolge befindlichen Hofkaplan Bruno, einen Sohn des Herzogs Otto von Kärnthen und Enkel von Otto's I. Tochter Luitgarde; dieser ward durch Erzbischof Willigis von Mainz und Bischof Adelbold von Utrecht

nach Rom geleitet, daselbst als der erste Papst rein deutschen Stammes vom Clerus und Volke zum Nachfolger Petri gewählt und den 3. Mai 996 als Gregor V. geweiht. Er besaß ausgezeichnete Geistesgaben, einen hohen Sinn, einen festen Willen, strenge Grundsätze und eine gute weltliche Bildung. Seit dem Syrer Zacharias waren in 250 Jahren unter 47 Päpsten nur zwei nicht aus Rom oder dem Kirchenstaate hervorgegangen, und diese zwei waren Italiener. So war also ein deutscher Geistlicher von einem deutschen König auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden. Das Nationalgefühl der Römer wurde dadurch auf's Tiefste beleidigt. Wenige Tage später zog auch Otto III. in Rom ein und wie sein Großvater Otto I. von dem 16jährigen Johannes XII., so wurde er, der 17jährige Jüngling, von dem 24jährigen Verwandten am 21. Mai zum Kaiser gekrönt. Später ward in Gegenwart des Papstes und Kaisers und vieler italienischer und deutscher Bischöfe und weltlicher Würdeträger ein Concil gehalten. Vor seiner Abreise aus Rom wollte Otto III. zur Sicherstellung des Papstes den Tyrannen Crescentius (s. d. Art.) unschädlich machen. Vor seinen Richterstuhl geladen, wurde derselbe zur Strafe der Verbannung verurtheilt, jedoch auf die Fürsprache des Papstes begnadigt und wahrscheinlich sogar in das Amt eines Consuls oder Präfecten von Rom, in welchem er bisher mehrere Päpste auf's Höchste bedrückt hatte, wieder eingesetzt. Aber nicht lange verlief das Pontificat des jugendlichen Gregor ruhig. Der Haß des römischen Volkes gegen den Fremdling, welcher noch durch die ihm zur Last gelegten Bedrückungen der kaiserlichen Vögte gesteigert wurde, machte es Crescentius leichter, seinen Plan zur Ueberrumpelung der Stadt Rom durchzusetzen. Er trat in Verbindung mit dem aus dem griechischen Unteritalien stammenden Erzbischof Johann Philagathos von Piacenza, welcher zwei Jahre früher von dem deutschen Kaiser an der Spitze einer Gesandtschaft nach Constantinopel geschickt worden war und bei der Kaiserin Theophano großes Ansehen genoß, jetzt aber, mit Geld reichlich versehen, aus dem Oriente wieder zurückkehrte, um, wie es scheint, im Vertrauen auf griechische Hilfe an einem sicheren Orte den Ausbruch eines Aufstandes abzuwarten. Gegen Ende des Jahres 996 fand dieser auch wirklich statt. Die kaiserlichen Beamten wurden von den aufrührerischen Beamten eingekerkert und nur mit Mühe gelang es dem Papste, von Allem entblößt, aus der Stadt zu entfliehen. Statt seiner wurde der genannte Erzbischof von Piacenza, welcher den Byzantinern das abendländische Kaiserthum wieder zu überliefern versprochen hatte, von Crescentius und dem Volke als Johann XVI. auf den apostolischen Stuhl erhoben. Gregor V. hatte inzwischen nicht bloß den Kaiser, welcher gerade mit einem Kriege gegen die Slaven beschäftigt war, von der in Rom ausgebrochenen Revolution in Kenntniß gesetzt, sondern auch eine Versammlung oberitalienischer Bischöfe nach Pavia berufen. Auf dieser Synode wurde unter Anderem über alle die Bischöfe, welche an der widerrechtlichen Absetzung des Erzbischofs Arnulf von Reims sich betheiligt hatten, die Suspension von ihrer Würde ausgesprochen; dann ward König Robert von Frankreich, welcher seine erste Gemahlin verjagt und Bertha, die Wittwe eines Grafen Odo, geheiratet hatte, zur Genugthuung aufgefordert und sammt den Bischöfen, welche zu dieser Ehe ihre Zustimmung gegeben hatten, für den Fall der Weigerung mit der Excommunication bedroht. Endlich wurde Crescentius als Bedränger der römischen Kirche mit dem Banne belegt. Kaum waren diese Maßregeln getroffen, als Gregor V. die Nachricht von der Einsetzung des Gegenpapstes erhielt und in Vereinigung mit den Bischöfen das Anathem über ihn aussprach. Mit derselben Energie und Unerschrockenheit, welche er in dieser seiner Bedrängniß an den Tag gelegt hatte, warf der jugendliche Papst jetzt seine Blicke nach Deutschland und forderte den Erzbischof Giselher von Magdeburg, welcher zuerst sein Bisthum Merseburg verlassen und auf unwürdige Weise den Erzstuhl Magdeburg an sich gebracht und dann den Merseburger Sprengel widerrechtlich zerrissen hatte, unter Androhung der Suspension zur Verantwortung nach Rom, obwohl derselbe in freundschaftlichem Verhältnisse zu Otto III. stand. Nachdem Gregor V. auch die zweite Hälfte des Jahres in Oberitalien zugebracht hatte, traf er am Ende Decembers mit dem Kaiser zu Pavia zusammen und zog mit demselben in der Mitte des Februar nach Rom. Crescentius hatte sich bei der Nachricht von dem Anmarsche der Deutschen in die stark befestigte Engelsburg (s. d. Art.) geworfen, und der Afterpapst hatte sich in einen Thurm außerhalb der Stadt geflüchtet. Der letztere wurde jedoch von einem breisgauischen Grafen Berthilo, welcher ihm auf Befehl des Kaisers nachgeeilt war, eingeholt, auf's Grausamste verstümmelt, nach Rom geführt und in einen Kerker geworfen. Als der 88jährige, im Geruch der Heiligkeit stehende Abt Nilus von Grotta Ferrata das Schicksal des Gegenpapstes, seines Landsmannes, erfuhr, eilte er nach Rom, um für ihn den Kaiser und den Papst um Nachsicht anzuflehen. Es war aber vergebens. Nachdem man dem Pseudopapste einige Zeit zur Heilung seiner Wunden gelassen, wurde er im März einem Concil im Lateran vorgeführt und all seiner Würden entsetzt; die Papstgewänder, in denen er hatte erscheinen müssen, wurden ihm unter Mißhandlungen vom Leibe gerissen; zuletzt wurde er unter dem Geschrei des Pöbels und Vorantritt eines Herolds auf einem Esel durch die Stadt geführt und in ein Kloster gesteckt, in dem er auf immer verschwand. Aus Entrüstung hierüber soll Nilus dem Kaiser und dem Papste entboten haben, wie sie dem nicht Barmherzigkeit erwiesen, den Gott in ihre Gewalt gegeben, so werde der himmlische Vater auch ihrer nicht schonen: eine Aeußerung,

welche mit dem frühzeitigen Tode Otto's III. und Gregors V. in Verbindung gebracht worden ist. Der römische Freiheitskämpfer Crescentius, um den seine Landsleute noch lange und laut klagten, wurde nach Erstürmung der Engelsburg ergriffen; wie die italienischen Chronisten berichten, habe man ihm die Augen ausgerissen, die Glieder verstümmelt und ihn auf einer Kuhhaut durch die Straßen der Stadt geschleppt, auf der Zinne der Engelsburg als Hochverräther enthauptet, dann hinabgestürzt und auf einem Galgen am Monte Mario ausgesetzt. Gleich darauf wurde von dem Papste ein Concil in der St. Peterskirche gehalten. Von Wichtigkeit für die Kirche war es, daß um jene Zeit Gregor V. den abgesetzten Erzbischof von Reims, den berühmten Abt Gerbert, welcher die Gunst Otto's III. gewonnen und denselben auf seinem zweiten Römerzug begleitet hatte, wahrscheinlich nicht ohne Einfluß des letztern, auf den erzbischöflichen Stuhl von Ravenna erhob (s. d. Art. Sylvester II.). Nachdem der unermüdliche Papst noch ein drittes Concil zu Rom gehalten, starb er plötzlich den 4. Februar 999, und zwar, wie zwei alte Schriftsteller berichten, eines gewaltsamen Todes, in einem Alter von 27 Jahren. Die Zeitgenossen rühmten die Schönheit seines Aeußern, seine Freigebigkeit und Wohlthätigkeit — er theilte jeden Samstag zwölf Kleider an Arme aus, — sowie seinen Eifer für das Seelenheil der ihm untergebenen Gemeinde, namentlich auch, weil er während seiner Anwesenheit zu Rom in drei Sprachen zu predigen pflegte. Wie befähigt dieser deutsche Papst zur Leitung der Kirche war, hat er zur Genüge bewiesen. Er fühlte sich als römischer Papst, hatte ein volles Bewußtsein von der universalen Bedeutung seiner Stellung und war beflissen, in die Fußstapfen Gregors d. Gr. zu treten, dessen Namen er sich beigelegt hatte. Wie Großes hätte er wirken können, wenn ihm ein langes Leben wäre beschieden gewesen! Schließlich mag hier noch erwähnt werden, daß in Deutschland gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Sage ging, Gregor V. habe die sieben Kurfürsten eingesetzt: vielleicht eine trübe Erinnerung, daß unter demselben das Collegium der römischen Siebener aufkam, welches in Vielem dem der späteren Kurfürsten glich und den Rath des Kaisers bildete. Seine irdischen Ueberreste ruhen in den Grüften der St. Peterskirche in einem marmornen Sarge, welcher eine einfache Grabschrift trägt. — Seine Briefe sind gedruckt in den Sammlungen von Mansi und Labbé; Bullar. Rom. ed. Taurin. I, 1857, 462 sq.; Regesten bei Jaffé I, 489 sq. (Vgl. Amalric. bei Muratori l. c. III, 2, 335; Pagi II, 208 sq.; Höfler, Die deutschen Päpste I, 94 ff.; Gfrörer, Gesch. der christl. Kirche III, 1482 ff., und Gregor VII. V, 688 ff.; Wilmans in den Jahrbüchern des deutschen Reiches unter dem sächsischen Hause II, 2, 89 ff. 212 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit I, 695 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom III, 437 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 648 ff.)

Gregor VI. nannten sich zwei Päpste. Gleich bei dem Anfange seines Pontificates (1012) hatte Benedict VIII. mit einem Gegenpapste, Gregor VI., zu kämpfen, welcher wahrscheinlich von den damals immer noch mächtigen und dem Hause der Grafen von Tusculum gegenüberstehenden Crescentiern gewählt worden war. Da er in dem Streit mit Benedict VIII. nicht durchdrang, floh er zu Kaiser Heinrich II. nach St. Pölten, um sich von ihm auf den römischen Stuhl setzen zu lassen. Der Kaiser, welchem die Gelegenheit zu einem Römerzug sehr willkommen war, nahm ihm, nach der Erzählung Dithmars von Merseburg, sein Kreuz ab, gebot ihm, sich aller Amtshandlungen zu enthalten, versprach ihm zwar, daß er, wenn er nach Rom käme, den obwaltenden Streit nach römischen Gesetzen entscheiden werde, opferte ihn jedoch bei seiner Anwesenheit in Italien (1018), ohne den Streit zu verhandeln, auf, so daß er von da an auf immer aus der Geschichte verschwindet (Gfrörer, Kirchengesch. IV, 87 f. 94). — Ein Menschenalter später gelangte der zweite Papst, welcher den Namen Gregor VI. führte, zum Pontificate. Benedict IX., eine Creatur der Grafen von Tusculum, hatte sich durch sein lasterhaftes Leben bei den Römern auf's Höchste verhaßt gemacht. Deßhalb von denselben im J. 1038 vertrieben, war er zwar von Konrad II. wieder eingesetzt worden; da er aber sein unwürdiges Betragen nicht nur fortsetzte, sondern auch durch Grausamkeit die Menge erbitterte, so wurde er 1044 abermals aus Rom verjagt, und von einer andern Adelsfaction ward dann der Bischof Johann von Sabina erwählt, welcher sich Sylvester III. nannte. Aber auch dieser wurde schon 49 Tage nach seiner Erhebung vertrieben. Nun kehrte Benedict IX. zurück. Da er aber sein ausschweifendes Leben nicht änderte, so fiel er bei Clerus und Volk in die tiefste Verachtung. Um nun einem neuen Sturze vorzubeugen, trat er gegen eine große Summe Geldes (1500 Pfund Silber und den Jahresertrag des aus England einlaufenden Peterspfennigs) die päpstliche Würde an den Erzpriester Johannes Gratianus ab, welcher bei dem Volke wegen einer damals in Rom höchst seltenen Keuschheit und wegen seines sonstigen untadelhaften Lebenswandels in großem Ansehen stand, und zog sich auf seine Schlösser in der Nähe von Rom zurück. Zwar hatte der neue Papst, welcher den Namen Gregor VI. annahm, mehrere gewichtige Freunde, auf welche er sich stützen konnte. So sprach der hl. Petrus Damiani (s. d. Art.), Abt von Fonte Avellana, auf die Kunde von seiner Erhebung in einem Schreiben an ihn seine höchste Freude darüber aus, denn jetzt werde das goldene Zeitalter der Apostel wiederkehren, und unter dem Schirme seiner Weisheit werde von Neuem kirchliche Zucht aufblühen, die Tische der Wechsler aber würden umgestoßen werden. Auch befand sich in seiner näch-

sten Umgebung als sein Kaplan Hildebrand, welcher mit dem höchst einflußreichen Orden der Cluniacenser, die seine Erhebung als den Anfang einer bessern Zeit begrüßten, in Verbindung stand. Gregor VI. hatte sich auf den päpstlichen Stuhl erheben lassen, um die Kirche von den furchtbaren Mißbräuchen zu reinigen, welche sie damals entstellten. Aber erschwert wurde seine Stellung durch sein Verhältniß zu seinem Vorgänger, dem er nicht bloß eine große Geldsumme hatte erlegen, sondern auch den bedeutendsten Theil der Einkünfte der päpstlichen Kammer, den Peterspfennig aus England, hatte überlassen müssen. Eine zweite Schwierigkeit bereitete ihm die schrankenlose Macht des römischen Stadtadels, welcher in der letzten Zeit das Papstthum factisch an sich gerissen hatte und als Mittel für Parteizwecke benutzte. Als aber Gregor VI. nicht bloß die zahlreichen Räuber des Kirchenvermögens, nachdem Bitten und Drohungen vergeblich gewesen waren, mit Waffengewalt zur Herausgabe ihres Raubes zwang, sondern auch sonst die Macht des Stadtadels zu brechen und dem Volke das freie Wahlrecht wieder zu verschaffen suchte, bildete sich gegen ihn eine Verschwörung. Die Anhänger und Verbündeten Benedicts IX. und Sylvesters III. erhoben ihre Creaturen wieder auf den apostolischen Stuhl, so daß Rom nun wieder drei Päpste hatte, die in St. Peter, im Lateran und in S. Maria Maggiore residirten. Heinrich III., welcher durch eine römische Gesandtschaft aufgefordert wurde, als Schirmvogt der verwaisten Kirche so schnell als möglich zu Hilfe zu kommen, überstieg noch im Herbste 1046 die Alpen. In Piacenza fand sich Gregor VI. bei ihm ein, herbeigelockt durch das Versprechen, daß er mit Ausschluß der beiden Gegenpäpste als Statthalter Christi werde anerkannt werden. Nachdem der Kaiser ihn mit allen einem Papste gebührenden Ehren empfangen hatte, begaben sich beide nach dem nur einige Meilen von Rom entfernten Städtchen Sutri. In der hierher auf die Aufforderung des Kaisers von Gregor VI. aus päpstlicher Machtvollkommenheit berufenen Kirchenversammlung wurde Sylvester III. als Störer des Kirchenfriedens und als Usurpator des Stuhles Petri aller kirchlichen Würden entsetzt und zur lebenslänglichen Einschließung in ein Kloster verurtheilt. Von Benedict IX. wurde angenommen, daß er früher durch freiwillige Abdankung selbst auf das Papstthum verzichtet habe. Wegen Gregor VI. befand sich die Versammlung in großer Verlegenheit, da von der Mehrzahl der Grundsatz anerkannt wurde, daß der Papst Richter aller Bischöfe und Aebte sei, ohne von ihnen gerichtet werden zu können. Er wurde nun gebeten, die Ursachen und die Art und Weise seiner Wahl vorzutragen. Statt jedoch dieselbe zu rechtfertigen, bekannte er sich selbst der Simonie schuldig und für unwürdig, länger das Papstthum zu bekleiden, und zog, von seinem Stuhle herabsteigend, eigenhändig sein hohenpriesterliches Gewand ab. Ohne Zweifel hat Gregor VI., in Beziehung auf welchen man immerhin noch zweifeln kann, ob er wirkliche Simonie begangen habe, da er das in seine Hände gelegte Geld zum Vortheil der Kirche verwendete, vermittels dieses Actes der Selbstanklage der Kirche durch Aufstellung eines so erhabenen Begriffes vom Papstthum in jener Zeit, da die Papstwahl so sehr von dem Kaiser abhängig war, große Dienste geleistet, und die Vermuthung dürfte nicht unbegründet sein, daß Hildebrand schon in dieser Angelegenheit seinen Einfluß ausgeübt habe. Auch erkannte ihn Gregor VII. später, als ihn die Gregorianer schon längst preisgegeben und vergessen hatten, als ächten Nachfolger des hl. Petrus an. In Rom angekommen, gab Heinrich III. den Römern das Wahlrecht, obwohl sie es bisher schmählich mißbraucht hatten, zurück. Da sie aber zu Gunsten des Kaisers auf dasselbe verzichteten, so wurde von dem letztern nicht, wie sie gehofft hatten, Gregor VI., sondern der Bischof Suitger von Bamberg, welcher den Namen Clemens II. annahm, auf den päpstlichen Thron geführt. Gregor VI. aber brachte der Kaiser, ohne Zweifel, weil seine Anwesenheit in Rom leicht Ursache einer Verwirrung hätte geben können, sammt dessen Kaplan Hildebrand gefangen nach Deutschland. Er wurde der Aufsicht des Erzbischofs von Köln übergeben und erhielt seinen Aufenthalt wahrscheinlich in Köln, bis er im J. 1048 starb. Einige Briefe finden sich im Bullar. Rom., edit. Taurin. I, 1857, 568 sq.; Regesten bei Jaffé I, 524 sq. (Vgl. Amalric. bei Muratori III, 2, 342 sq.; Pagi II, 255 sq.; Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränk. Kaisern I, 105 ff.; Höfler, Die deutschen Päpste I, 224 ff.; Gfrörer, Gesch. der christl. Kirche IV, 384 ff.; Ders., Gregor VII. VI, 488 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit II, 412 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 707 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom IV, 49 ff.)

Gregor VII., der hl. (1073—1085). Der eigentliche Name dieses größten aller Päpste ist Hildebrand. Die frühere Lebensgeschichte desselben ist in tiefes Dunkel gehüllt. Nach der gewöhnlichen Annahme wurde er zu Soana, einem Städtchen in Toscana, als der Sohn eines armen Zimmermanns Bonizo, nach dem Zeugnisse zweier Chronisten jedoch, welche in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebten, zu Rom in einer dortigen Bürgerfamilie geboren. Doch steht jedenfalls fest, daß er nicht aus einem vornehmen Geschlechte, sondern aus dem Volke stammte. Ebenso ungewiß ist das Jahr seiner Geburt. Seiner großen Geistesgaben willen wurde er in seiner frühen Jugend von seinen Eltern dem Abte des Klosters zur Jungfrau Maria auf dem Berge Aventin in Rom zur Erziehung übergeben. Als er das Jünglingsalter erreicht hatte, begab er sich auf mehrere Jahre nach Frankreich, und zwar höchst wahrscheinlich nach Clugny (s. d. Art.), um sich im Mönchsleben zu vervollkommnen. Hier an dieser berühmten Stätte klösterlicher Zucht

und streng kirchlichen Lebens erhielt sein Geist die feste Richtung auf jenes erhabene Ziel, welches er seit seinem ersten Auftreten sein ganzes Leben hindurch mit eisernem Willen verfolgte. Ehe er nach Rom zurückkehrte, soll er den Hof Heinrichs III. besucht und durch seine Beredsamkeit die Bewunderung des letztern auf sich gezogen haben. Zum ersten Mal erschien er auf dem öffentlichen Schauplatze als Kaplan Gregors VI. (s. oben). Nach dem Tode dieses seines Lehrers und Freundes zog sich Hildebrand wieder nach Clugny in die Einsamkeit zurück, aus welcher er bald darauf wieder in höchst merkwürdiger Weise hervortreten sollte. Als nach dem Ableben Damasus' II. kein deutscher, d. h. kaiserlich gesinnter Bischof sich mehr dazu verstand, die päpstliche Tiara anzunehmen, sah sich Heinrich III. genöthigt, den mit den streng kirchlichen Cluniacensern befreundeten Bruno von Toul auf den apostolischen Stuhl zu erheben. Der genannte Bischof, ein gutgesinnter, aber, wie es scheint, nicht hinlänglich kräftiger Mann, nahm nun allerdings die päpstliche Würde nur unter der Bedingung an, daß es ihm freistehe, sich in Rom von dem dortigen Clerus wählen zu lassen. Er zog jedoch, nachdem er am dritten Weihnachtsfeiertage Toul verlassen, geschmückt mit den Ehrenzeichen der päpstlichen Macht, durch Burgund nach Italien. Als er sich der Stadt Besançon näherte, kam ihm der Abt von Clugny in Begleitung Hildebrands entgegen. Der letztere hatte sich anfangs geweigert, den Abt zu begleiten, weil der Bischof von Toul kein apostolicus, sondern ein Apostat sei, da er auf den Befehl des Kaisers hin den Stuhl Petri an sich zu reißen beabsichtige. Als der Abt diese Ansicht Hildebrands Bruno mittheilte, legte dieser, nachdem er sich mit dem eifrigen Mönche noch weiter besprochen, auf dessen Rath die Ehrenzeichen der päpstlichen Würde ab und zog in Pilgerkleidern, von Hildebrand begleitet, nach Rom. Diese Maßregel, welche Hildebrand angeregt hatte, war von den wichtigsten Folgen für die Kirche. Wäre Bruno, wie es ohne Zweifel der Kaiser von ihm verlangt hatte, im päpstlichen Gewande nach Rom gezogen, so wäre die nachfolgende Wahl durch den Clerus eine leere Formalität gewesen. So aber wurden jetzt die Bande, die den Kaiser an den Papst knüpften, zerrissen, und es wurde die Freiheit der Kirche gewahrt, welche ohne Freiheit der Papstwahl nicht gedacht werden kann. Auch kündigte Leo IX. (s. d. Art.) durch die Stellung, welche er Hildebrand sogleich nach der Besteigung des päpstlichen Stuhles anwies, vor aller Welt an, in welcher Weise er die Kirche zu regieren gedenke. Er weihte denselben zum Subdiacon und übergab ihm das Amt eines Güterverwalters des Stuhles Petri. Dieses war um so schwieriger, weil sämmtliche Patrimonien Petri in der letzten Zeit an den römischen Stadtadel, die Normannen und mehrere mächtige Herren verschleudert worden waren, so daß der Papst sich aller äußeren Hilfsmittel beraubt sah. Im J. 1051 ernannte Leo IX. Hildebrand außerdem noch zum Abte von St. Paul zu Rom. Zwei Jahre später schickte er ihn als päpstlichen Botschafter nach Gallien, um daselbst besonders in der Sache des Irrlehrers Berengar (s. d. Art.) zu wirken. Eben befand sich Hildebrand zu Tours, als er die Nachricht von dem Hinscheiden Leo's IX. erfuhr und nun wieder nach Rom zurückkehrte. Nach der Erzählung Bonizo's hatte Leo IX. sterbend Hildebrand das Verweseramt der römischen Kirche übertragen. Nun wollten der Clerus und das Volk von Rom ihn selbst zum Papste wählen; doch brachte er die Römer endlich dahin, daß sie seinem Rathe in Erwählung eines neuen Kirchenoberhauptes folgten. Er reiste dann, mit den nöthigen Vollmachten versehen, in Begleitung mehrerer vornehmer Römer an den kaiserlichen Hof. Zwar stimmen die Nachrichten über den Antheil Hildebrands an der neuen Wahl nicht überein, doch ist es das Wahrscheinlichste und ist auch von vielen Quellen bezeugt, daß Gebhard von Eichstätt auf seinen Betrieb, und zwar gegen seinen und des Kaisers Willen, gewählt wurde, als ein Mann, welcher nicht bloß nach dem Kaiser als der mächtigste, schlaueste und reichste Mann im ganzen Reiche galt, sondern auch als Vertrauter des Kaisers und Mitwisser seiner Pläne auf diesen besonders für die Wiedergabe der geraubten römischen Kirchengüter großen Einfluß ausüben konnte. Wirklich wird berichtet, daß Gebhard nach langer Weigerung die päpstliche Würde nur unter der Bedingung angenommen habe, daß der Kaiser dem Apostelfürsten zurückerstatte, was Rechtens sei (d. h. daß er auf das Recht des Patriciates verzichte), und daß derselbe theils mit, theils gegen den Willen des Kaisers die Zurückgabe vieler Bisthümer, Städte und Burgen an die römische Kirche erzwungen habe. Ebenso wenig stimmen die Nachrichten darin überein, in welchem Verhältnisse Hildebrand zu dem neuen Papste (Victor II.) gestanden habe, welcher gleich seinen Vorgängern Clemens II., Damasus II. und Leo IX. deutscher Bischof geblieben war. Soviel ist gewiß, daß er von demselben bald nach seiner Erhebung als Legat nach Frankreich geschickt wurde, um gegen die Simonie zu kämpfen; hier trat er auf einer Synode zu Lyon mit solchem Nachdruck auf, daß sechs Bischöfe als Simonisten abgesetzt wurden. Auch wohnte er im J. 1055 der von Heinrich III. und Victor II. abgehaltenen Kirchenversammlung in Florenz bei, auf welcher Beschlüsse über Wiederherstellung des Kirchenstaates und andere wichtige Gegenstände, besonders über Simonie und die Unlauterkeit mancher Cleriker, gefaßt wurden. Auf der andern Seite scheint aus einem Briefe des hl. Petrus Damiani an Victor II., in welchem diesem wegen der Art und Weise seiner Amtsführung schwere Vorwürfe gemacht werden, hervorzugehen, daß derselbe nicht in den Fußstapfen seines Vorgängers gewandelt sei. Nach dem Tode Victors II. benutzte die streng kirch-

liche Partei zu Rom die Minderjährigkeit Heinrichs IV. und erhob, ohne mit der Kaiserin Agnes über die Papstwahl Rücksprache zu nehmen, den Cardinal und Abt von Monte Cassino, Friedrich, aus dem herzoglichen Hause von Lothringen. Der Gewählte nahm den Namen Stephan X. an. Seit den Zeiten Gregors VI. war dieses wieder die erste freie Einsetzung eines Papstes. So kurz Stephans Regierung war, so entschieden kirchlich war dieselbe, da er dem Beispiele Leo's IX. folgte und den Kampf gegen Simonie und Priesterehe unverweilt aufnahm. Um die Anerkennung von Seite des Kaiserhauses zu erlangen, wurde der zuvor zum Diacon geweihte und dann zum Archidiacon erhobene Hildebrand nach Deutschland geschickt. Dieß war ein schwieriger Auftrag, weil man dem neuen Papste keine freundliche Gesinnung gegen das salische Haus zuschrieb, wie denn Stephan X. auch wirklich den Plan gehegt haben soll, seinem Bruder Gottfried dem Bärtigen, Herzog von Brabant und Gemahl der Markgräfin Beatrix von Canossa, die Kaiserkrone auf's Haupt zu setzen. Ehe jedoch Hildebrand aus Deutschland zurückkehrte, starb Stephan X. zu Florenz, wohin er sich begeben hatte, um seinen Bruder zu besuchen, wie die Sage ging, an Gift. Kurz vor seinem Tode hatte er noch den Abt Petrus Damiani, welcher allgemein als streng kirchlicher Eiferer gegen Priesterehe und Simonie galt, zum Cardinalbischof ernannt. Diese That kam einer Kriegserklärung gegen die Feinde Roms gleich. Hildebrand erfuhr in Florenz, daß es dem Bischof Johann von Velletri gelungen sei, sich mit Hilfe einer von ihm gewonnenen Adelsfaction, an deren Spitze die Grafen von Tusculum standen, des päpstlichen Stuhles zu bemächtigen. Nicht ohne Bedeutung war es, daß demselben der Name Benedict X. beigelegt wurde, der die Wiederkehr der unter drei Päpsten gleichen Namens verübten Unthaten in Aussicht stellte (s. d. Art. Benedict X.). Hildebrand zeigte in dieser schwierigen Lage große Klarheit und Unerschrockenheit. Auf sein Betreiben ward zu Siena von den dorthin geladenen Cardinälen und vornehmen Römern der Bischof Gerhard von Florenz, ein geborener Burgunder, schon vor der Abreise der römischen Gesandtschaft an den kaiserlichen Hof zum Papst gewählt. Auf diesen vortrefflichen Mann, der sich Nicolaus II. nannte, übte Hildebrand fortwährend den größten Einfluß aus und war sozusagen die Seele von dessen Pontificat. Ohne Zweifel hatte er an dem Beschlusse, welcher auf dem im April 1059 im Lateran gehaltenen Concil in Beziehung auf die Papstwahl gefaßt ward, besondern Antheil; dieselbe ward nun fast ausschließlich in die Hände der römischen Cardinäle gelegt. Nach dem Tode Nicolaus' II., der im Juli 1061 zu Florenz erfolgte, wurde von Hildebrand und seinen Geistesgenossen der auf dem Laterancocil gefaßte Beschluß ausgeführt. Die Wahl des Bischofs Anselmus von Lucca, seines vertrauten Freundes, welcher sich Alexander II. nannte, war hauptsächlich sein Werk. Zwar wurde diesem von der kaiserlichen Partei in der Person Honorius' II. ein Gegenpapst gegenübergestellt. Doch wußte sich Alexander II. nicht nur gegen denselben mit Hilfe der Normannen und des Reichsverwesers Anno von Köln während eines zwei Jahre lang dauernden Streites in seiner Stellung zu behaupten, sondern es wurde auch der Kampf gegen die Simonie und andere Gebrechen der Kirche bei der energischen Thätigkeit des zum Kanzler erhobenen Hildebrand kräftig fortgesetzt.

Nachdem Hildebrand in solcher Weise seit einer Reihe von Jahren durch Päpste, welche von seiner Idee sich tragen ließen, die Kirche regiert hatte, wurde er nach dem Tode Alexanders II. (gest. 21. April 1073) selbst durch allgemeinen Zuruf der Geistlichkeit und des Volkes zum Papste erwählt. Zwar suchte Hildebrand die Römer von dieser Wahl, zumal da sie nach den Kirchengesetzen erst drei Tage nach dem Tode des Papstes hätte stattfinden dürfen, abzubringen. Da aber das Volk auf seinem Verlangen beharrte, wurde er, geschmückt mit dem Purpurkleide und der päpstlichen Tiara, in der St. Peterskirche auf den apostolischen Stuhl gesetzt, und der Wahlordnung Nicolaus' II. wegen vollzog das Cardinalscollegium die Wahl noch einmal. Um seinen verstorbenen Lehrer Gregor VI. zu ehren und dessen Pontificat für gültig zu erklären, legte Hildebrand sich den Namen Gregor VII. bei. Daß er, wie mehrere Schriftsteller erzählen, die päpstliche Würde nur mit Widerwillen übernommen habe, ist mit der großen Energie und Geisteskraft desselben nicht unvereinbar, da er mit den furchtbaren Schwierigkeiten, die sich der Verwirklichung seiner klar geschauten Idee von der Kirche entgegenstellen mußten, am meisten vertraut war. In dieser Stimmung soll er am Tage nach seiner Wahl an den jungen König Heinrich IV. eiligst Boten geschickt haben, um ihm seine Erwählung anzuzeigen und ihn um die Verweigerung seiner Zustimmung zu bitten. Willige er in dieses Gesuch nicht ein, so sei es gewiß, daß er die schweren Vergehen an ihm in keinem Falle werde ungestraft lassen. Der Mehrzahl der deutschen Bischöfe konnte die Wahl Hildebrands, dessen Reformationseifer sie seit langer Zeit kannten und fürchteten, nicht erwünscht sein. Sie drangen daher in den König, dieselbe für null und nichtig zu erklären, da sie ohne seinen Befehl geschehen sei und über ihn selbst das meiste Unglück bringen würde. Doch ließ Heinrich IV., als seine zur Untersuchung der Wahl nach Rom abgeschickten Gesandten mit einem genügenden Resultate zurückkehrten, die Weihe des Gewählten am 29. Juni 1073 vollziehen. Nach dem Chronisten Lambert von Hersfeld soll Heinrich IV. die Wahl Gregors mit wahrer Freude gutgeheißen haben — eine Nachricht, aus welcher Gfrörer folgert, derselbe habe die Erhebung Hildebrands auf den apostolischen Stuhl durchaus gewollt,

weil er einen Bruch herbeizuführen gewünscht habe, um der Kirchenfreiheit für immer mit Waffengewalt ein Ende zu machen.

Die wichtigsten von den leitenden Gedanken Gregors VII., welche sich auch in seinen Briefen ausgesprochen finden, sind die folgenden. Die Kirche Gottes muß frei sein vom Einfluß irdischer Menschengewalt. Der Altar ist nur für den, welcher dem Apostelfürsten im Amte nachfolgt. Das Herrscherschwert ist unter diesem, weil es eine menschliche Sache ist. Der Altar, der Stuhl Petri ist nur unter Gott und von Gott. Die Religion liegt in schwerem Kampfe. Das Herz des Menschen ist kalt für das göttliche Wort; hie und da ist der Glaube zertreten; also muß die Kirche frei werden, und zwar durch ihr Haupt, durch den Ersten der Christenheit, durch die Sonne des Glaubens, durch den Papst. Dieser sitzt an Gottes Statt; denn er lenkt sein Reich auf Erden. Ohne den Papst besteht kein Reich; es zerfällt wie ein schwankendes, zerschellendes Schiff. Wie nichts Geistiges sichtbar wird ohne das Irdische, wie die Seele nicht wirken kann ohne den Körper, wie von diesen beiden Theilen keiner ohne Mittel der Erhaltung bestehen kann, so kann die Religion nicht ohne die Kirche, diese nicht ohne Besitz eines sie sichernden Vermögens bestehen. Der Geist nährt sich im Körper durch's Irdische, die Kirche in dieser Welt durch Land und Gut. Daß sie solches erhalte, daß es ihr bleibe und bewahrt werde, ist die Obliegenheit dessen, der das oberste Schwert hält, des Kaisers; darum sind der Kaiser und die weltlichen Großen nothwendig für die Kirche, die nur ist durch den Papst, wie dieser durch Gott. Soll also die Kirche und die Welt wohl stehen, so muß Priesterthum und Königthum einig sein und nach Einem Ziele streben, nach Eintracht und Frieden in der Welt. Die Welt wird gelenkt durch zwei Lichter, durch die Sonne, das größere, und durch den Mond, das kleinere. Die apostolische Gewalt ist wie die Sonne, die königliche Macht wie der Mond. Wie dieser nur leuchtet durch jene, so sind Kaiser, Könige und Fürsten nur durch den Papst, weil dieser durch Gott ist. Demnach ist die Macht des päpstlichen Stuhles weit größer, als die Macht der Throne, und der König ist dem Papste unterthan und Gehorsam schuldig. Weil der Papst durch Gott und an Gottes Statt ist, so steht unter ihm Alles; er soll belehren, ermahnen, strafen, bessern, richten und entscheiden. Die römische Kirche, die Mutter Aller, gebietet Allen und jedem einzelnen Gliede in Allen; und Glieder sind auch Kaiser, Könige, Fürsten, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte. Darum und kraft der Gewalt der Schlüssel kann sie diese ein- und absetzen; sie gibt ihnen die Macht nicht für vergänglichen Ruhm, sondern für's Heil Vieler, sie müssen daher dienend gehorchen. Gehen sie auf sündhaftem Pfade, so soll die heilige Mutter sie umlenken und zum Bessern führen; thut sie solches nicht, so sündigt sie durch jene. Wer aber auf diese Mutter baut, sie pflegt, ihr folgt, sie schirmt, der gewinnt durch sie Schutz und Wohlfahrt. — Gregors Plan war daher dem von den Kaisern Karl dem Großen, Otto I. und Heinrich III. erstrebten geradezu entgegengesetzt. Während diese das Kaiserthum über das Papstthum setzten und die Schirmvogtei über die Kirche in eine Art Herrschaft verwandeln wollten, war es ein Grundgedanke Gregors VII., daß er als Papst die Pflicht habe, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, und daß in Allem, was sich hierauf beziehe, Clerus und Laien, Priester und Fürsten ihm als dem Stellvertreter Gottes auf Erden unterworfen seien. Um seinen großartigen Plan auszuführen, mußte Gregor vor Allem den hohen und niedern Clerus von der Abhängigkeit gegen die weltliche Macht und von den irdischen Banden befreien. Daher sein Kampf gegen die Investitur durch Laien und die damit zusammenhängende Simonie, sowie für die Aufrechterhaltung der alten Cölibatsgesetze. Durch die Aufhebung der Laieninvestitur sollte der Einfluß der weltlichen Macht auf die Träger der kirchlichen Würden geschwächt und die Herrschaft des römischen Stuhles über die letzteren gekräftigt, durch das zweite, durch die Aufrechterhaltung der Ehelosigkeit des Clerus, dieser der Gewalt, welche Fleisch und Blut auf ihn ausüben könnten, überhoben werden. Die erste Sorge des neuen Papstes war die Herstellung des Kirchenstaates in seinem ganzen Umfang, um sich eine feste materielle Grundlage zu verschaffen. Sodann begann er eine über alle christlichen Länder sich erstreckende Thätigkeit zu entfalten, wobei er sich besonders des von ihm systematisch ausgebildeten Instituts der Legaten bediente. Die Verwirklichung der Ideen Gregors VII. mußte erleichtert oder erschwert werden, je nach dem Verhältnisse, welches sich zwischen ihm und dem Kaiser bildete. Im Anfange schien dieses einen freundlichen Charakter annehmen zu wollen. Der Papst benahm sich dem deutschen Könige gegenüber voll Milde und Güte, während der letztere, Dank den Bemühungen einflußreicher Großen und aus Rücksicht auf die Gefahren, die ihm von Sachsen und Thüringen her drohten, dem Papste einen demüthigen Brief schrieb, in welchem er ein reumüthiges Bekenntniß seines bisherigen ungerechten und unwürdigen Betragens ablegte und die Versicherung des Gehorsams gegen den apostolischen Stuhl aussprach. Bald sollte es sich zeigen, ob Heinrich IV. sich wirklich für die bessere Richtung entschieden habe. Im J. 1074 wurde zu Rom eine große Kirchenversammlung gehalten, welcher außer sehr vielen italienischen auch deutsche und spanische Bischöfe beiwohnten, und auf welcher besonders die alten Kirchengesetze hinsichtlich der Simonie und der Ehelosigkeit der Geistlichen unter Androhung strenger Strafen für die Zuwiderhandelnden erneuert wurden. Die feierliche Gesandtschaft, welche Gregor VII. nach Deutschland schickte, um zuerst den König zu gewinnen

und dann mit dessen Hilfe die Beschlüsse des Concils leichter durchzusetzen, fand bei Heinrich, obwohl sie eine ernste Sprache gegen ihn führte, günstige Aufnahme. Aber die Abhaltung einer deutschen Synode, welche die Legaten verlangten, scheiterte an dem entschiedenen Widerspruche der Bischöfe, welche wohl ahnten, was ihnen auf einer solchen bevorstehe. Dessenungeachtet brachten die Beschlüsse jenes römischen Concils unter dem deutschen Clerus eine gewaltige Aufregung hervor. Doch ließ der Papst den gegen ihn sich erhebenden Sturm ruhig austoben und schritt unerschütterlich in der Verfolgung seines Planes fort, wobei er sich zugleich der Unterstützung der Erzbischöfe Siegfried von Mainz (eines übrigens nicht aus innerer Ueberzeugung dem Papste huldigenden Mannes) und Anno's von Köln erfreute. Außerdem wandte er sich nicht bloß an Heinrich IV., sondern auch an die einflußreichen Herzöge Rudolf von Schwaben und Berthold von Kärnthen mit der Bitte, alle ihre Kräfte zur Ausrottung der in der Kirche Gottes eingerissenen Mißbräuche aufzubieten. Ernst und kummervoll war damals im Hinblick auf die zahlreichen Gegner, die seinem Reformationswerke sich entgegenstellten, die Stimmung seiner Seele, wie sie sich in einem Schreiben an seinen Freund, den Abt Hugo von Clugny, ausspricht. „Oft hab' ich gefleht," schreibt er unter Anderm, „Jesus Christus möge es so fügen, daß ich entweder dem gegenwärtigen Leben entnommen werde, oder daß der gemeinsamen Mutter durch mich genutzt werde. Es lastet auf mir unendlicher Schmerz und schwere Trauer, daß die Kirche des Morgenlandes durch des bösen Feindes Antrieb vom katholischen Glauben abgefallen ist; werfe ich den Blick auf's Abendland, nach Süden oder nach Norden, so finde ich kaum noch Bischöfe, die dieß durch ihren Amtsantritt und Leben gesetzlich sind, die das christliche Volk mit Christi Liebe und nicht mit weltlichem Ehrgeize regieren; und unter allen weltlichen Fürsten finde ich keinen, der Gottes Ehre der seinigen und Gerechtigkeit dem Gewinne vorzöge. Die, unter denen ich wohne, die Römer, Lombarden und Normannen, sind fast schlechter als die Juden und Heiden. Gehe ich zu mir selbst zurück, so finde ich mich von der Last eigenen Handelns so beschwert, daß mir fast keine Hoffnung des Heiles übrig bleibt, als vom alleinigen Erbarmen Christi." Dessenungeachtet ging Gregor, nachdem er die abendländische Christenheit schon so tief aufgeregt, einen Schritt weiter und eröffnete im Januar 1075 zu Rom eine zweite große Kirchenversammlung, welche nach Wiederholung der früheren Beschlüsse über den Cölibat und die Simonie hinsichtlich der Investitur durch die Laien die wichtigen Beschlüsse faßte, „wer fortan ein Bisthum oder eine Abtei aus der Hand eines Laien annehme, dem solle die Gnade des hl. Petrus und der Eintritt in die Kirche verboten sein, bis er die sündhaft erlangte Würde niedergelegt; dasselbe solle gelten von allen niederen Würden der Kirche; jeder Kaiser aber, jeder König, Herzog, Markgraf, Graf, jede weltliche Macht und jede weltliche Person, die sich anmaße, die Investitur eines Bisthums oder irgend einer andern kirchlichen Würde zu ertheilen, solle denselben Strafen unterworfen sein". Um diesen bis in das innerste Mark der damaligen Lehensmonarchien greifenden Beschlüssen von vorneherein Nachdruck zu verschaffen, wurden strenge Maßregeln gegen eine Menge von ungehorsamen oder sonst mit Schuld behafteten Bischöfen, unter welchen fünf sich am Hofe Heinrichs IV. befanden, ergriffen. Der deutsche König hielt seine Absichten gegen den Papst noch zurück, bis er nach Beendigung des Sachsenkrieges freie Hand gewonnen hätte. Doch bildete sich jetzt schon eine gewisse Spannung und Kälte zwischen Beiden. Gegen den Papst selbst brach damals in Rom eine gefährliche Verschwörung aus. Welchen Antheil Heinrich an derselben gehabt haben mochte, ist nicht zu ermitteln. Der ehemalige Kanzler von Italien und nunmehrige Erzbischof von Ravenna gewann, in der Absicht, sich den Weg zur höchsten Würde in der Kirche zu bahnen, Crescentius (den Sohn des ehemaligen Stadtpräfecten), welcher seinen Namen schon früher durch mehrere Verbrechen berüchtigt gemacht hatte. Während der Vigilie des Weihnachtsfestes, als der Papst gerade in der Kirche S. Maria Maggiore in Andacht versunken war, wurde er am Hochaltare von einer bewaffneten Rotte überfallen, mißhandelt und in einen Thurm geschleppt. Da erhob sich das römische Volk in Masse für seinen Oberhirten. Crescentius ward mit dem Tode bedroht, wenn er den Papst nicht herausgebe, fiel diesem zu Füßen und flehte ihn um Gnade und Verzeihung an. „Es war ein großer — es war der größte Augenblick in Gregors Leben. Ungebeugt in seiner Größe, unerschüttert in seinem Geiste, wie in seiner Würde, verzieh er seinem Feinde, der vor ihm im Staube lag" (Voigt), befahl ihm jedoch, seine Sünden gegen die Kirche durch eine Pilgerreise nach Jerusalem abzubüßen. Von dem Volke aber aus der Stadt verjagt, floh Crescentius mit seinem Anhange nach Deutschland.

Kaum war Gregor VII. aus dieser lebensgefährlichen Lage befreit, als die bisherige Kälte zwischen ihm und Heinrich IV. zur vollendetsten Feindschaft sich steigerte. Während es Gregor in hohem Maße mißfiel, daß der König nach Unterdrückung des sächsischen Aufstandes ein immer übermüthiger werdendes Benehmen annahm und mehrere wichtige Aemter in Deutschland und Italien auf eine der Kirche nachtheilige Weise besetzte, verlangte Heinrich, der Papst möge sächsische Bischöfe, welche gegen ihn im Kriege gestanden, ihrer Würde entsetzen. Da aber auch die Sachsen durch eine Gesandtschaft nach Rom sich wandten und die Hilfe des Papstes zur Erleichterung ihres unerträglichen Zustandes anriefen, so sandte Gregor im December 1075

einige Legaten mit wichtigen Instructionen und einem in ernstem Tone gehaltenen Schreiben an den König nach Deutschland. Die Gesandten trafen den König zu Goslar. Heinrich nahm das Schreiben des Papstes mit Verachtung auf und weigerte sich, den Forderungen, daß er die gefangenen Bischöfe freilasse und die gebannten von seinem Hofe entferne, nachzukommen. Da machten die Legaten von der ihnen für den äußersten Fall ertheilten Vollmacht Gebrauch und kündigten ihm an, daß er sich den 22. Februar vor einer Synode zu Rom zur Rechtfertigung der ihm zur Last gelegten Verbrechen zu stellen habe und im Weigerungsfalle an demselben Tage mit dem Kirchenbanne belegt werden würde. Heinrich war durchaus nicht geneigt, den bisher unerhörten Forderungen des Papstes nachzugeben, im Gegentheil berief er am 24. Januar 1076 alle Bischöfe und Aebte des Reiches nach Worms. In der hier abgehaltenen Versammlung trat der vom Papste gebannte Cardinal Hugo Blancus, angeblich im Auftrage der Cardinäle, des Senates und des Volkes von Rom, mit einer Menge schwerer Anklagen und Lästerungen gegen Gregor auf, den er einen Ketzer, Ehebrecher und Blutsauger nannte. Sein Antrag, den Papst als Simonisten seiner Würde zu entsetzen, wurde nach einer zweitägigen Berathung von der ganzen Versammlung angenommen. Nur die Bischöfe von Würzburg und Metz verweigerten anfangs die Unterschrift; Heinrich selbst hatte sich in erster Reihe unterzeichnet. Auf des letztern Verlangen schlossen sich auch viele italienische Bischöfe, welche diese Gelegenheit zur Rache begierig ergriffen, auf einer Versammlung zu Piacenza obigem Beschlusse an. Die Römer suchte der König ebenfalls durch Versprechen und Geschenke zu gewinnen. Ein italienischer Geistlicher überbrachte die Beschlüsse der Synoden von Worms und Piacenza nach Rom und kam dort einige Tage vor einer von dem Papste angeordneten Kirchenversammlung an. Auf derselben verkündigte er dem Papste im Namen seines Herrn den Befehl, den angemaßten Stuhl Petri zu verlassen, und wies den Clerus an, am nächsten Pfingstfeste vor dem Könige zu erscheinen, um aus seinen Händen einen Papst zu erhalten. Eine heftige Aufregung entstand hierauf im Saale. Nur mit Mühe konnte Gregor den königlichen Boten vor dem Tode retten. Er las nun das an ihn gerichtete Schreiben des Königs vor, welches also beginnt: „Heinrich, nicht durch Anmaßung, sondern durch Gottes gnädige Anordnung König, an Hildebrand, nicht den Papst, sondern den falschen Mönch", und welches mit der Aufforderung endet: „Du also, mit aller Bischöfe Fluch behaftet und durch unser Gericht verdammt, steige herab, verlaß den angemaßten apostolischen Stuhl; es soll ein Anderer auf den Stuhl St. Petri steigen, der nicht seine Gewaltthätigkeiten mit Religion umhüllt, der die rechte Lehre St. Petri lehrt. Ich, Heinrich, durch Gottes Gnade König, und alle unsere Bischöfe sagen dir: steige herab, steige herab." Am folgenden Tage wurde auf das Verlangen und unter dem allgemeinen Zurufe der ganzen Versammlung, in Gegenwart der Kaiserin Agnes, welche sich von ihrem Sohne gänzlich losgesagt hatte, der König des Reiches entsetzt und in der schrecklichsten Form nebst allen seinen Anhängern mit dem Kirchenbanne belegt. — Auf dieser Synode soll, wie früher gewöhnlich angenommen wurde, der sogen. Dictatus Petri (abgedruckt bei Baronius, Mansi, Harduin u. s. w. und in's Deutsche übersetzt von Schröckh, Kirchengesch. XXV, 519 f.; Bower, Geschichte der Päpste VI, 560 f.), eine unsystematische Zusammenstellung von 27 Sätzen oder Maximen, nach welchen Gregor VII. die Kirche regierte, verfaßt worden sein. Doch stimmen in der neuesten Zeit die meisten Gelehrten darin überein, daß diese Sätze nicht unmittelbar von Gregor herrühren, sondern nur mehr — was übrigens von Natalis Alexander, Launoy und Fleury auch bestritten wird — so ziemlich die Handlungsweise unseres Papstes darstellen, wie sie denn auch großentheils mit Stellen aus seinen Briefen belegt werden können. Furchtbar war die Wirkung des apostolischen Bannspruchs auf die Gemüther in Deutschland und Italien. Allenthalben bildete sich eine Spaltung. Zwei Parteien stellten sich einander gegenüber, welche sich mit dem Schwerte oder mit Gründen bekämpften. Die Anhänger Heinrichs bestritten die Macht des Papstes, einen König seiner weltlichen Gewalt zu entsetzen, und wiesen hin auf die Heiligkeit und Unauflöslichkeit des Eides, sowie auf das Beispiel der Apostel und ersten Christen, welche sogar den heidnischen Obrigkeiten Gehorsam bezeigt hätten. Die andere Partei ging von der Erhabenheit der kirchlichen Ordnung über die staatliche aus und stellte der Berufung auf das unverletzliche göttliche Recht der Könige die Behauptung gegenüber, daß man die rechtmäßige Gewalt der Fürsten von dem Mißbrauch der Willkür, durch welche sich die Fürsten selbst ihrer Gewalt verlustig machten, unterscheiden müsse. Gregor selbst war von der Rechtmäßigkeit seines Verfahrens auf's Vollkommenste überzeugt, wie dieses aus einem Schreiben an den Bischof Hermann von Metz hervorgeht, welcher ihm seine Bedenken, ob er dem Könige den geschworenen Eid der Treue verweigern dürfe, vorgetragen hatte.

Es konnte nun nicht fehlen, daß die Lage des Königs von dessen vielen geheimen und offenen Feinden gegen ihn ausgebeutet wurde. Immer mehr fielen frühere Anhänger von ihm ab, besonders seit der einflußreiche Erzbischof Udo von Trier nach seiner Rückkehr aus Rom, wo er sich wegen seiner Theilnahme an dem Wormser Beschlusse zu rechtfertigen gesucht hatte, dem päpstlichen Befehle gemäß allen Umgang mit dem Gebannten sorgfältig vermied. Als nun noch ein Schreiben des Papstes an die Bischöfe, Herzöge, Grafen und alle Vertheidiger des Glaubens in Deutschland erschien, in welchem er ihnen

Rathschläge über ihr Verfahren gegen den gebannten König ertheilte, wurde von einigen Herzögen und Bischöfen, welche sich zu Ulm versammelt hatten, ein großer Fürstentag auf den 16. October nach Tribur ausgeschrieben. Derselbe fand wirklich an dem angesagten Tage statt und war besonders zahlreich von den sächsischen und schwäbischen Fürsten besucht, welche schon früher eine Conföderation mit einander abgeschlossen hatten. Als päpstliche Legaten waren der Patriarch von Aquileja und der Bischof von Passau anwesend. Heinrich, welcher sich mit seinem Anhange in dem unweit Tribur liegenden Oppenheim aufhielt, suchte durch seine täglich über den Rhein hinübergeschickten Gesandten mit seinen Gegnern einen Vergleich herbeizuführen. Nach längeren Verhandlungen wurde endlich beschlossen, der Papst solle bestimmt werden, nach Augsburg zu kommen, um dort vor einer Fürstenversammlung über die Gründe beider Theile zu entscheiden. Wenn jedoch der König im Verlaufe eines Jahres von dem Tage des gegen ihn erlassenen Bannspruches an von dem Banne nicht losgesprochen sei, so solle er des Reichs auf immer verlustig gehen. Bis dahin solle er sich, ohne eine öffentliche Handlung vollziehen oder der Zeichen der königlichen Würde sich bedienen zu dürfen, in Speier als Privatmann aufhalten und allen Umgangs mit den Gebannten sich enthalten. So demüthigend diese Bedingungen waren, so sah sich Heinrich IV. doch genöthigt, denselben sich zu unterwerfen; er schickte Gesandte an den Papst mit der Bitte, daß er ihm erlaube, die Befreiung von dem Banne in Rom nachzusuchen, und daß er die Unterwerfung statt in Augsburg in Italien annehme. Gregor erklärte jedoch sowohl den königlichen Gesandten, als denen der Fürsten, welche fast zu gleicher Zeit mit den ersteren in Rom angekommen waren, daß er an dem bestimmten Tage in Augsburg erscheinen werde, und zog dann nach Oberitalien hinauf. Als er in Vercelli die Nachricht von der Ankunft des Königs erhielt, begab er sich, den Absichten desselben mißtrauend, auf den Rath der Markgräfin Mathilde, seiner treuen Anhängerin, in Begleitung des Oberabtes Hugo von Clugny in das der Gräfin gehörige Bergschloß Canossa. Heinrich hatte während der strengsten Winterkälte mit seiner Gemahlin und seinem kleinen Sohne auf den unwegsamsten Pfaden die Alpen überstiegen, langte im Januar vor Canossa an und flehte den Papst um Lossprechung von dem Banne an. Hierbei fand die bekannte Scene statt. Erst nachdem Heinrich in der zweiten Ringmauer des Schlosses drei Tage fastend und im Bußgewande bei rauher Witterung zugebracht, erhielt er die Absolution, jedoch nur unter der Bedingung, daß er vor der Fürstenversammlung zu Augsburg erscheine, wo dann der Papst zwischen ihm und seinen Gegnern richten würde; bis dahin solle er sich der Regierung enthalten, und wenn er sie je wieder erhielte, sich verpflichten, den Papst und seine Legaten auf alle Weise zu unterstützen. Nach der Lossprechung fand die Feier der Messe statt. Nach der Consecration der Hostie soll Gregor — nach der übrigens mit Recht bezweifelten Erzählung Lamberts von Hersfeld — als Zeichen, daß er sich der ihm zur Last gelegten Verbrechen unschuldig wisse, die Hälfte des heiligen Sacramentes genommen und den König gebeten haben, wenn er sich gleich unschuldig finde, dasselbe zu thun. Uebrigens war die Versöhnung, welche Heinrich sich um so hohen Preis hatte erkaufen müssen, von seiner Seite nur eine ganz äußerliche und auch nur von kurzer Dauer, obwohl Gregor bei dem dortigen Versöhnungsacte aufrichtig gehandelt hatte. Als der König die Unzufriedenheit und den Unwillen der Italiener über seine Unterwerfung unter den verhaßten Papst sah und befürchtete, auch Italiens verlustig zu gehen, gab er sich dem Aerger und Unmuth über seine Selbsterniedrigung hin. Ermuthigt durch viele Fürsten und Bischöfe und durch die alten Getreuen, welche sich wieder um ihn sammelten, entschloß er sich abermals, mit dem Papste zu brechen.

Während Gregor von Canossa nach Rom zurückkehrte, trugen sich jenseits der Alpen höchst wichtige Dinge zu. Da die nach Augsburg angesagte Fürstenversammlung, auf welcher der Papst zu erscheinen verhindert wurde, nicht stattfinden konnte, und Heinrich von den ihm gestellten Bedingungen bis jetzt keine einzige gehalten hatte, wurde auf den Betrieb Rudolfs von Schwaben ein allgemeiner Fürstentag auf den März 1077 nach Forchheim angeordnet und hier der genannte Herzog zum Gegenkönig gewählt. Daß Gregor an dieser Wahl theilgenommen habe, ist mehr als unwahrscheinlich. Auch erklärte er sich nicht für Rudolf, sondern hielt sich neutral zwischen ihm und Heinrich, welcher noch mit einer starken Macht in Italien stand. Er nannte zwar Beide König, erbot sich jedoch, nach Berathung mit den deutschen Fürsten über ihre beiderseitigen Ansprüche zu entscheiden. Besonders sollte dieß geschehen auf der Fastensynode 1079, auf welcher auch die Sache Berengars endgültig entschieden wurde. Noch längere Zeit ließ der Papst den Bürgerkrieg in Deutschland wüthen, ohne durch eine Entscheidung einer Partei das Uebergewicht zu verschaffen. Erst im März 1080, als nach der Schlacht an der Streue (bei Melrichstadt in Franken) die Verhältnisse für Rudolf und die über das Benehmen des Papstes sehr erzürnten Sachsen sich günstiger zu gestalten schienen, wurde auf einer Kirchenversammlung zu Rom, in welcher Gesandte beider Könige zur Vertheidigung ihrer Herren aufgetreten waren, auf's Neue der Bann über Heinrich ausgesprochen und Rudolf als König anerkannt. Außerdem soll Gregor dem letztern nach dem unwahrscheinlichen Berichte Sigeberts von Gemblours, dem 50 Jahre später der berühmte Geschichtschreiber Otto von Freisingen folgte, eine goldene Krone mit der sein System scharf be-

zeichnenden Umschrift „Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho" zugesandt haben. Von da an nahmen die Dinge für Heinrich eine andere Wendung. Er nahm die ganze Kraft seines reichen Geistes zusammen, um seine beiden Gegner nach einander zu erdrücken, berief eine Versammlung der ihm treugebliebenen Bischöfe nach Mainz und ließ durch dieselben Gregors größten Feind, den Erzbischof Wibert von Ravenna, zum Papste wählen. Dieser nahm den Namen Clemens III. an, belegte Rudolf und den Herzog Welf, einen sehr treuen und mächtigen Anhänger Gregors, mit dem Banne und zog dann nach Italien. Kurz darauf wurde die blutige Schlacht an der Elster geschlagen. Zwar erlitt Heinrich in derselben furchtbare Verluste, allein durch den Tod des Gegenkönigs wurden dieselben weit aufgewogen. Nun wurden von ihm Rüstungen getroffen, um seinen Todfeind in Italien selbst aufzusuchen. Aber obgleich bei weitem die Mehrzahl der italienischen Bischöfe auf Seite seiner Gegner stand und auf einer Synode zu Pavia den Gegenpapst anerkannte, blieb dennoch Gregor unerschütterlich. Er hielt abermals zu Rom ein großes Concil und erneuerte den Bannspruch gegen Heinrich und dessen Anhang. Zu derselben Zeit, als nach menschlicher Anschauungsweise seine Sache dem Untergange zueilte und seine Anhänger allenthalben zitterten, schrieb er an den Bischof von Metz: „Das ist Gottes unaussprechliche Güte und Gnade, daß er seine Auserkorenen nie gänzlich verirren, nie völlig fallen oder niederwerfen läßt, daß er sie zur Zeit der Bedrängniß durch heilsame Prüfung bewährt, in der Unglückszeit selbst stärker macht. Denn wie unter Feigen Einen die Furcht treibt, um seine Flucht noch schmachvoller zu machen, so entflammt unter Muthigen einen Andern, um desto tapferer zu handeln, eine männliche Brust. Wer im Kampfe um den Glauben Christi sich freut, unter den Ersten zu stehen, ist Gott dem Sieger der Nächste, der Würdigste." Kurz vor Pfingsten zog Heinrich nach Rom. Außer der übrigens von dem Könige hart bedrängten Markgräfin Mathilde (s. über dieselbe die zwei Vitae bei Muratori l. c. V, 335 sq.) hatte Gregor keinen andern Bundesgenossen, auf dessen Beistand er rechnen konnte, als Robert Guiscard, mit dem er sich nicht lange vorher wieder ausgesöhnt, und den er unter der Bedingung, der römischen Kirche Schutz und Vertheidigung zu leisten, mit Calabrien und Apulien belehnt hatte. Aber auch dieser zog es vor, seine Eroberungen gegen das griechische Reich fortzusetzen und sich dem Papste gegenüber mit leeren Ausflüchten zu entschuldigen. Uebrigens leisteten die Römer den deutschen Kriegsleuten, welche freilich in geringer Zahl vor der Stadt lagen, wider Erwarten zwei Jahre lang kräftigen Widerstand. Als er im Juni 1083 zum dritten Male vor Rom rückte, erklärte Heinrich sich bereit, die Kaiserkrone aus der Hand Gregors anzunehmen. Standhaft wies Gregor diesen Antrag, welcher eine Nachgiebigkeit gegen seinen Gegner in sich geschlossen hätte, ab. Während er vielmehr von seinen Anhängern aufgefordert wurde, den ungünstigen Verhältnissen Rechnung zu tragen und der unglücklichen Stadt und des Landes sich zu erbarmen, verlangte er, Heinrich solle seine Würde niederlegen und der Kirche öffentlich Genugthuung leisten. Jetzt aber erklärten sich fast sämmtliche Römer, theils weil sie das Benehmen des Papstes für Trotz hielten, theils weil sie durch Versprechungen und Geschenke verlockt waren, für den König und schlossen mit ihm einen geheimen Vertrag ab, welchem gemäß der Papst eine Kirchenversammlung nach Rom berufen sollte, deren Entscheidung der König und die Römer sich zu unterwerfen hätten. Gregor zog sich mit seinen vornehmsten Anhängern in die Engelsburg zurück, deren Werke neuerdings verstärkt worden waren, da man rund um dieselbe eine Ringmauer aufgeührt hatte. Die Römer, durch normannisches Geld wieder gewonnen, erhoben sich gegen Heinrich IV. und vertrieben ihn aus der Leostadt. Gleich darauf wurde die von Gregor VII. ausgeschriebene Synode am 25. November 1083 eröffnet, bei welcher jedoch nur wenige Bischöfe anwesend waren, und die bereits am dritten Tage wieder geschlossen wurde, ohne einen wichtigen Beschluß zu fassen. Aber alsbald nahmen die Dinge wieder eine andere Wendung. Der byzantinische Kaiser Alexius hatte dem deutschen König eine bedeutende Geldsumme ausbezahlen lassen zu einem Kriegszuge gegen die eroberungssüchtigen Normannen, um sich ihnen gegenüber Luft zu verschaffen. So hatte Heinrich IV. Mittel, den römischen, stets unruhigen Stadtadel zu bestechen. Er zog durch die geöffneten Thore in die Stadt. Wibert von Ravenna wurde nochmals feierlich zum Papste erwählt und in der Peterskirche vor einer großen Versammlung von Bischöfen geweiht; Heinrich IV. aber ließ sich mit seiner Gemahlin Bertha von seiner Creatur zum Kaiser krönen. Da erschien dem Papste in seiner höchsten Noth gegen Ende Mai als Helfer Robert Guiscard, nachdem er aus Epirus, dem Schauplatz seiner Siege, herübergesegelt war und eine Streitmacht von 6000 Reitern und 30 000 Fußsoldaten, die stärkste, die er je unter seiner Fahne besaß, zusammengezogen hatte, um dem deutschen König mit überlegenen Kräften entgegenzutreten. Robert befreite den Papst aus der Engelsburg und geleitete ihn in den Lateran, wo ihm die Normannen Huldigung leisteten und reiche Geschenke darbrachten. Einige Tage darauf entspann sich zwischen den Römern und den Normannen ein heftiger Straßenkampf, in Folge dessen zwei Drittheile der Stadt in Asche sanken. Furchtbar waren die Greuel, welche die normännischen Soldtruppen, unter denen viele Saracenen sich befanden, mitten in dem Qualm begingen. Sie raubten und mordeten und mißhandelten besonders die Frauen und Töchter des römischen Adels. Tausende wurden „wie

Juden" als Sklaven verkauft oder nach Unteritalien fortgeschleppt. Während Heinrich nach Norden zog, nahm Gregor, umgeben von Normannen, seinen Weg über Monte Cassino, dessen von ihm selbst bald darauf als sein Nachfolger bezeichneter Abt Desiderius ihn reichlich unterstützte, nach Salerno. Hier hielt er im Herbste eine Synode, auf welcher er den Bann gegen Heinrich IV., den Afterpapst und deren Anhänger erneuerte. Eine Bulle wurde bei diesem Anlasse an alle Gläubigen erlassen, in welcher er sich wegen seiner Handlungsweise rechtfertigte und darauf hinwies, daß er, seit er auf den apostolischen Stuhl erhoben worden, stets danach gestrebt habe, daß die Kirche frei, rein, rechtgläubig sei. Seit dem Anfange des folgenden Jahres aber waren seine körperlichen Kräfte immer gebrochen, bis er vom Mai an das Krankenlager nicht mehr verlassen konnte. Als man ihn drei Tage vor seinem Tode wegen der Gebannten fragte, gab er die Antwort: „Außer Heinrich, den sie König nennen, außer Wibert, der den Stuhl zu Rom überfallen, und außer allen denen, welche durch Rath und Beistand deren Schlechtigkeit und gottlosen Sinn begünstigen, absolvire und segne ich alle Menschen, die unbezweifelt glauben, daß ich die besondere Macht an der Apostel Petri und Pauli Statt habe." Am Tage seiner Auflösung ließ er sich in die Kirche tragen und hielt eine Anrede an das Volk, in welcher er seinen Glauben an die Verwandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut des Herrn aussprach, vielleicht im Hinblick auf die Eiferer, die über den Schutz grollten, den er Berengar hatte angedeihen lassen. Seine letzten Worte waren: „Ich habe die Gerechtigkeit geliebt und die Gottlosigkeit gehaßt, darum sterbe ich in Verbannung." Darauf soll ein ehrwürdiger Bischof erwiedert haben: „Herr, du kannst nicht in Verbannung sterben, denn du hast an Christi und der Apostel Statt durch göttliche Verfügung die Völker zum Erbtheil und die Grenzen der Erde zum Besitzthum empfangen." Er starb den 25. Mai 1085, nachdem er den apostolischen Stuhl zwölf Jahre, einen Monat und drei Tage innegehabt. Sein Leichnam liegt in der herrlichen Cathedrale zu Salerno, die Robert mit großer Pracht erbaut und der Verstorbene auf den Titel des hl. Matthäus kürzlich eingeweiht hatte, begraben. Beinahe 500 Jahre lang hatte ein einfacher Leichenstein die irdische Hülle dieses großen Geistes bedeckt, bis im J. 1578 der Erzbischof Marsilius von Salerno ihm die Grabschrift setzen ließ: Gregorio VII. eccl. libertatis vindici acerrimo, assertori constantissimo, qui dum Rom. Pont. auctoritatem adversus Henrici perfidiam strenue tuetur, Salerni sancte decubuit. Etwas Tragisches, wie es einem solchen Heros geziemt, hatte wohl der Schluß seines Lebens. Hinter sich das in Trümmer gesunkene Rom, dessen Bewohner die erlittenen grausamen Unfälle ihm zur Last legten, und das er nicht mehr sehen sollte, suchte und fand er Schutz in fremder Erde, während seine Gegner, voran Heinrich IV., im Gefühle ihres Sieges frohlockten. Aber während der unrechtmäßige Papst später ebenfalls auf der Flucht aus Rom und Heinrich IV., von seinem eigenen Sohn vom Thron gestürzt, unter dem Bann der Kirche starben, blieb der von Gregor mit so großer Geisteskraft geführte Kampf für die Freiheit und Reinheit der Kirche das Vorbild, dem alle seine großen Nachfolger je nach der Lage der Zeit nachzustreben sich zur Aufgabe machten.

Es mußte in dem großen Geiste und in dem Principe Gregors VII. liegen, daß er, obwohl seine Kräfte vorzugsweise durch den Kampf mit Heinrich IV. in Anspruch genommen wurden, doch seine Thätigkeit auch auf alle übrigen Reiche und Länder der Christenheit hinwandte. Er suchte die griechische Kirche mit der lateinischen wieder zu vereinigen und sandte an den Kaiser Michael VIII., welcher ihm zu seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl sehr freundlich hatte Glück wünschen lassen, den Patriarchen von Venedig, um durch ihn das Einigungswerk betreiben zu lassen. Außerdem erließ er, zum Theil um den genannten Zweck leichter zu erreichen, einigemal nach einander Schreiben an alle Christen des Abendlandes und forderte dieselben zur Vertheidigung des christlichen Orients gegen die Türken auf, deren Horden schon bis an die Mauern von Constantinopel hin Alles verwüstet hätten. Schon hatten sich gegen 50 000 Streiter bereit erklärt, unter Leitung des Papstes in den Orient zu ziehen, als die Ausführung des Unternehmens wegen der anderweitigen Kämpfe, welche die Kräfte des Papstes in Anspruch nahmen, verhindert wurde. Als der Kaiser Nicephorus Botoniates sich an Stelle Michaels VIII. auf den Kaiserthron schwang, sprach Gregor über denselben den Bann aus, welcher, wenn er auch bei der damaligen Stellung der griechischen Kirche zur lateinischen machtlos verhallen mußte, doch immerhin ein schönes Zeugniß der Anerkennung seines Freundes, des gestürzten Kaisers, in sich schloß. In Sardinien setzte er durch, daß die dortigen sogen. Richter (die eigentlichen Oberherren der Insel) die Herrschaft des Papstes über sie anerkannten. Dem Herzoge Demetrius von Croatien und Dalmatien ließ er durch seine Legaten den erbetenen Königstitel beilegen und den Eid abfordern, dem apostolischen Stuhle treu und ergeben zu sein und Gregor, sowie seine sämmtlichen Nachfolger als seine Herren anzuerkennen, während er ihn gegen die Bedrohungen von Seiten Venedigs und Byzanz' sicher stellte. Mit Boleslaus von Polen stand er anfänglich in gutem Einvernehmen. Höchst wahrscheinlich mit seiner Einwilligung nahm derselbe, der bisherige Vasall des deutschen Reiches, den Königstitel an. Als er jedoch den heiligen Bischof Stanislaus von Krakau, weil er von ihm wegen seines lasterhaften Lebens hart getadelt wurde, am Altare erschlagen und

dessen Leichnam furchtbar verstümmeln ließ, belegte Gregor ihn und sein ganzes Land mit dem Banne, untersagte ihm und seinem Reiche die königliche Würde und entband seine Unterthanen von dem Eide der Treue, wie denn auch Boleslaus in Ungarn als Verbannter eines gewaltsamen Todes starb. Von dem böhmischen Herzoge Wratislaus erhielt der Papst einen jährlichen Zins. Dem Könige Salomon von Ungarn brachte er in Erinnerung, daß sein Königreich der römischen Kirche gehöre, da Stephan der Heilige es derselben mit allen seinen Rechten geschenkt habe. Er bemühte sich, dem aus Kiew vertriebenen Großfürsten Isäslaw, welchem eine gewisse Oberherrlichkeit über das nach dem Tode Jaroslaws in verschiedene Stücke getheilte russische Reich zugefallen war, wieder zu seinem Besitze zu verhelfen. In Schweden drang er auf Einführung des Zehnten, damit eine feste Organisation der dortigen Kirche möglich werde, und bereitete deren Unabhängigkeit von dem Hamburger Erzstuhle vor. Ebenso traf er Anstalten, dem benachbarten Königreiche Norwegen eine selbständige Metropolitanverfassung zu verschaffen. Das dritte skandinavische Königreich, Dänemark, bewahrte er nach dem Tode Swens III. unter dessen Nachfolger Harald vor der Gefahr, in eine Menge Stücke zerrissen zu werden. Selbst mit dem Bischofe Islef in dem fernen Island trat er in Berührung. Die Befreiung Spaniens von dem Joche der Mauren ist nicht zum geringsten Theil sein Werk. Gleich nach seiner Thronbesteigung rüstete er einen Kreuzzug gegen die dortigen Ungläubigen aus, wobei er zugleich das Eigenthums- oder vielmehr Oberhoheitsrecht über alles den Saracenen entrissene Land in Anspruch nahm. Auch ließ er durch seine Legaten für die Ausrottung der Priesterehe und Simonie wirken und die der Erhaltung der kirchlichen Einheit sehr förderliche Gleichheit der Liturgie (s. d. Art. Mozarabische Liturgie) und die lateinische Kirchensprache einführen. Er wandte sogar seine Sorgfalt den Christen in Tunis und Bupia, der neuerbauten Residenz des Emirs von Ennasar, zu und weihte für letztere einen Erzbischof. Zu Wilhelm, dem Eroberer Englands, dem Sohne des Herzogs Robert des Teufels von der Normandie, dem er unter allen Fürsten seiner Zeit am meisten Achtung bezeigte, stand er meistens in freundlichem Verhältnisse. Als Wilhelm über den Canal hinüberschiffte, ließ er seinem Heere eine kurz zuvor aus Rom angekommene Fahne St. Peters vorantragen. Auch verpflichtete er sich, das gregorianische Kirchenrecht in England einzuführen, und setzte der Einsammlung des von den Königen Ina und Offa gestifteten Peterspfennigs keine Schwierigkeiten entgegen. Auf der andern Seite bezeigte Gregor VII. seine wohlwollende Gesinnung gegen Frankreich und seinen weiten staatsmännischen Blick dadurch, daß er den Eroberer verpflichtete, sein Erbland (die Normandie) von der Krone Englands zu trennen. Er bemühte sich, den Frieden zwischen Philipp von Frankreich und Wilhelm, welchen der erstere auf alle Weise zu verderben suchte, aufrecht zu erhalten. Vergeblich waren seine Bemühungen, den ausschweifenden Capetinger auf bessere Bahnen zu lenken. Doch ging er nicht so weit, die Excommunication und Absetzung, mit welcher er ihn wegen Verstoßung seiner Gemahlin bedroht hatte, wirklich zu verhängen. Nicht ohne Bedeutung war es, daß er den alten Primat der Kirche von Lyon wieder herstellte, welcher nun über die unter dem deutschen Kaiser, dem Könige von Frankreich und dem Herzoge von der Normandie stehenden drei Theile Galliens zu gebieten hatte, so daß die Möglichkeit vorhanden war, die Aufsicht über die französische Kirche von dem dem Kaiser unterworfenen Lyon aus auf eine unabhängige Weise auszuüben.

Daß eine Persönlichkeit von einem so fest ausgeprägten Charakter und einer so großartigen Wirksamkeit wie Gregor VII. verschiedene Beurtheilungen erfahren muß, liegt in der Natur der Sache. Schon bei seinen Lebzeiten trat eine Menge von Schriftstellern von bedeutendem Gewichte für oder gegen ihn auf. Unter denen, welche für ihn schrieben, sind die wichtigsten: Wilhelm von Hirsau; Bernold, Mönch zuerst in St. Blasien, dann in Schaffhausen; der Erzbischof Gebhard von Salzburg; die beiden Bernhard, von denen der eine Vorsteher der Schulen in Corvey war, der andere, nachdem er in mehreren schwäbischen Klöstern Unterricht ertheilt hatte, Mönch in Hirsau wurde; Anselm, Bischof von Lucca; Placidus, Prior von Nonantula. Unter den Vertheidigern Heinrichs IV. sind zu nennen: Waltram, Bischof von Naumburg; Wenrich, Scholasticus in Trier und dann Bischof von Vercelli; der berühmte Sigibert von Gemblours. Schändliche Schmähschriften gegen Gregor VII. verfaßten Benzo, Bischof von Alba, in seiner Lobschrift auf Heinrich IV., und der Cardinal Benno in seinem Buche De vita et gestis Hildebrandi. Diese Verschiedenheit des Urtheils über Gregor VII. hat sich auch bis auf die Geschichtschreiber unserer Zeit erhalten. Während dieser Papst von den Einen als Martyrer und Heiliger verehrt wird, wird er von Anderen als Urheber eines Systems verflucht, das Deutschland durch den furchtbarsten Bürgerkrieg in sich zerrissen und einen hundertjährigen Kampf zwischen Kirche und Staat hervorgerufen habe. Während Henke (bei Voigt S. 611) und Spittler (Gesch. d. Papstthums a. a. O., bes. S. 119) ihn „frech, boshaft und voll Ränke und einen tollkühnen Wagehals" nennen, welcher jedoch zugleich „ein Weltmann von feinster Klugheit und ein Held von dem entschlossensten Muthe" gewesen sei, und ihn ferner „verschmitzt, niederträchtig, einen eingebildeten Heiligen, den seine Nachkommen angebetet haben, und einen Menschen ohne Religion, ohne Treue und Glauben" schelten, während Schröckh ihm Verstellung, List, Ränke, unbändigen Stolz, grenzenlose Herrschbegierde

und trotzigen Sinn vorwirft (Kirchengesch. XXV, 524 ff.), preist Heinrich Steffens (Das gegenwärtige Jahrhundert, 1817, 236 ff.) ihn als das Gewissen und die Seele seines Jahrhunderts, und Johannes von Müller rühmt an ihm, er habe den Muth eines Helden, die Klugheit eines Senatoren, den Eifer eines Propheten besessen (Reisen d. Päpste, 1783, 32 ff.). Luden (Gesch. d. teutschen Volkes VIII, 467 ff.) erkennt die Würde und Hoheit seines Strebens in folgenden Worten an: „Das, was nach Hildebrands Vorstellung im Leben sein und erreicht werden sollte, läßt sich in drei Sätze zusammenfassen, welche einander bedingen und aus einander folgen: Reinheit und Einheit der Kirche durch den Papst und unter dem Papste; Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche und aller ihrer Angelegenheiten von jeglichem Einfluß irgend einer weltlichen Macht, und Unterordnung aller weltlichen Macht und weltlichen Angelegenheiten unter die Kirche und deren Haupt, den Papst." — Daß Gregors System nicht frei von Einseitigkeiten war und in seinen Consequenzen auf gefährliche Abwege führen konnte, ist nicht zu läugnen, war aber unter den damaligen Verhältnissen nicht zu vermeiden. Uebrigens wird auch von solchen, welche die Großartigkeit und Hoheit des Hildebrandischen Planes genügend anerkennen, die Art und Weise der Ausführung desselben getadelt, und dem Papste zu große Härte und selbst eine gewisse Grausamkeit, sowie überhaupt eine große Rücksichtslosigkeit gegen die nun einmal bestehenden und nicht plötzlich zu ändernden Verhältnisse zur Last gelegt; als ob der großartige Kampf zwischen den beiden Principien, hinter welchen fast beide Hälften Deutschlands und Italiens standen, von Gregor durch ein Markten mit seinem Gegner und zwar mit einem Gegner von solchem Charakter hätte beigelegt werden können! Besondern Tadel hat Gregor (und zwar in der neuesten Zeit selbst von Fr. von Kerz, dem Fortsetzer der Stolberg'schen Kirchengeschichte) erfahren wegen der harten Behandlung Heinrichs IV. zu Canossa und wegen der Absetzung desselben, sowie deßhalb, weil er den König noch auf dem Todbette von der Verzeihung ausgeschlossen habe. Allein der letztere Punkt dürfte doch mehr dafür zeugen, daß Gregor den Kampf auch nicht im mindesten als einen persönlichen, sondern als eine die ganze Kirche betreffende Angelegenheit betrachtete. Die Entsetzung Heinrichs hing ebenfalls mit seinem Princip zusammen. Weil die Phrase von dem Gange nach Canossa schon seit längerer Zeit in aller Munde ist, mag es angezeigt sein, das Urtheil zweier sehr namhafter protestantischer Geschichtschreiber über das Verfahren Gregors anzuführen. „Es hat," sagt H. Leo, „in Deutschland nicht an Schriftstellern gefehlt, die diese Scene auf Canossa als einen Schmachflecken betrachtet haben, den ein übermüthiger Pfaffe der deutschen Nation zugefügt. Es ist diese Betrachtungsweise vielleicht von allem, was die Historie aufzuweisen hat, die roheste Barbarei. Legen wir, wenn auch nur auf einen Augenblick, die Vorurtheile bei Seite, welche Nationalgefühl und Protestantismus erzeugt haben, und versetzen wir uns in jene wahrhaft protestantische Sphäre vollkommener Freiheit des Gedankens. Von diesem Standpunkte aus gesehen erblicken wir in Gregor einen Mann, der, aus einem Stande hervorgegangen, wo damals für politische Zwecke völlige Mittellosigkeit herrschte, bloß durch die Kraft des eigenen Geistes und Willens ein ehrwürdiges Institut, das mit Füßen getreten ward, aus seiner Entwürdigung zu neuem und früher nie gekanntem Glanze erhob; in Heinrich aber einen Menschen, dem der Vater eine fast unumschränkte Herrschaft über ein für die damalige Zeit reiches und tapferes Volk hinterlassen hatte und der, trotz dieser Fülle äußerer Mittel, durch die Niederträchtigkeit eigenen Sinnes in dem Schmutze der niedrigsten Laster versenkt, die die Zunge nicht gern ausspricht, zum elenden Bettler herabgesunken, und nachdem er alles, was dem Menschen heilig sein kann, mit Füßen getreten, in innerer Erbärmlichkeit vor der Stimme jenes geistigen Helden erzitterte. In der That, man muß selbst überaus roh und geistig untergeordnet sein, wenn man die natürliche Beziehung der Nationalität so hoch anschlägt, um sich durch sie hindern zu lassen, jubelnd in den Triumph einzustimmen, den zu Canossa ein edler Mann über einen unwürdigen Schwächling feierte" (Gesch. Italiens I, 459; s. auch dessen Lehrb. der Universalgesch., 2. Aufl. II, 125). Der zweite, Gregorovius, aber spricht sich also aus (IV, 197): „In der Geschichte des Papstthums werden ewig zwei Sterne glänzen und die geistige Größe der Päpste darthun: Leo, vor welchem der furchtbare Würger Attila zurückweicht, und Gregor, vor dem Heinrich IV. im Büßerhemde kniete. Aber das Gefühl des Betrachters dieser weltberühmten Scenen wird ungleich von ihnen bewegt; denn die erste wird ihn mit Ehrfurcht vor einer reinen moralischen Höhe erfüllen, die andere ihn nur zur Bewunderung eines fast übermenschlichen Charakters zwingen. Indeß der waffenlose Sieg des Mönchs hat mehr Anrecht auf die Bewunderung der Welt, als alle Siege eines Alexander, Cäsar oder Napoleon. Die Schlachten, welche die Päpste des Mittelalters schlugen, wurden nicht durch Eisen und Blei, sondern durch moralische Waffen erkämpft, und die Anwendung oder die Wirkung so feiner und geistiger Mittel ist es, welche das Mittelalter bisweilen über unsere Zeit erhebt. Ein Napoleon erscheint einem Gregor gegenüber nur als blutiger Barbar. . . Gregors Erscheinung ist ein wirkliches Phänomen des Mittelalters; sie zu betrachten wird alle Zeit reizen, und die Geschichte der christlichen Welt würde eines ihrer seltensten Blätter verlieren, wenn dieser urkräftige Charakter, der Handwerkersohn in der Tiara, darin fehlte." — Was die leibliche Erscheinung Gregors betrifft, so war sie sehr unansehnlich und stand nicht im geringsten Verhältniß dazu, daß er als Atlas die ganze Last der christlichen Welt

auf seinen Schultern trug. Diese für menschliche Kräfte fast überschwängliche Aufgabe macht es erklärlich, daß, wie es sich auch öfter bei großen Helden findet, ein melancholischer Geist in seinen Briefen weht. Damit im Zusammenhange steht auch seine cholerische Gemüthsart, die ihn zu leidenschaftlichen Aufwallungen geneigt machte, die aber zur Ausführung großer Thaten nothwendig war. Das Andenken Gregors VII., des großen, von Gott reich begnadigten Reformators der Kirche, des Erretters derselben aus dem Schlamme der Unsittlichkeit und aus den Banden der weltlichen Gewalt, wurde von jeher von den Gläubigen gesegnet. Schon bei seinen Lebzeiten wurden Wunderthaten erzählt, die von ihm gewirkt worden seien; auch nach seinem Tode soll Gott ihn durch Wunder verherrlicht haben (s. „Ehrenrettung Gregors VII.", Preßburg u. Freiberg 1786, I, 142 ff.). Siebenzig Jahre später ließ Anastasius IV. ein Gemälde verfertigen, auf welchem Gregor das erste Mal mit einem Heiligenschein um das Haupt dargestellt wurde. Beinahe 500 Jahre nach seinem Tode (1577) wurde seine Leiche erhoben und, wie erzählt wird, noch unverwesen gefunden. Gregor XIII. ließ 1584 seinen Namen in das römische Martyrologium eintragen. Paul V. veröffentlichte 1606 nach einer sorgfältigen Untersuchung des Lebens und der Wunder Gregors die Canonisationsbulle; drei Jahre später erlaubte er dem Erzbischof und dem Capitel von Salerno, jährlich zwei Feste zu Ehren des hl. Gregor VII. zu feiern. Nachdem Alexander VII. und Clemens XI. verschiedenen anderen Communitäten die Verehrung Gregors als eines Heiligen gestattet hatten, schrieb Benedict XIII. dieselbe 1728 der ganzen Kirche vor. Doch fand diese Verordnung großen Widerspruch in Venedig, Frankreich und Oesterreich. Besonders anstößig fand man die Worte der zweiten Lection der zweiten Nocturn: „Contra Henrici imperatoris impios conatus fortis per omnia athleta impavidus permansit, seque pro muro domus Israël ponere non timuit, ac eundem Henricum in profundum malorum prolapsum fidelium communione regnoque privavit atque subditos populos fide ei data liberavit." — Nachdem die Kaiserin Maria Teresia befohlen hatte, diese Worte als staatsgefährlich auszustreichen oder zu verkleben, setzte Joseph II. eine Strafe darauf, wenn es sich herausstelle, daß ein Geistlicher jenem Befehle nicht nachgekommen sei. Noch viel weiter war man in Sicilien gegangen. Bereits im J. 1729 erließ der Senat von Palermo (der höchste Magistrat des Königreiches) das Verbot, die zweite Nocturn des Officiums zu gebrauchen, unter einer Strafandrohung von 1000 Scudi (Burigny, Storia generale di Sicilia, tradotta della lingua francese dal M. Scapo, Palermo 1792, V, 442 sq.).

Was die Schriften Gregors VII. anbelangt, so besitzen wir von demselben noch 359 seiner Briefe, welche von der Zeit seiner Wahl bis zum Jahre 1082 geschrieben und in neun Bücher eingetheilt sind, das sogen. Registrum, ein Seitenstück zu den Briefen Gregors I., welches als das wahrhafte Erzeugniß der römischen Literatur des 11. Jahrhunderts betrachtet werden muß (Monumenta Gregoriana, ed. Jaffé, Berol. 1865, und Jaffé, Regesta Rom. Pontif. I, 594 sq.). Das zehnte Buch ging leider verloren, und von dem elften Buche hat sich nur ein Brief und ein Fragment eines zweiten erhalten. Ferner wurde die Gregor d. Gr. zugeschriebene Expositio in septem Psalmos poenitentiales von mehreren Schriftstellern, weil in derselben auf einen Kaiser Beziehung genommen wird, welcher die Simonie wieder in der Kirche aufgebracht, sowie die Kirche und selbst den apostolischen Stuhl in die Sklaverei habe versetzen wollen, für ein Werk Gregors VII. gehalten. Ueber den noch in einer englischen Bibliothek ungedruckt liegenden Commentar zu Matthäus, welcher den Namen Hildebrands trägt, s. Fabricius l. c. III, 92 sq. — Die wichtigste Quelle für die Geschichte Gregors VII. bilden seine soeben erwähnten Briefe, sowie die seines langjährigen Freundes und Mitkämpfers Petrus Damiani. Die Streitschriften, welche zu Gunsten Heinrichs IV. erschienen, wurden von dem Literaten Goldast in seinen Apologiae pro imper. Henrico IV., Hannov. 1611, herausgegeben. Gegen ihn, zur Vertheidigung Gregors VII. und des von jenem angegriffenen Baronius trat der berühmte Jesuit Gretser im 6. Bande seiner sämmtlichen Werke (Ratisb. 1735), welcher unter Anderem die zu Gunsten Gregors VII. verfaßten Schriften enthält, in die Schranken. Eine Menge älterer Abhandlungen über Gregor VII. sind verzeichnet bei Gräße a. a. O. II, 1, 212 f. Die Vitae Greg. VII. von Petrus Pisan., Paulus Bernried. und Amalric. s. bei Muratori III, 1, 314 sq. III, 2, 358 sq. und Watterich, Rom. Pontif. vitae, Lips. 1862, I, 293 sq. Sehr verdienstvoll war die von dem Protestanten Gaab im J. 1792 herausgegebene „Apologie des Papstes Gregor VII." Sechs Jahre früher war die oben angeführte „Ehrenrettung Gregors VII." gegen die damaligen „Aufklärer der Geschichtskunde" (unter diesen vorzugsweise gegen J. M. Schmidts damals hochgefeierte Geschichte der Deutschen II, 265 ff.) erschienen. Eine ausgezeichnete Biographie verdanken wir dem im Geiste seines Lehrers Luden arbeitenden Königsberger Professor J. Voigt (Hildebrand als Papst Gregor VII. und sein Zeitalter, 2. Aufl., Weimar 1846). Im entgegengesetzten Geiste ist abgefaßt das Werk Söltls (Gregor VII., Leipzig 1847), von dem schon früher eine Schrift über Heinrich IV. erschien (München 1823). Unter den englischen Bearbeitungen wird das 1840 zu London erschienene Werk des Puseyiten Bowden gerühmt. Außerdem verdienen noch über Gregor VII. angeführt zu werden: Luden, Gesch. des teutschen Volkes VIII, 463 ff. und IX, 27 ff.; Stenzel a. a. O. I, 277 ff.; Planck, Gesch. der christl.

kirchl. Gesellschaftsverf. IV, 1, 40 ff.; Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. II, 119 ff.; Stolberg, Gesch. der Rel. J. Christi, fortges. von Fr. v. Kerz XXXVI, 373 ff. XXXVII, 1 ff.; Gfrörer, Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter, 7 Bde., sammt Namen- und Sachregister von Dr. Offenbeck, Schaffh. 1859 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV und V; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M.-A. IV, 160 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, herausgegeben von Dr. Höfler, 197 f.; Leo (außer den schon oben angeführten Werken), Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches II, 318 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit III, 10 ff., und dessen Abhandlung: Die Gesetzgebung der römischen Kirche zur Zeit Gregors VII., in den Münchener Hist. Jahrb. 1866, 91—193; Floto, Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter II, 273 ff.; Rohrbacher, Universalgesch. der kathol. Kirche XV, in deutscher Bearbeitung von Dr. Franz Hülskamp; Hergenröther, Kirchengesch., 3. Aufl. II, 209 ff. (wo die weitläufige Literatur über Gregor verzeichnet ist). S. auch die interessante Abhandlung in dem Werke: Défense de l'église contre les erreurs historiques de M. M. Guizot, Aug. et Am. Thierry, Michelet, Ampère etc., par l'abbé Gorini, chanoine honoraire de Belley, 6e éd., Lyon 1872, III, 177—307, in welcher die Angriffe und Einwürfe verschiedener Gegner Gregors VII. widerlegt werden.

Gregor VIII. nannten sich zwei Päpste. Nach dem Tode Paschalis' II. wurde von der demselben anhangenden kirchlichen Partei in aller Eile, um den Einfluß des am obern Po stehenden Kaisers Heinrich V. abzuschneiden, der Cardinal Johann von Gaeta zum Papst erwählt, welcher, nachdem er von der kaiserlich gesinnten Partei der Römer mißhandelt und gefangen genommen, und nur mit Mühe durch Hilfe des herbeigeströmten Volkes wieder befreit worden war, sich zu Gaeta, wohin er sich zu flüchten gewußt hatte, den 1. März 1118 weihen ließ und den Namen Gelasius II. annahm. Da derselbe nicht in die Forderungen des Kaisers in Betreff der Investitur einging, ließ Heinrich V. durch den berühmten Rechtsgelehrten Irnerius oder Werner von Bologna den Erzbischof Mauritius Burdinus (Bourdin) von Braga wählen, welcher sich Gregor VIII. nannte. Dieser, aus Südfrankreich gebürtig, war frühzeitig über die Pyrenäen gekommen und wegen seiner Gelehrsamkeit und seines kirchlichen Eifers auf den erzbischöflichen Stuhl von Braga erhoben worden. Nachdem er mit dem Primas von Spanien und päpstlichen Legaten, dem Erzbischof von Toledo, zerfallen war, kam er nach Rom und erwarb sich dermaßen die Gunst des Papstes, daß derselbe ihn nicht auf seinen erzbischöflichen Sitz zurückkehren ließ, sondern zu den wichtigsten Legationen benutzte. Auf die Nachricht von diesen Vorfällen belegte Gelasius II. von Capua aus sogleich den Kaiser sowohl als auch Burdinus mit dem Banne. Nach dem Abzuge Heinrichs V. begab er dann fast heimlich sich nach Rom, ward jedoch durch die kaiserliche Partei abermals vertrieben, floh mit den ihm treu gebliebenen Cardinälen zur See über Pisa nach Frankreich und starb im Januar 1119 zu Clugny. Zu seinem Nachfolger wurde der geistig kräftigere und gewandtere Erzbischof Guido von Vienne gewählt, welcher sich Calixt II. nannte. Dieser sprach im October desselben Jahres ebenfalls den Bann über den Kaiser und Gregor VIII. aus. Nachdem der letztere zu Rom zwei Jahre lang unter dem Schutze des kaiserlichen Anhangs zugebracht hatte, gestalteten sich die Verhältnisse unerwartet so, daß Calixt II. im Juni 1121 daselbst seinen feierlichen Einzug halten und den Gegenpapst mit normannischer Hilfe zu Sutri belagern konnte. Gregor wurde von den Einwohnern der genannten Stadt ausgeliefert. Man setzte ihn, in Bocksfelle statt des päpstlichen Mantels gehüllt, rückwärts auf ein Kameel und gab ihm den Schweif statt des Zügels in die Hand. Nachdem er dem Spott des römischen Pöbels war preisgegeben worden, wurde er in das Kloster zu Cava gebracht, wo er sein Ende fand. (Muratori III, 1, 358. 389 sq. 419 sq.; Palatius, Gesta Pontificum II, 473 sq.; Raumers Gesch. der Hohenst. I, 302 f. 313 f.; Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränk. Kaisern I, 677 ff. 698 ff.; Gervais, Polit. Gesch. Deutschl. unter der Regierung Kaiser Heinrichs V. und Lothars III., Leipzig 1841, I, 183 ff. 252 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom 243 ff.; Gregorovius IV, 353 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiser III, 892 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. V, 339 ff.)

Derjenige Gregor VIII., welcher rechtmäßig den päpstlichen Stuhl bestieg und deßhalb in der Reihe der Päpste gezählt wird, wurde den 21. October 1187 nach dem Tode Urbans III. gewählt. Er war ein geborener Beneventiner, gehörte dem Benedictinerorden an und zeichnete sich durch eine ungewöhnliche Strenge gegen sich selbst aus. Gleich nach seiner Erhebung erließ der für die Eröffnung eines neuen Kreuzzuges sehr besorgte Papst Schreiben an alle Christen, um ihren Eifer für die Wiedereroberung des heiligen Landes anzufachen. In den schwierigen Verhältnissen gegenüber dem römischen Reiche wünschte er nichts als den Frieden; daher beeilte er sich, mit dem gewaltigen Kaiser Friedrich I. sich zu verständigen. Er starb jedoch schon nach einem kaum zwei Monate langen Pontificate zu Pisa, nachdem es ihm eben gelungen war, die Einwohner der genannten Stadt und die Genuesen mit einander auszusöhnen und zur Theilnahme am Kreuzzuge zu bestimmen. Seine Briefe sind gedruckt bei Gerhard Vossius, Gesta quaedam ac monumenta graeco-latina cum scholiis. (Vgl. Muratori III, 1, 478. III, 2, 376; Watterich II, 683 sq.; Pagi III, 112 sq.; Raumers Gesch. der Hohenst. II, 419 ff.)

Gregor IX. (1227—1241). Nach dem Tode Honorius' III., welcher in demselben Augenblicke verschied, da er den wortbrüchigen Kaiser Friedrich II. (s. d. Art.) mit dem Kirchenbanne belegen wollte, wurde zuerst der Cardinal Konrad von Porto, ein Sprößling aus dem Hause der Grafen von Urach, welcher besonders durch seine langjährige Wirksamkeit in Frankreich und Deutschland sowie durch seine Stellung zu dem reichen und immerhin noch mächtigen Cistercienserorden am tüchtigsten schien, die Rechte und Aufgaben der Kirche gegenüber dem Kaiser geltend zu machen, dann, als dieser die Wahl ablehnte, der Cardinal Ugolino, aus dem Geschlechte der Grafen von Anagni und Segni, gewählt und den 21. März 1227 als Gregor IX. geweiht. Zwar war der neue Papst ein hochbetagter Greis; doch verband derselbe mit der dem Alter eigenen Ruhe und Umsicht die Kraft des Mannes und das Feuer und die Frische des Jünglings, so daß mit ihm sein großer Oheim Innocenz III. wieder aus dem Grabe erstanden zu sein schien. Außerdem hatte sich Gregor IX. durch seine langjährige Thätigkeit auf dem kirchlich-politischen Gebiete, z. B. als Legat, mit dem Charakter, den Plänen und den Kräften des Kaisers mehr als irgend ein anderer seiner Zeitgenossen vertraut gemacht und war daher auch nach dieser Seite hin am meisten befähigt, den schweren Kampf mit dem gewaltigen Gegner der Kirche aufzunehmen. Die vortrefflichen Eigenschaften, die er als Legat an den Tag gelegt hatte, waren selbst von Friedrich II. gepriesen worden, als dieser, erfreut über den Auftrag Ugolino's, für den Kreuzzug zu wirken, über ihn an Honorius III. schrieb, es sei ein Mann von tadellosem Rufe, reinem Lebenswandel, ausgezeichnet durch Frömmigkeit, Wissenschaft und Beredsamkeit. Unbeschadet der Uebrigen, leuchte er doch unter ihnen wie ein hellerer Stern hervor und werde am besten für eine Sache wirken, welche der Kaiser heißer zu bebefördern wünsche, als irgend etwas Anderes.

Gleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl erließ Gregor IX. Schreiben in alle Länder der Christenheit, um die Gläubigen zum Kreuzzuge aufzufordern. Besonders drang er mit ernster, aber liebevoller Sprache in den Kaiser, das schon lange übernommene Gelübde endlich einmal zu lösen und ihn nicht in eine Verlegenheit zu setzen, aus welcher er ihn schwerlich, wenn er auch wolle, würde befreien können. Allein Friedrich II. war schon über das Bemühen des Papstes, zwischen den Lombarden und ihm den Frieden zu vermitteln, unzufrieden, und bald darauf trat zwischen beiden durch das Mißlingen des Kreuzzuges ein völliger Bruch ein. Der Papst legte dem Kaiser eine absichtliche Nachlässigkeit in der Betreibung dieser wichtigen Angelegenheit zur Last, verwarf die Entschuldigung desselben, er sei durch eine heftige Krankheit zur Umkehr gezwungen worden, und sprach über ihn dem Vertrage von S. Germano gemäß am 29. September 1227 den Bann aus. Gregor IX. rechtfertigte diesen Schritt in einem Schreiben an die christlichen Fürsten. Ein Schreiben in entgegengesetztem Sinne erließ der Kaiser an dieselben, jedoch auf eine gegen den Papst höchst rücksichtslose Weise. Außerdem gelang es ihm, durch Geld sich in Rom eine mächtige Partei, an deren Spitze die Frangipani standen, zu erkaufen. Diese erhob, als Gregor IX. den 23. März 1228 in der St. Peterskirche den Bann über den Kaiser erneuerte, einen Aufstand und nöthigte den Papst zur Flucht nach Perugia. Als nun Friedrich II., obgleich excommunicirt, dennoch mit geringer Mannschaft den Kreuzzug unternahm und so dem letztern gleichsam seinen heiligen, dem Dienste Gottes geweihten Charakter benahm, sprach Gregor IX. abermals den Bann über ihn aus und ließ durch zwei nach Paläſtina geschickte Geistliche dem Patriarchen, den Rittern und dem katholischen Volke überhaupt verbieten, dem Kaiser in irgend einer Sache zu gehorchen. Trotzdem setzte der Hohenstaufe sich mit eigenen Händen, zum großen Aergerniß der Gläubigen, die Krone des Königreichs Jerusalem auf das Haupt; allein auf die Nachricht, daß der von dem Herzog von Spoleto angegriffene Papst zwei Heere nach Neapel geschickt habe, kehrte er in aller Eile nach Italien zurück und verdrängte nicht nur in kurzer Zeit die päpstlichen Truppen aus dem Königreich, sondern rückte auch in den Kirchenstaat vor. Da sowohl der Papst, welcher kurz vorher von den Römern feierlich in ihre Stadt zurückgeführt worden war, als auch der Kaiser die Fortsetzung des Krieges nicht wünschten, so wurde nach mühsamen Unterhandlungen am 28. August 1230 der dem Papste ziemlich günstige Friede von S. Germano abgeschlossen. Eine Zeit lang herrschte ein friedliches und dem Anscheine nach freundliches Verhältniß zwischen dem Papst und Kaiser. Der letztere beschäftigte sich sehr ernstlich mit der politischen Umgestaltung seines geliebten Heimatlandes Sicilien. Er unterdrückte die alten Freiheiten dieses Landes, hemmte die freie Bewegung der Kirche, welche außerdem von ihm hart mit Steuern belastet wurde, und führte eine Beamtenhierarchie ein, welche unserer Zeit hätte genügen können. Die Leichtigkeit, mit welcher ihm die Unterwerfung Unteritaliens gelang, bestimmte ihn, den alten Plan des hohenstaufischen Hauses zur Unterwerfung der Lombardei wieder aufzunehmen. Da aber die Politik des Papstthums unwiderstehlich dahin drängte, die Freiheit der lombardischen Städterepubliken als ein Bollwerk für den Kirchenstaat zu beschützen, und deßhalb der Kaiser in dem entschlossenen Gregor IX. einen Hauptgegner seiner Pläne mit Recht fürchtete, so versuchte Friedrich II. zuerst den letztern auf seine Seite zu ziehen und von der Sache der Lombarden abzuwenden. Allein der Papst ließ sich in keiner Weise berücken und trat auch in seiner schiedsrichterlichen Stellung zwischen dem Kaiser und den Lombarden zu Gunsten der letzteren auf, so daß die Unterhandlungen mit den-

selben sich zum Aerger des Hohenstaufen sehr in die Länge zogen. Bald jedoch führte die Macht der Verhältnisse dahin, daß Kaiser und Papst einander, wenn auch nur vorübergehend, kräftig unterstützten. Im Jahre 1234 brach ein neuer Streit zwischen Gregor IX. und den Römern aus, deren Forderungen im Wesentlichen auf eine Säcularisation der päpstlichen Gewalt hinausliefen. Da der Papst auf den Rechten des apostolischen Stuhles bestand, wurde er zuletzt gezwungen, nach Rieti zu fliehen. Die Römer machten jetzt wirklich von den Hoheitsrechten des Papstes Gebrauch, schrieben u. A. Steuern aus und schickten Abgeordnete nach Toscana, um einen Bund der Städte Mittelitaliens zur Abschüttelung der päpstlichen Gewalt in jenen Bezirken zu Stande zu bringen. Auch den Kaiser suchten sie für ihren Plan zu gewinnen; allein wenn derselbe auch bisher insgeheim die feindselige Stimmung der Römer gegen den Papst genährt hatte, so fürchtete er doch, daß ein mittelitalienischer Städtebund, welcher an den lombardischen sich anschließen und auch nach Unteritalien übergreifen konnte, seine eigenen Interessen selbst am meisten gefährden würde, und war daher dem Papste zur Wiederherstellung seiner weltlichen Macht behilflich. Bald darauf hatte Gregor IX. Gelegenheit, dem Kaiser auf eine uneigennützige Weise einen Gegendienst zu leisten. Er erklärte sich, als er die Empörung des mit den Lombarden verbündeten Königs Heinrich gegen seinen Vater erfuhr, aus freien Stücken gegen die Aufrührer und erließ am 12. März 1235 ein Schreiben an alle Fürsten und Prälaten Deutschlands, in welchem er dieselben ernstlich, nachdem er Lobeserhebungen gegen den Kaiser vorangeschickt hatte, von dem Antheile an dem „schändlichen Vorhaben" abmahnte, die dem König Heinrich geleisteten Eide für ungültig erklärte und die geistlichen Anhänger desselben zur Verantwortung nach Rom lud. Daher ist auch die Nachricht der lombardischen Schriftsteller, daß der Papst in die genannte Empörung sich verwickelt habe, eine durchaus unglaubwürdige und widerspricht schon an sich dem Charakter desselben. „Denn so kraftvoll, ja heftig auch dieser Papst für das auftrat, was ihm als sein Recht und seine Pflicht erschien, so wenig Geschicklichkeit hatte er zu geheimen Ränken, und er stand wahrlich zu hoch, vornehm und fest da, als daß er nöthig gehabt hätte, durch Lügen und Empörungen gegen die einfachsten und klarsten Ansichten des Rechts und des Christenthums Einfluß und Herrschaft zu begründen" (Raumer). So wurde der Aufstand in Deutschland durch die moralische Hilfe des Papstes leicht unterdrückt. Als aber der Kaiser seinen Plan auf die Lombardei immer rücksichtsloser verfolgte, die meisten Städte ihrer Freiheit beraubte und selbst das der römischen Kirche angehörende Sardinien seinem Sohne Enzio als Königreich übergab, sammelte Gregor IX. die ganze Kraft, die er vermöge seiner Stellung und seines Geistes aufbieten konnte, um noch einmal mit dem auf der Höhe seiner Macht stehenden Herrscher den Kampf zu eröffnen. Er verband sich zuerst mit den Lombarden, den Venetianern und den Genuesern, sprach dann am Palmsonntage und Gründonnerstage des Jahres 1239 den Bann über den Kaiser aus und entband alle seine Unterthanen von dem ihm geleisteten Eide. Der Kaiser veröffentlichte darauf eine an sämmtliche Könige und Fürsten der christlichen Welt gerichtete Rechtfertigungsschrift, in welcher er seinen Gegner einen ungetreuen Mann, einen besudelten Priester und wahnwitzigen Papst nannte und der Herrschsucht, des schmutzigen Geizes, der Trunkenheit und anderer Laster bezichtigte. Aber auch Gregor IX. wandte sich an die öffentliche Meinung als an die einzige Macht, auf welche er in seiner Lage sich stützen konnte, und deckte die vielfachen Treubrüche des Kaisers, seine Eingriffe in die Rechte der Kirche, sowie seine unkirchliche, ja unchristliche und in gottlosen Aeußerungen sich offenbarende Gesinnung und Lebensweise vor der ganzen Welt auf. Eine furchtbare Spaltung riß wieder in Deutschland ein. Es traten wieder die Parteien in aller Erbitterung für oder gegen den Kaiser auf. Ein Theil der Bischöfe verkündigte die Bannbulle, der andere unterdrückte dieselbe oder vertheidigte öffentlich das Recht des Kaisers. In Frankreich wies der Graf von Artois auf den Rath seines Bruders, des Königs Ludwig IX., die ihm vom Papste angebotene Kaiserkrone zurück. Die Lombarden vermochten dem Papste nicht zu Hilfe zu kommen; die meisten Städte des Kirchenstaates fielen dem Kaiser zu. In Rom selbst konnte Gregor nur auf wenige Getreue rechnen. Doch verwarf er standhaft alle Anträge, welche ihm mit der Würde der Kirche nicht verträglich erschienen; ja er wagte sogar eines Tages, ganz unerwartet in Begleitung des gesammten hohen und niedern Clerus in der größten Feierlichkeit, unter Vortragung des heiligen Kreuzes und der Häupter der heiligen Apostel Petrus und Paulus, mitten durch alle Straßen der Stadt nach dem Lateran zu ziehen und daselbst mit solcher Kraft von den Leiden der Kirche und den Freveln des Kaisers zu sprechen, daß das Volk sich mit Begeisterung für ihn erhob und die Ghibellinen aus der Stadt vertrieb. Da der Kaiser früher mehrere Male auf die Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung gedrungen hatte, um auf derselben seine Vertheidigung zu führen und, wie er sagte, die Abschaffung kirchlicher Mißbräuche zu erzielen, so beschloß Gregor IX., nun selbst zu diesem Mittel zu greifen, und forderte alle Prälaten der Christenheit zur Theilnahme an dem zu Ostern 1241 zu eröffnenden allgemeinen Concil auf. Friedrich II. wirkte jedoch, in der sichern Hoffnung, mit Hilfe der bewaffneten Macht seinen Gegner bald überwunden zu sehen, und aus Furcht, seine Sache möchte von den Prälaten wenig gefördert werden, dem Plane des Papstes auf alle Weise ent-

gegen. Er versagte in einem an alle Fürsten gerichteten Schreiben dem Concil von vornherein seine Anerkennung und suchte durch seinen Kanzler Petrus de Vineis die Prälaten durch eine lebhafte Schilderung von den Mühseligkeiten der Reise und des Sommeraufenthaltes zu Rom an ihren Sitzen zurückzuhalten. Ein Theil derselben ließ sich wirklich abschrecken; viele andere zogen die Pflicht den Gefahren und der Bequemlichkeit vor. Da gelang es Enzio, nach einer siegreichen Seeschlacht im Mai 1241, mehrere Cardinäle und Erzbischöfe und viele Bischöfe und Abgeordnete der lombardischen Städte in seine Gewalt zu bekommen. Gregor IX. selbst wurde zu Rom von allen Seiten eingeschlossen. So den verderblichen Einwirkungen einer fieberschwangern Atmosphäre preisgegeben, starb er am 21. August 1241 ungebeugten Geistes, mit Ruhe und Zuversicht die glückliche Lösung des Kampfes seinen Nachfolgern überlassend. Wenige Wochen vor seinem Tode hatte er noch geschrieben: „Laßt euch, ihr Gläubigen, nicht durch die wechselnde Erscheinung der Gegenwart betäuben; seid im Unglücke nicht verzagt, im Glücke nicht stolz; vertraut auf Gott und tragt seine Prüfungen in Geduld. Das Schifflein Petri wird zwar bisweilen durch Stürme fortgerissen und zwischen Felsen durchgetrieben, aber bald und unerwartet taucht es aus den schäumenden Wogen wieder auf und segelt unverletzt auf der geglätteten Fläche."

Aus der sonstigen Wirksamkeit Gregors IX. bleibt seine Bemühung um die Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche hervorzuheben. Er schickte auf die Aufforderung des Patriarchen Germanus zuerst einen Brief, dann einige gelehrte Mönche nach Constantinopel, welche mit den Griechen über die zwischen ihnen obwaltenden Differenzpunkte, jedoch ohne Erfolg, disputirten. Dagegen schwur der Patriarch der Jacobiten zu Jerusalem bei Gelegenheit einer Wallfahrt seine Irrthümer öffentlich ab und versprach der römischen Kirche einen immerwährenden Gehorsam. Ferner fanden unter seinem Pontificate mehrere Canonisationen statt; der erste der von ihm Heiliggesprochenen war Franciscus von Assisi, welcher ihm einst seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl vorhergesagt haben soll, und dem er seinen ganz besondern Schutz zugewandt hatte. Außerdem wurden von ihm unter die Zahl der Heiligen aufgenommen: Dominicus, Antonius von Padua, die Landgräfin Elisabeth von Thüringen, der Erzbischof Virgilius von Salzburg u. A. Auch wurde von Gregor der von dem König Jacob von Aragonien unter der Leitung des Raimund von Pennaforte gestiftete geistliche Orden S. Maria de mercede bestätigt. Endlich ließ der Papst dem von Petrus de Vineis im Auftrage des Kaisers geordneten neuen Gesetzbuche (s. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen III, 322 ff.) gegenüber aus den Entscheidungen der Päpste durch Raimund von Pennaforte die sogen. Decretalensammlung als Richtschnur der kirchlichen Gesetzgebung veranstalten (s. Gregorii IX. Decretales). — Gregor selbst hinterließ mehrere Schriften. Ein Theil seiner Epistolae decretales wurde zu verschiedenen Malen gedruckt. Fünfzehn Bände derselben befinden sich als Manuscripte in der vaticanischen Bibliothek. Die verschiedenen Ausgaben einzelner seiner Schriften s. bei Gräße, Lehrb. der Literärgesch. II, 2, 236. Eine Sammlung derselben erschien unter dem Titel Opera omnia cum notis J. Pamelii, Antwerpiae 1572. (Vgl. Muratori III, 1, 570 sq. III, 2, 392 sq.; Pagi III, 214 sq.; Potthast, Regesta Pontif. Rom., Berol. 1874, I, 680 sq. II, 2099 sq.; Mon. Germaniae, Epistolae saec. XIII. e registris Pontif. Rom. selectae, I, Berol. 1883, 261 sq.; Huillard-Bréholles, Hist. diplomat. Friderici II., 6 voll., Par. 1852—1861; Winkelmann, Acta imperii inedita saec. XIII. et XIV., 2 voll., Oenip. 1880—1885; Böhmer-Ficker, Regesten des Kaiserreiches, Innsbruck 1879—1881; Raumer, Gesch. der Hohenstaufen III u. IV; Höfler, Kaiser Friedrich II., München 1844; Balan, Storia di Gregorio IX., 3 voll., Modena 1872—1873; J. Felten, Papst Gregor IX., Freib. 1886.)

Gregor X., der hl. (1271—1276). Nach dem Tode Clemens' IV. blieb der apostolische Stuhl beinahe drei Jahre unbesetzt. Die Cardinäle, welche in eine französische und in eine italienische Partei zerfielen, waren zu Viterbo, wo Clemens IV. Ende November 1268 gestorben war, mehrere Monate lang unverrichteter Sache aus der Cathedrale, wo die Wahl stattfinden sollte, wieder nach Hause gezogen, bis sie durch den Präfecten und Podestà der Stadt in den bischöflichen Palast eingeschlossen und, als auch dieses nicht fruchtete, täglich in ihrem Unterhalte verkürzt wurden. Als zuletzt die Könige von Frankreich und Sicilien nach Viterbo kamen, um durch ihre Gegenwart die Wahl zu befördern, vereinigten sich endlich die Cardinäle, durch die Beredsamkeit des hl. Bonaventura angefeuert, dahin, daß sie ihre Stimmen auf sechs Mitglieder aus ihrem Collegium übertrugen. So wurde am 1. September 1271 durch Compromiß Theobald Visconti aus Piacenza, Archidiaconus von Lüttich, erwählt. Er war der Neffe des Erzbischofs von Mailand, ein sehr edler, in den weltlichen Geschäften erfahrener Mann, doch ohne gelehrte Bildung. Auffallend war die Wahl auch insofern, als sie auf einen Mann fiel, der weder Cardinal noch Bischof und ohne öffentliche Verdienste war. Visconti befand sich gerade zu Ptolemais, wo er auf eine Gelegenheit, nach Jerusalem zu pilgern, wartete, als er die Nachricht von seiner Erhebung erhielt. Nachdem er noch den Christen zu Ptolemais in einer Rede den kräftigsten Beistand versprochen hatte, kehrte er sogleich nach Italien zurück und wurde am 27. März 1272 zu Rom geweiht, wobei er den Namen Gregor X. annahm. Er fand ganz andere Verhältnisse vor, als seine Vorgänger aus

der letzten Zeit, und handelte denselben gemäß. Der Kampf mit dem Reiche war mit dem Geschlechte der Hohenstaufen erloschen. Gerade am Tage nach seinem Einzuge in Rom starb der letzte Sprößling Friedrichs II., Enzio, im Gefängnisse zu Bologna. Gregor X. sah sich demnach von der Vorsehung das Amt eines Versöhners und Friedensfürsten zugewiesen. Seinem Versprechen getreu, schickte er schon zwei Tage, nachdem er den päpstlichen Stuhl in Besitz genommen, Schreiben an alle christlichen Fürsten und Prälaten, um sie mit seiner Absicht, auf den 1. Mai 1274 ein allgemeines Concil zu berufen, bekannt zu machen. Der Hauptzweck dieses Concils sollte die Bekämpfung der Ungläubigen und, da diese durch die vereinten Kräfte der Griechen und Lateiner leichter ausgeführt werden könnte, die Wiedervereinigung der Getrennten sein. Die Erreichung der letztern konnte der Papst um so eher hoffen, als der griechische Kaiser Michael Paläologus, welcher 1261 sich wieder Constantinopels bemächtigt hatte, schon im J. 1262, wenn auch vielleicht nur aus politischen Gründen, die ersten Schritte zu einer solchen Union gethan hatte. Wie Gregor X. überhaupt die zertheilten Kräfte einigen und auf Ein Ziel hinlenken wollte, so bestrebte er sich auch, die langwierigen und blutigen Feindschaften zwischen den Guelfen und Ghibellinen in Toscana und in der Lombardei zu heben, und sprach deßhalb, als seine Bemühungen in Florenz, wohin er sich als Friedensstifter begeben hatte, keinen Erfolg hatten, über diese Stadt den Bann aus. Auch dem traurigen Interregnum in Deutschland machte Gregor X. ein Ende. Er forderte nach dem Tode Richards von Cornwall die Kurfürsten des Reiches unter Androhung schwerer Strafen zur Wahl eines neuen Oberhauptes auf; diese fiel auf den Grafen Rudolf von Habsburg. Gregor X. wohnte eben dem allgemeinen Concil zu Lyon bei, als er daselbst von der Erwählung des Habsburgers durch dessen Gesandte Nachricht erhielt. Er bestätigte die Wahl, ließ jedoch die kaiserlichen Gesandten die eidliche Verpflichtung übernehmen, daß Rudolf die Vorrechte, welche der römischen Kirche von den Kaisern Otto IV. und Friedrich II. ertheilt worden seien, beständig unverletzlich erhalten, den Kirchenstaat niemals angreifen, sondern die Besitzungen, auf welche die Kirche gerechten Anspruch habe, wiederherstellen und endlich den König von Sicilien nicht bekriegen wolle. Da Alfons von Castilien seine Ansprüche auf das Reich fortwährend behauptete, so machte Gregor X. demselben das Anerbieten, ihm gegen die Verzichtleistung auf die Kaiserkrone den Zehnten von allen geistlichen Gütern in seinen Landen zu bewilligen, die er zum Kriege gegen die Mauren verwenden solle. Dieß nahm Alfons wirklich an. (Ueber die Verhandlungen des Lyoner allgemeinen Concils s. d. Art. Lyon; über die daselbst getroffenen Abänderungen der Papstwahl s. d. Art. Conclave.) Den Rückweg von Lyon nahm Gregor X. über Vienne und Lausanne. In letzterer Stadt kam er mit dem Kaiser Rudolf zusammen. Dieser bestätigte den von seinen Gesandten abgelegten Eid und versprach in der kürzesten Zeit nach Rom zu reisen, um die Kaiserkrone zu empfangen. Außerdem machte er einige Verordnungen zum Vortheil der deutschen Stifte und Bisthümer bekannt und stellte dem apostolischen Stuhle die Romagna und das Exarchat Ravenna wieder zu. Zu Perugia wollte der Papst sich so lange aufhalten, bis der deutsche Kaiser zu Rom angekommen wäre, um nach daselbst empfangener Krönung mit den Königen von Frankreich, England, Sicilien und Aragonien, welche insgesammt das Kreuz genommen hatten, nach dem gelobten Lande zu ziehen. Doch starb der Papst, ehe der von ihm sorgfältig vorbereitete Kreuzzug ausgeführt wurde, schon am 10. Januar 1276 in einem Alter von 66 Jahren zu Arezzo und wurde daselbst auch begraben. So kurz seine Regierung war, so glücklich und inhaltsreich war sie gewesen und er glänzt als ein Titus in seiner Zeit, als einer der vortrefflichsten Päpste. Außerdem ist von ihm noch zu rühmen seine zarte Liebe zu den Armen und seine unerschütterliche Festigkeit gegenüber den schuldigen Großen, wie aus seinem Auftreten gegen die Könige von Castilien, Aragonien und Portugal ersichtlich ist. Wegen seiner Frömmigkeit und seiner sonstigen Tugenden wird er von den Einwohnern von Arezzo und Piacenza als Heiliger verehrt. Eine Erzählung mehrerer von ihm gewirkter Wunder und eine Schilderung seiner Heiligkeit s. bei Palatius III, 59 sqq. Außer einer Reihe von Briefen und einer Oratio pro concordia inter Guelphos et Ghibellinos soll er einen übrigens nicht gedruckten Dialogus inter Saulum et Paulum verfaßt haben. (Vgl. Bonucci, Istoria del Pont. mass. sotto il B. Greg. X., Roma 1711; drei Vitae bei Muratori III, 1, 597 sq. u. III, 2, 424 sq.; Pagi III, 345 sq.; Potthast, Regesta Pontif. Rom. II, 1651 sq.; Böhmer, Regesta. imp. 1246—1313, 51 sq.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom V, 451 ff.; Rohrbacher, Kirchengesch. XX, bearb. von Beckmann.)

Gregor XI. (1370—1378). Als Nachfolger Urbans VI. wurde am 12. Dec. 1370 Petrus Beaufort aus der Diöcese Limoges, ein Neffe Clemens' VI., zu Avignon zum Papste gewählt; er nahm bei seiner Krönung den Namen Gregor XI. an. Von seinem Oheim war er in einem Alter von kaum 18 Jahren zum Cardinal ernannt worden. Seine großen Talente, welche in seiner Familie gewissermaßen erblich waren, gezeitigt durch ausgezeichnete Führer und großen Fleiß, reihten ihn später unter die größten Gelehrten seiner Zeit; mit denselben verbanden sich vortreffliche Eigenschaften des Herzens. Sogleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl suchte er zwischen den Königen von Frankreich und England den Frieden wiederherzustellen. Doch gelang es ihm nicht, den tiefgewurzelten Haß beider Fürsten gegen ein-

ander zu überwinden. Ebenso wenig Erfolg hatten seine Bemühungen, die christlichen Fürsten zur Vertheidigung der Griechen gegen die immer furchtbarer um sich greifende Macht der Türken zu vereinigen. Im vierten Jahre seines Pontificates wurde er durch eine römische Gesandtschaft dringend aufgefordert, in ihre Stadt, den Sitz so vieler Päpste, zurückzukehren. Gregor XI., welcher schon von dem ersten Augenblicke seiner Wahl an fest entschlossen gewesen sein soll, den apostolischen Stuhl wieder nach Rom zurückzubringen, ging auf ihre Bitte ein und gab auch in einem Schreiben an den Kaiser und viele Fürsten und Prälaten von diesem seinem Vorhaben Nachricht. Doch schob er, um zuvor noch einmal die Vermittlung zwischen England und Frankreich zu versuchen, seine Abreise bis zum Frühjahre 1376 auf, erließ aber unterdessen eine neue Verordnung, in welcher er den hohen Clerus ernstlich unter Androhung von Strafen zur Erfüllung der Residenzpflicht aufforderte. Allerdings waren die Verhältnisse im Kirchenstaate damals nichts weniger als erfreulich, aber aus eben diesem Grunde war seine Anwesenheit um so nothwendiger. Die Florentiner waren im Bunde mit den Visconti von Mailand in den Kirchenstaat eingefallen, hatten sich verschiedener Städte bemächtigt, die päpstlichen Beamten verjagt, Freiheitsfahnen aufgerichtet und auch die größeren Städte Bologna und Perugia und andere zur Empörung verleitet. Als die Ermahnungen des Papstes an die Florentiner, ihre Truppen aus dem Kirchenstaate zurückzuziehen und für das verübte Unrecht Genugthuung zu leisten, nichts fruchteten und die päpstlichen Gesandten im Gegentheile auf's Gröbste verspottet wurden, sprach Gregor XI. über sie den Bann aus. Aller Handel mit denselben wurde unter Strafe der Excommunication verboten, ihre Güter, wo sie sich auch befänden, ja sie selbst für vogelfrei erklärt, allen Fürsten und Prälaten verboten, einen Florentiner zu beherbergen u. s. w. Anfangs wurde diese Bannbulle nicht beachtet. Auch war das päpstliche Heer von 10 000 Mann, welches in Frankreich aufgebracht worden war, nicht stark genug, der eroberten Orte sich wieder zu bemächtigen. Da jedoch der sonst sehr bedeutende Handel und die Industrie der Florentiner in Folge jener Bulle so sehr litten, daß sie dem Ruin nahe kamen, fingen dieselben an, sich eines Bessern zu besinnen, und schickten die hl. Katharina von Siena (s. d. Art.), von der sie wußten, daß sie bei dem Papste großes Ansehen genoß, nach Avignon um Fürsprache. Der Papst zeigte sich zum Frieden sehr geneigt; die Florentiner jedoch wollten in keiner Beziehung nachgeben, weßhalb die Feindseligkeiten von beiden Seiten wieder eröffnet wurden. Nun wurde der Papst durch eine zweite Gesandtschaft zur Abreise nach Rom eingeladen, und es wurde ihm die Versicherung gegeben, daß die Römer ihm mit aller ihrer Macht gegen die Feinde des römischen Stuhles beistehen würden. Da er noch zögerte, als sogar noch eine dritte Gesandtschaft ankam, sollen die Römer schon an die Erhebung des Abtes von Monte Cassino auf den päpstlichen Stuhl gedacht haben. Endlich entschloß sich Gregor XI., nachdem ihn auch noch die hl. Katharina von Siena zur schleunigen Erfüllung seines Versprechens aufgefordert hatte, zur Abreise, obwohl nicht bloß sein Vater und seine sämmtlichen Verwandten, sondern selbst der König von Frankreich Alles aufboten, um ihn auf dem französischen Gebiete zurückzuhalten. Er verließ Avignon, wo einige französische Cardinäle zurückblieben, kam am 17. Jan. 1377 nach vielen Beschwerden in Rom an und wurde von den Römern, welche nach der Erzählung eines Augenzeugen bei seinem Einzuge vor Freuden rasten, auf's Feierlichste empfangen. Die Stadt befand sich damals im tiefsten Verfalle. Ein großer Theil der antiken Monumente war verschwunden. Säulen, Statuen, Steine waren zu anderen Gebäuden, z. B. zur Aufführung des berühmten Domes von Orvieto, verwendet, nach Neapel verkauft, ja sogar zu Kalk verbrannt worden. Die 414 Basiliken waren ebenfalls im Verfalle. Es fehlte an den nothwendigsten Gegenständen zum Gottesdienste; die Priester sahen sich gezwungen, das heilige Meßopfer in den ärmlichsten Gewändern zu verrichten. Die Einwohnerzahl soll auf ungefähr 30 000 herabgesunken sein (vgl. Papencordt, Cola di Rienzo und seine Zeit 14. 34 ff.). Da trotzdem die Römer die dem Papste gemachten Versprechungen nicht im Geringsten erfüllten und alle Macht und Herrschaft in ihren Händen behielten, so zog er sich nach Anagni zurück. Zwar begab er sich im November wieder nach Rom zurück, fand jedoch die dortigen Einwohner so wenig nachgiebig als früher, und insbesondere nicht bereit, ihrem Versprechen gemäß ihn gegen die Florentiner zu unterstützen, so daß er sich schon mit dem Gedanken vertraut machte, seinen Sitz wieder in Avignon aufzuschlagen. Doch wurde Gregor, welcher sich nie einer guten Gesundheit erfreut hatte und zuletzt noch von heftigen Steinschmerzen heimgesucht wurde, hieran durch eine schnell fortschreitende Krankheit verhindert, welche ihn am 27. März 1378 in einem Alter von bloß 47 Jahren dahinraffte, nachdem er kurz zuvor die Wahlordnung Gregors X. aus Furcht vor einem Schisma, das nach seinem Tode entstehen könnte, in einigen Punkten abgeändert hatte. Nach der Erzählung Gersons hätte Gregor, als er dem Tode nahe war, sämmtliche Umstehenden gewarnt, sich vor allen männlichen oder weiblichen Personen zu hüten, welche unter dem Scheine der Religion bei Anderen die Träume ihrer eigenen Phantasie für göttliche Offenbarung ausgäben, weil er, verführt von solchen Leuten, gegen den Rath aller seiner Freunde die Kirche in die Gefahr einer Spaltung gebracht habe. Doch wird die Wahrheit dieser Erzählung, welche von keinem Zeitgenossen Gregors bezeugt ist, gewiß nicht mit Unrecht stark bezweifelt (vgl. Schwab, Johannes

Gerson 366). Während seiner Anwesenheit zu Rom hatte Gregor XI. mehrere Briefe nach England in der Angelegenheit Wiclifs geschrieben, vor dessen Irrlehren er warnte und zu dessen Unschädlichmachung er, freilich ohne Erfolg, den Kanzler der Universität Oxford, den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London aufforderte. Was Gregors Charakter betrifft, so wurde an ihm von seinen Zeitgenossen seine Frömmigkeit, Klugheit, Wohlthätigkeit und Menschenfreundlichkeit gerühmt, dagegen tadelnd hervorgehoben, daß er in hohem Grade dem Nepotismus gehuldigt habe. Auch verdient erwähnt zu werden, daß er sorgfältig allen Streit mit den christlichen Fürsten vermied und auf Dinge, welche unter anderen Päpsten eine Störung des guten Einvernehmens hätten herbeiführen können, kein Gewicht legte, als wären sie seiner Aufmerksamkeit entgangen. Mit Gregor XI. schließt die Reihe der französischen Päpste, welche 71 Jahre lang in Avignon ihren Sitz genommen hatten. Unter allen daselbst residirenden Päpsten war er der am wenigsten glückliche, ein Beweis, daß große Talente und hervorragende sittliche Eigenschaften nicht immer im Stande sind, die Unbilden der Zeit und der Verhältnisse zu überwinden. Nach seinem Tode trat das große Schisma ein, welches er hatte vermeiden wollen. (Vgl. Baluzius, Vitae Paparum Avenion. I, 425 sq.; Muratori III, 2, 645. 659. 673 sq. 690 sq.; Palatius, Gesta Pontif. Rom. III, 334 sq.; Ciaconius, Historiae Rom. Pontif. ab Oldorio Soc. Jesu recognitae II, 574 sq.; Christophe, Gesch. des Papstthums während des 14. Jahrh., deutsch Paderborn 1853, II, 300 ff.; Gregorovius VI, 442 ff.; Pastor, Gesch. der Päpste, Freiburg 1886, I, 82 ff.)

Gregor XII. (1406—1415). Die Wahl dieses Papstes fällt in das große abendländische Schisma. Nach Innocenz' VII. Tode hatten die Cardinäle erst geschwankt, ob sie, um die Aufhebung des Schismas zu erleichtern, die Wahl aufschieben sollten, beschlossen aber bald aus Furcht vor einer Empörung des römischen Volkes einmüthig, den päpstlichen Stuhl schleunig wieder zu besetzen. Doch trafen sie zugleich für die Zukunft Vorsichtsmaßregeln, indem jeder derselben sich eidlich verbindlich machte, wenn die Wahl auf ihn falle, die päpstliche Würde wieder niederzulegen, sobald der Gegenpapst dasselbe thun würde. Die Wahl fand den 30. November 1406 statt und fiel auf den Cardinal Angelo Corrario, welcher aus einem alten venetianischen Adelsgeschlechte stammte und sich den Namen Gregor XII. beilegte. Er erneuerte sofort den als Cardinal abgelegten Eid und sprach zu wiederholten Malen seine Bereitwilligkeit aus, sich mit dem in Avignon residirenden Gegenpapste Benedict XIII. zu vergleichen (vgl. d. Art. Frankreich IV, 1760). Aber bald zeigte sich, daß an die Beilegung des Schismas noch nicht gedacht werden konnte. Besonders waren die Anhänger und Freunde Gregors XII. mit diesem unzufrieden und glaubten, daß er in seinem hohen Alter der Einwirkung seiner Neffen, welche seine hohe Stellung für sich ausbeuten wollten, zu viel unterliege. Als Gregor XII. nun auch noch dem im Conclave abgelegten Eid zuwider vier neue Cardinäle ernannte, verließen ihn seine eigenen Cardinäle und begaben sich nach Pisa. Um die Strafe der Excommunication und Degradation, womit sie Gregor XII. bedroht hatte, von sich abzuwenden, appellirten sie an ein allgemeines Concil, von welchem selbst die Handlungen der Päpste beurtheilt werden könnten, und ließen Abschriften dieser Appellation in allen Ländern des christlichen Abendlandes verbreiten. Außerdem ermahnten sie die Fürsten und Prälaten, beiden Päpsten den Gehorsam zu versagen. Als nun Benedict XIII. sich vor dem Könige von Frankreich nicht mehr sicher hielt und seinen Aufenthalt zu Perpignan in Catalonien nahm, trennten sich seine Cardinäle, welche mit ihm längst unzufrieden waren, ebenfalls von ihm und reisten nach Pisa, wo sie von den römischen Cardinälen auf's Freundlichste aufgenommen wurden. Sämmtliche Cardinäle vereinigten sich nun hier zu dem Beschlusse, auf den 15. März 1409 zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit ein allgemeines Concil nach Pisa zu versammeln. Alle Fürsten und Bischöfe, welche bisher Benedict XIII. und Gregor XII. Obedienz geleistet hatten, sowie diese beiden letzteren wurden zur Theilnahme an dem Concil eingeladen. Die beiden Päpste zeigten jedoch wenig Geneigtheit, sich der Entscheidung eines allgemeinen Concils zu unterwerfen, und beschlossen jedweder, mit ihren Anhängern eigene Kirchenversammlungen zu halten. Benedict XIII. versammelte im November 1408 zu Perpignan außer seinen neucreirten Cardinälen ungefähr 120 meist spanische Bischöfe; diese wurden jedoch selbst wieder unter einander uneins, so daß bei weitem die meisten derselben noch vor Schluß des Concils Perpignan wieder verließen. Gregor XII. aber, welcher inzwischen ebenfalls eine bedeutende Anzahl neuer Cardinäle ernannt hatte, schrieb ein Concil nach Udine aus. Ehe jedoch dieses zu Stande kam, wurde die Synode zu Pisa eröffnet. Ungeachtet der Protestation Ruprechts, welcher Gregor den Gehorsam nicht aufkündigen wollte, weil dieser die Absetzung Wenzeslaus' und seine Erwählung zum Kaiser genehmigt hatte, wurden in der 15. Sitzung beide Päpste, weil sämmtliche gegen sie erhobene Klagepunkte erwiesen, und dieselben weder persönlich noch durch Bevollmächtigte, obgleich oft vorgeladen, erschienen seien, für abgesetzt erklärt und nun von den Cardinälen ein neuer Papst erwählt, welcher sich Alexander V. nannte. Nun hatte die Kirche drei Päpste; denn Gregor XII. wurde noch von dem Könige von Neapel, einigen italienischen Städten und dem deutschen Kaiser, Benedict XIII. von den Königen von Aragonien und Castilien und von Schottland, und Alexander V. von den übrigen christlichen Fürsten anerkannt.

Inzwischen hatte Gregor XII. zu Cividale del Friuli mit den wenigen Bischöfen, welche er zusammengebracht hatte, ebenfalls ein Concilium gehalten und auf demselben Benedict XIII. und Alexander V. für Schismatiker, Meineidige und Verwüster der Kirche erklärt. Da er sich aber vor den Venetianern, welche dem Pisaner Concil beigestimmt hatten, fürchtete, schiffte er sich nach Gaeta ein, wo er von dem Könige Ladislaus als rechtmäßiger Papst aufgenommen wurde. Die Verhältnisse wurden nicht geändert, als Alexander V. nach einem Pontificat von bloß zehn Monaten im Mai 1410 zu Bologna starb, denn nun wurde der Cardinal Balthasar Cossa gewählt, welcher sich Johann XXIII. nannte. Doch schien der letztere insofern eine bedeutendere Stütze zu gewinnen, als bald nach seiner Erhebung Ruprecht starb und an seine Stelle Sigismund gewählt wurde, welcher zu Johann XXIII. in ein freundschaftlichs Verhältniß trat. Da Johannes die Hilfe des neuen Kaisers besonders gegen den ihn hart bedrängenden König von Neapel bedurfte, so schickte er Gesandte an denselben, welche sich unter Anderem auch über das zu Pisa verheißene Concil verständigen sollten. Zum Sitze desselben wurde Konstanz bestimmt. Hier wurde Johann XXIII. abgesetzt (s. Konstanzer Concil), Gregor XII. aber ließ durch seinen Bevollmächtigen Karl Malatesta von Rimini in der 14. Sitzung seine Resignation ankündigen. Theils aus Freude über diesen Schritt, durch welchen die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit erleichtert wurde, theils in der Absicht, Benedict XIII. zur Nachahmung zu bewegen, verordnete das Concil, daß Angelo Corrario die Würde eines Cardinalbischofs behalten und, wenn nicht wegen Benedicts XIII. eine Abänderung getroffen würde, den ersten Rang nach dem Papste einnehmen sollte. Auch wurden Gregors Cardinäle unter die übrigen aufgenommen. Als Gregor XII. vernahm, daß seine Entsagung von dem Concil angenommen worden sei, zog er seine päpstlichen Gewänder in Gegenwart der um ihn versammelten Bischöfe und Geistlichen, welche ihm noch anhingen, aus und gab in einem sehr unterwürfigen Schreiben seinen Dank gegen die Konstanzer Väter zu erkennen. Zwei Jahre später starb er zu Recanati in sehr hohem Alter (18. Oct. 1417). Christophe nennt ihn „einen Mann, dessen Bestimmung es war, die schönsten Hoffnungen abwechselnd zu erregen und zu täuschen: als einfacher Prälat schien er durch seine Fähigkeiten, seine Tugenden und seinen Ruf zum Purpur berufen zu sein; als Cardinal glaubte man ihn für die Tiara geschaffen; endlich zu diesem Gipfel menschlicher Größe gelangt, entwickelte er nichts als schwächliche Mittelmäßigkeit; der letzte Tag seines Pontificats war ohne Widerrede sein schönster". (Vgl. Muratori III, 2, 837 sq. 841. 1118 sq.; Palatius III, 407 sq.; Ciaconius II, 749 sq.; Christophe a. a. O. III, 175 ff.; Tosti, Gesch. des Conciliums von Konstanz. Aus dem Italienischen übers. von B. Arnold, 381 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 757 ff. VII, 182 ff.; Pastor, Geschichte der Päpste I, 136 ff.)

Gregor XIII. (1572—1585). Kaum war Pius V. den 1. Mai 1572 gestorben, als unter dem Einflusse des mächtigen Cardinals Granvella (s. d. Art.) der Cardinal Hugo Buon Compagno nach einem nur sechsstündigen Conclave einmüthig zu dessen Nachfolger erwählt wurde. Der neue Papst, welcher bei seiner am 15. Mai erfolgten Krönung den Namen Gregor XIII. annahm, war den 7. Januar 1502 zu Bologna geboren. Er hatte daselbst mit großem Erfolge die Rechtswissenschaft acht Jahre lang als Professor gelehrt, sich 1539 nach Rom begeben und war dort unter verschiedenen Päpsten zu immer höheren Würden emporgestiegen, bis er endlich nach seiner Rückkehr von dem Concil von Trient, dessen Beschlüsse auf seinen Rath von dem apostolischen Stuhl bekräftigt wurden (Pallavicini, Hist. Conc. Trid. lib. 24, cap. 9, n. 4), von Pius IV. im J. 1564 zum Cardinal ernannt und als Legat nach Spanien geschickt worden war, wo er bis zur Erhebung Pius' V. blieb. Wie bei Pius IV., war seine Jugend nicht sittenrein gewesen. Doch führte er als Papst einen untadelhaften Lebenswandel, obwohl ihm zeitlebens die große Sittenstrenge seines Vorgängers fremd blieb. Ungeachtet seiner hervorstechenden Gutmüthigkeit und seines hohen Alters entwickelte er doch eine außerordentliche Thätigkeit, welche in der allseitigen Vertheidigung und Verbreitung der katholischen Kirche ihren Mittelpunkt hatte. Als großer Freund der Wissenschaften — er studirte in seinem 70. Lebensjahre rastlos wie ein Jüngling, indem er von dem Grundsatze ausging, ein Papst müsse vor Allem ein Mann der Wissenschaft sein — verwandte er über zwei Millionen Scudi zur Hebung des Unterrichts und zur Unterstützung unbemittelter Studirender. Auch hielt er sich eine Liste von Männern aus allen Ländern, die zur bischöflichen Würde für tauglich erachtet wurden. Sein Blick blieb auf alle Länder der Erde, welche er als ebensoviele von der Kirche zu erobernde Provinzen betrachtete, gerichtet, und er gründete oder unterstützte wenigstens 23 Collegien oder Seminarien zu Wien, Prag, Graz, Olmütz, Wilna und sogar in Japan. Zu Rom allein wurden unter ihm Collegien für die Engländer, Griechen, Maroniten und die Neubekehrten errichtet. Ganz besondere Sorgfalt aber wandte der Papst dem römischen Collegium zu: es sollte ein Seminar für alle Nationen werden, weßhalb er auch gleich bei der Gründung desselben, um anzudeuten, daß es für die ganze Welt berechnet sei, 25 Reden in verschiedenen Sprachen halten ließ. Auch das Collegium Germanicum (s. d. Art. Collegien 11), aus welchem seither so viele ausgezeichnete Persönlichkeiten hervorgingen, wurde von ihm zu hoher Blüte emporgehoben. Hieran reihte sich seine Fürsorge für die Wiederherstellung des katholischen Glaubens in prote-

stantischen Ländern, z. B. in Schweden (s. Theiner, Schweden in seiner Stellung z. hl. Stuhle, Augsb. 1838, I, 392 ff. u. ö.) und England, und zur Wiedervereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen. Den berühmten Jesuiten Possevin (s. d. Art.) schickte er nach Rußland, um den Großfürsten Johann Basilowitsch von Moskau, den er auf seine Bitte mit dem Könige von Polen ausgesöhnt hatte, sowie auch dessen Gemahlin, welche von ihm mit reichen Geschenken beehrt wurde, zur Aufhebung des Schismas zu gewinnen. Gleich bei dem Anfange seines Pontificates hatte er sein Augenmerk auf die Fortsetzung des Türkenkrieges gerichtet und in dieser Absicht Gesandte an den Kaiser, an die Könige von Spanien, Frankreich, Polen und andere Mächte abgeordnet. Da aber der erstere aus Furcht vor der Landmacht der Türken sich nicht zum Kriege gegen dieselben entschließen konnte, Spanien sich saumselig zeigte und Frankreich in sich selbst entzweit war, so fanden es die Venetianer für gut, zum großen Leidwesen des Papstes mit den Türken unter unvortheilhaften Bedingungen sich abzufinden. — Zu großem Vorwurfe wurde Gregor XIII. die Freudenfeier angerechnet, welche er auf die Nachricht von der Pariser Bluthochzeit veranstalten ließ; allein er konnte in derselben, nach der ihm gemachten Mittheilung, nur eine Unterdrückung einer Verschwörung sehen (s. d. Art. Bluthochzeit). Daß die Ausrüstung der spanischen Armada zur Demüthigung der Königin Elisabeth in seinem Willen lag und durch ihn, wenn nicht angeregt, so doch befördert wurde, soll bloß berührt werden. — Besonders berühmt machte Gregor XIII. seinen Namen durch Verbesserung des Julianischen Kalenders, welche nach mehreren Versuchen früherer Päpste erst kürzlich noch auf dem Concil von Trient hatte bewerkstelligt werden sollen. Gregor trat mit den berühmtesten Astronomen seiner Zeit in Verbindung, berief mehrere derselben nach Rom, übergab die Angelegenheit einer daselbst errichteten Commission, an welcher der berühmte Deutsche Clavius thätigen Antheil nahm, und entschied sich zuletzt für den vorher allen Universitäten mitgetheilten Vorschlag des Arztes Ludwig Lilio. Auch trug er Sorge dafür, daß die Verbesserung, welche in einer Bulle vom 24. Februar 1582 öffentlich bekannt gemacht wurde, vollzogen werde. Nicht weniger ließ er sich angelegen sein, die Annahme des Concils von Trient in Frankreich durchzusetzen; doch konnte ihm dieß wegen der damaligen politischen Verhältnisse jenes Reiches, und weil mehrere Beschlüsse den sogen. gallicanischen Freiheiten (s. d. Art.) widersprachen, nicht gelingen. In Verbindung hiermit kann die Verbesserung des Decretum Gratiani gebracht werden, welche auf den Befehl und unter den Auspicien dieses Papstes vorgenommen wurde. Schon die Päpste Pius IV. und Pius V. hatten einigen Gelehrten und unter diesen Hugo Buon Compagno, welcher im Rufe eines ausgezeichneten Canonisten stand, hierzu den Auftrag gegeben. Unter dem Pontificate Gregors XIII. wurde diese Arbeit fortgesetzt, so daß endlich im J. 1582 eine bessere Ausgabe nicht bloß des Decretum, sondern des ganzen Corpus juris canonici an's Tageslicht gefördert werden konnte (s. Correctores Romani). Da die Constitution Pius' V., welche 76 Sätze des Bajus verwarf, von den Schülern des letztern nicht beachtet wurde, so bestätigte Gregor dieselbe und schickte im J. 1579 den Jesuiten Franciscus Toletus nach Löwen, welcher jenem Streite ein Ende zu machen wußte. Im J. 1583 sprach der Papst über den Erzbischof Gebhard von Köln, nachdem er ihn vergeblich durch Ermahnungen zu seiner Pflicht zurückzuführen gesucht hatte, den Bann aus, entsetzte ihn seines Amtes und befahl dem Capitel, einen andern Erzbischof zu wählen. Zwei Jahre später, 1585, starb Gregor XIII. plötzlich in einem Alter von 83 Jahren, im 13. Jahre seines Pontificates. Kurz vor seinem Tode war ihm noch die Freude zu Theil geworden, eine Gesandtschaft dreier japanischen Könige, welche ihren Dank für die durch die Jesuiten erlangte Kenntniß der christlichen Wahrheit und die Versicherung der tiefsten Ehrfurcht gegen den apostolischen Stuhl aussprechen ließen, zu empfangen. Den Jesuiten wandte er besonders seine Gunst zu und ertheilte denselben mehrere Privilegien. Während er so für die ganze Kirche eine allumfassende Thätigkeit nach außen entwickelte, zeigte er sich auch gegen die Stadt Rom nicht gleichgültig. Er ließ im J. 1580 in der St. Peterskirche die prachtvolle Gregorianische Kapelle erbauen und in dieselbe die Gebeine des hl. Gregor von Nazianz, welche bisher in einer unbedeutenden Kirche eines Nonnenklosters geruht hatten, in feierlicher Procession übertragen. Deßgleichen wurden auf seinen Befehl viele Verschönerungen in Rom vorgenommen, die große Fruchthalle in den Thermen Diocletians erbaut, das Hospital für die Bettler (ein großartiges Armenhaus) errichtet, und endlich noch der prachtvolle Palast auf dem Quirinal, die spätere Sommerresidenz der Päpste, errichtet. Freilich hatte das Pontificat Gregors XIII. auch seine Schattenseiten. Um die Einnahmen der päpstlichen Kammer mit den außerordentlich großen Ausgaben in Verhältniß zu bringen, wurde zu mehreren nachtheiligen Maßregeln gegriffen. Es wurden nicht bloß Zölle erhöht, sondern auch Privilegien aufgehoben und die lehensherrlichen Rechte des apostolischen Stuhles auf viele Schlösser und Güter der Barone im Kirchenstaat geltend gemacht, so daß durch eine Menge von Confiscationen große Geldsummen nach Rom flossen. Die Folge von diesen und ähnlichen Finanzmaßregeln war jedoch, daß an vielen Orten große Unzufriedenheit und Gährung entstand. Es bildeten sich allenthalben Factionen. Schaaren von Räubern und Banditen durchzogen das Land. Zur Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung zeigte sich Gregor XIII. nicht kräftig genug, und es be-

durfte der ganzen unerbittlichen Strenge seines Nachfolgers Sixtus V., um den Kirchenstaat von dieser Plage zu befreien. Nichtsdestoweniger waren die Verdienste Gregors XIII. um Rom und um die Kirche so hervorragend, daß die Römer aus Dankbarkeit noch bei seinen Lebzeiten ihm eine Statue auf dem Capitol errichteten, welche nach seinem Tode mit einer die Hauptmomente seiner Wirksamkeit enthaltenden Inschrift geziert wurde. Ueber seine Schriften s. Eggs, Pontificium doctum, Col. 1718, 806 sq. Unter den vielen Schriftstellern, welche Gregors XIII. Leben beschrieben haben (s. über dieselben Palatius IV, 365 sq., wo auch die Schriften unseres Papstes angeführt sind), heben wir heraus: Ciappi, Comp. delle attioni e santa vita di Greg. XIII., Roma 1591; Bomplani, Soc. Jes., Hist. Pont. Greg. XIII., Diling. 1685; Maffei, Annales Greg. XIII., Rom. 1742; unter den neueren Bearbeitern Ranke, Die röm. Päpste, 6. Aufl. I, 273 ff.; Eugène de la Gournerie II, 455 ss.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, Gotha 1880, I, 247 ff.

Gregor XIV. (1590—1591). Diesen Namen nahm der Cardinal Nicolaus Sfondrato an, als er am 5. December 1590 zum Nachfolger Urbans VII. gewählt wurde. Sein Vater, ein geborner Mailänder, hatte unter Kaiser Karl V. Siena verwaltet und war dann von Paul III. nach dem Tode seiner Gemahlin zum Cardinal ernannt worden. Nicolaus Sfondrato selbst hatte erst nach einem langwierigen Wahlkampfe die Mehrzahl der Stimmen erhalten, da die Spanier bei der damaligen großen Wichtigkeit, welche die Wahl eines Papstes für sie hatte, so sehr in das Wahlgeschäft sich eingemischt hatten, daß sie eine Liste von sieben Cardinälen aufsetzten, außer denen sie keinen andern als Papst annehmen würden. Der Erwählte, „eine jungfräuliche unschuldige Seele" (Ranke), war ein Muster von Heiligkeit. Als ihm ein Cardinal die Nachricht brachte, daß er am andern Tage gewählt werden würde, fand er ihn in seiner Zelle vor einem Crucifixe knieend. Als Unterthan des Königs von Spanien huldigte er ganz der Politik des letztern. Er erklärte sich entschieden für die Ligue, erneuerte die früheren Erlasse gegen Heinrich IV. und befahl allen Clerikern, den Beamten und dem dritten Stande Frankreichs bei schwerer Strafe, sich von demselben zu trennen. Wirklich brachte auch dieß entschiedene Auftreten des Papstes die Wirkung hervor, daß viele solche, welche gewissenhafte Anhänger sowohl der Kirche als des Königs waren, sich zu einer dritten Partei vereinigten, welche Heinrich IV. zum Rücktritte zur katholischen Kirche ermahnte und denselben zur Bedingung ihrer ferneren Treue machte (Stähelin, Der Uebertritt Heinrichs IV. zur kathol. Kirche, Basel 1856, 262 ff.). So lebhaft betheiligte sich der fromme Papst an diesem politischen Kampfe, dessen Entscheidung auch für die Kirche von großem Einflusse sein mußte, daß er die Pariser monatlich mit großen Geldsummen unterstützte und seinen Vetter mit angeworbenen Truppen nach Frankreich schickte. Doch starb der Papst schon den 15. October 1591 mitten in der Unternehmung nach einem Pontificate von bloß zehn Monaten und zehn Tagen, in einem Alter von 57 Jahren. Bezeichnend für seinen Charakter ist, daß er den von ihm wegen seiner Heiligkeit sehr hochgeschätzten Philipp Neri zum Cardinal creirte, welcher jedoch diese Würde ausschlug. Von seinen Verordnungen verdienen einige erwähnt zu werden. Er bestätigte die schon von Pius V. gegebene Bulle, welche die Veräußerung aller der römischen Kirche gehörigen Güter untersagte, verbot unter der Strafe der Excommunication die bei den Papstwahlen und der Creirung von Cardinälen üblichen Wetten, gestattete unter Beschränkung einer von Sixtus V. erlassenen Bulle die Aufnahme illegitimer Novizen in den Mönchsstand, wenn diese untadelhafte Sitten zeigten, und erlaubte den Cardinälen aus den Mönchsorden, welche bisher nur Birete von der Farbe ihres Mönchshabites zu tragen gewohnt waren, sich rother Birete zu bedienen. (Vgl. Palatius IV, 425; Ciaconius IV, 213 sq.; Ranke II, 147 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, 300 ff.)

Gregor XV. (1621—1623). Nach dem Tode Pauls V. wurde auf den Vorschlag von dessen Neffen, des Cardinals Borghese, der Cardinal Alexander Ludovisio aus Bologna den 9. Februar 1621 gewählt, welcher den Namen Gregor XV. annahm. Obwohl derselbe bereits vom Alter gedrückt und phlegmatischer Natur war, so wurde doch während seines Pontificats von Seite des apostolischen Stuhles eine ungemeine Energie entwickelt. Gregor XV. hatte schon am dritten Tage nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl seinen Neffen Ludwig Ludovisio, einen jungen Mann von 25 Jahren, zum Cardinalat befördert. Dieser unterließ es zwar nicht, die zeitlichen Interessen seines Hauses zu bedenken, doch widmete er ebenso sehr seine Kräfte der Leitung der Kirche. In mancher Beziehung gleicht das Pontificat Gregors XV. dem Gregors XIII. Wie dieser eine Anzahl von Cardinälen mit der Leitung der Missionen im Oriente beauftragte, so führte Gregor XV. diesen Gedanken weiter aus, indem er das Institut der Congregatio de propaganda fide (s. d. Art. Collegien 3) errichtete. Im Zusammenhange hiermit stand die Canonisation des hl. Ignatius von Loyola, des Bekämpfers der Irrlehre, und des hl. Franciscus Xaverius, des Apostels von Indien. Außerdem wurden von dem Papste noch die beiden Jesuiten Aloysius von Gonzaga und Stanislaus Kostka, die berühmte Carmeliterin Teresa, ferner Philipp Neri, der Gründer des Oratoriums, und einige andere minder bekannte Personen heilig gesprochen. Legt das Angeführte ein Zeugniß von der Frische des damals zu Rom herrschenden religiösen Lebens ab, so beweist nicht weniger die Art und Weise, wie

das Papstthum in die politischen Bewegungen jener Zeit eingriff und dieselben für das Wohl der Kirche zu benutzen suchte, den hohen Aufschwung, den der Katholicismus am Sitze des Nachfolgers des hl. Petrus genommen hatte. Nachdem Ferdinand II., welchem von Seite des Papstes die bisher bezahlten Subsidien verdoppelt wurden, wieder mit Waffengewalt in den Besitz seiner Erblande sich gesetzt hatte, schickte Gregor XV. an denselben den bekannten Karl Caraffa als Legaten, mit dem Auftrage, Alles aufzubieten, damit die Gegenreformation in dem größtentheils protestantischen Böhmen und Mähren so rasch und kräftig als möglich durchgeführt werde. Auch dem Herzog Maximilian von Bayern wendete der Papst die größte Aufmerksamkeit zu und hatte keinen geringen Antheil an der Uebertragung der pfälzischen Kur an den genannten Herzog. Er sandte den Kapuzinerpater Hyacinth, einen gewandten Diplomaten, nach Wien an den Kaiserhof, um der Forderung Maximilians mehr Nachdruck zu verschaffen und die Bedenken des Kaisers zu überwinden. Solche Wichtigkeit wurde zu Rom der Erhebung des katholischen Wittelsbachers beigelegt, daß auf die Nachricht von derselben Gregor XV. in der St. Peterskirche ein feierliches Tedeum anstimmen und die Kanonen der Engelsburg lösen ließ (Gfrörer, Gesch. Gust. Adolfs, 3. Aufl., 313. 350). Auf der andern Seite zeigte sich Maximilian als einen ergebenen und dankbaren Sohn des heiligen Vaters. Er überließ demselben die berühmte Heidelberger Bibliothek, um welche er schon vor der Eroberung Heidelbergs durch den päpstlichen Nuntius gebeten worden war, und ließ dieselbe durch den berühmten Gelehrten Leo Allatius (s. d. Art.), welchen Gregor XV. zu diesem Zwecke über die Alpen geschickt hatte, nach Rom befördern. Mit dem Könige von England stand der Papst in Unterhandlung wegen der beabsichtigten Vermählung des Prinzen von Wales (des nachmaligen unglücklichen Königs Karl I.) mit einer spanischen Infantin. Längere Zeit hatte es den Anschein, als ob an diesen schon der Ausführung nahen Plan neue Siege für die katholische Kirche in Großbritannien sich knüpfen könnten. Auch in Frankreich wurde zur Freude des Papstes die Macht der Hugenotten immer mehr gebrochen. Großes Zerwürfniß aber unter den katholischen Mächten und in Folge hiervon Abbruch in der Verfolgung der religiösen Interessen drohte einzutreten wegen der Streitigkeiten über die Besetzung des Veltlins. Es handelte sich in dieser Frage weniger um ein kirchliches Interesse, als um ein politisches, die Befreiung nämlich dieses Ländchens von der Oberherrschaft Graubündens, da es für die beiden Linien des Hauses Habsburg von größter Wichtigkeit war, daß sie über die Bündnerpässe, die aus dem Thale der Adda nach Deutschland führen, jederzeit verfügen und so die Verbindung zwischen ihnen offen halten konnten. Als die weitläufigen Verhandlungen über den bestrittenen Besitz zwischen Paris, Madrid und Rom zu keinem Ziele führten, rückte Horaz Lodovisio, der Bruder des Papstes, an der Spitze einer kleinen päpstlichen Armee in das Veltlin ein; die Spanier zogen sich zurück, und Horaz besetzte dasselbe. So erschien Gregor XV. als der Vertrauensmann aller katholischen Mächte, als der erbetene Bewahrer des Pfandes, um dessen Besitz gestritten wurde, und sein kurzes Pontificat (er starb den 8. Juli 1623 in einem Alter von 70 Jahren) erhielt einen glänzenden Abschluß. Sein Urtheil über den Geist und Charakter des Pontificats Gregors XV. faßt Ranke also zusammen: „Eine unermeßliche, weltumfassende Thätigkeit! — welche zugleich in den Andes und in den Alpen vordringt, nach Tibet und nach Skandinavien ihre Späher, ihre Vorkämpfer aussendet, in England und in China sich der Staatsgewalt nähert, — auf diesem unbegrenzten Schauplatz aber allenthalben frisch und ganz und unermüdet: der Antrieb, der im Mittelpunkt thätig ist, begeistert, und zwar vielleicht noch lebhafter und inniger, jeden Arbeiter an den äußersten Grenzen." Noch bleiben einige bemerkenswerthe Verordnungen Gregors XV. nachzutragen. Er erließ gleich nach dem Antritt seines Pontificats eine noch jetzt gültige Constitution in Beziehung auf die Art und Weise der Papstwahl, indem er bestimmte, daß es in Zukunft jedem wählenden Cardinale freistehen solle, seine Stimme geheim und verdeckt abzugeben, bestätigte am 21. März 1621 die Congregation unserer lieben Frau von Calvaria (s. d. Art.), approbirte die Reform der so berühmt gewordenen Benedictiner von St. Maurus, erhob das bisher der Metropole Sens untergebene Bisthum Paris zum Erzbisthume, bestätigte und erweiterte die Verordnung Pauls V. in Beziehung auf den Streit über die unbefleckte Empfängniß Mariä, indem er den Dominicanern erlaubte, ungehindert unter sich über diese Streitfrage zu disputiren, erneuerte die Bulle Pius' IV. und Clemens' VIII. in Betreff der Sollicitation im Beichtstuhl und erließ endlich im J. 1620 eine Bulle wider die Zauberer und Hexenmeister, welche eingemauert oder beständig im Gefängniß der Inquisition festgehalten werden sollten. Seine Decisionen wurden von Beltramini zu Rom mit einem Commentar herausgegeben. Außerdem besitzen wir von ihm Briefe und ein Memoriale sciendorum a clericis. (Vgl. Palatius IV, 523 sq.; Ciaconius IV, 465 sq.; Ranke II, 296 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I, 371 ff.)

Gregor XVI. (1831—1846), wurde nach dem Tode Pius' VIII. in einem ziemlich hartnäckigen Wahlkampfe am 2. Februar 1831 gewählt. Er ward am 28. September 1765 in dem zur damaligen Republik Venedig gehörigen Städtchen Belluno aus der zwar angesehenen, aber keineswegs reichen Familie der Cappellari geboren. Von seinen Eltern für den geistlichen Stand bestimmt, wurde er frühzeitig in die vortreffliche Unterrichtsanstalt des Camaldulenser-

klosters von S. Michele di Murano (auf einer Laguneninsel unweit Venedig) gebracht und machte bei seinen vortrefflichen Geistesgaben große Fortschritte. Schon im J. 1783 legte er in dem dortigen Kloster Profeß ab, wobei er seinen Taufnamen Bartholomäus mit dem Namen seines Ordenspatrons Maurus vertauschte, und las 1787 die erste heilige Messe. Wegen seines wissenschaftlichen Eifers mit dem Unterrichte der Novizen beauftragt, lehrte er zuerst zu Murano, dann in Rom bis zum J. 1807 Theologie und canonisches Recht. Eine schöne Frucht seiner einsamen Stunden war die Schrift Il trionfo della santa Sede e della chiesa contra gli assalti dei novatori combattuti e respintti colle medesime loro armi, Roma 1799 (deutsch Der Triumph des heiligen Stuhles und der Kirche, 2. Aufl., Augsb. 1848), in welcher Cappellari die Monarchie der Kirche und die Souveränität und Unfehlbarkeit der Päpste aus der Schrift, der Tradition und der Geschichte zu beweisen suchte. Durch dieses Buch wandte er die Aufmerksamkeit weiter Kreise seinem bisher unbekannten Namen zu. In der That waren auch die Umstände am Schlusse des 18. Jahrhunderts, um welche Zeit die genannte Schrift erschien, so durchaus trostlos, daß die treuen Anhänger des Papstthums überall verzagten und zitterten, und daß wirklich ein felsenfester Glaube erfordert wurde, um über die tobenden Wogen hinweg, von denen das Schifflein Petri sammt dessen Steuermann umhergeworfen wurde, den rettenden Hafen zu erblicken, in welchen dasselbe einzulaufen im Begriffe stehe. Dem Verfasser selbst konnte es nicht entgehen, daß schon der Titel seines Buches Befremden erregen würde; daher spricht er sich in der Vorrede zu demselben folgendermaßen aus: „Es mag vielleicht Manchem sonderbar und unverständig erscheinen, daß ich, während die Gutgesinnten die Zerstörung des Heiligthums, die Verspottung, Beraubung und Zerstreuung der heiligen Diener der Kirche, die Verbannung, Gefangenhaltung und Verhöhnung des Hohenpriesters selbst beweinen, welchen Gott der Gewalt seiner unbarmherzigen Feinde überlassen hat, während mit Einem Worte der apostolische Stuhl wankt und die Kirche unter dem Gewichte ihrer Ketten seufzt, es unternehme, beide als triumphirend über ihre Feinde darzustellen. Und doch sind sie es. Wenn seit der Barbarei der ersten Jahrhunderte eine Zeit gewesen ist, in welcher die Triumphe des heiligen Stuhles und der Kirche herrlicher als je erschienen, so ist es gewiß die gegenwärtige, welche die ewige Weisheit zu schweren Prüfungen vorausbestimmt hat, damit, nachdem sich selbst die Kräfte der Hölle gegen beide vergebens erschöpft haben, der Gottlosigkeit nichts mehr übrig bleibe, womit sie ihren Schlägen Kraft verleihen könnte, und jede Hoffnung zum Siege des Unglaubens verloren gehe, damit ferner die Katholiken hieran durch Thatsachen erkennen mögen, daß es, wie der hl. Johannes Chrysostomus sagt, leichter sei, die Sonne zu vertilgen, als die Kirche zu zerstören" u. s. f. Zur Anerkennung seiner Verdienste um das Papstthum wurde Cappellari schon im J. 1800 unter die ersten Mitglieder der von Pius VII. bei seinem Regierungsantritte gestifteten Akademie der katholischen Religion aufgenommen, in welcher Stellung er jährlich einen Vortrag über Gegenstände aus dem Gebiete der Apologetik und Religionsphilosophie hielt. Im J. 1807 wurde er zum Abte des Klosters St. Gregor auf dem cölischen Hügel befördert. Bald darauf wurde er von seinen Ordensbrüdern zum Vicegeneralprocurator ihres Ordens gewählt. Als im Jahre 1809 Pius VII. von Napoleon I. gewaltsam nach Frankreich weggeführt und die Aufhebung der geistlichen Orden im Kirchenstaate angeordnet wurde, kehrte Cappellari wieder nach Murano zurück, um sich daselbst der Erziehung der Jugend zu widmen. Einige Jahre später wurde den thätigen Mönchen auch der Aufenthalt in dieser ihrer Zufluchtsstätte durch Beschlagnahme ihrer kostbaren Bibliothek unmöglich gemacht. Soeben hatten sie ihre Lehranstalt nach Padua verlegt, als die Befreiung Pius' VII. erfolgte. Alsbald wurde der Abt Maurus Cappellari, welcher dieses freudige Ereigniß in einer besondern Schrift begrüßt hatte, wieder nach Rom zurückberufen, wo er schon im J. 1815 als Consultore in die Commissionen der römischen und allgemeinen Inquisition, des Index, zur Correctur der Bücher der orientalischen Kirche, der theologischen Prüfung der Bischöfe, sowie in die der außerordentlichen Kirchenangelegenheiten eintrat. Nachdem er schon seit 1818 das Amt eines Generalprocurators seines Ordens begleitet hatte, erhielt er 1823 die Würde des Ordensgenerals. Zwei Jahre später wurde er von Leo XII., welcher ihn seines besondern Vertrauens würdigte und ihn schon früher der Commission zur Organisation der Unterrichts- und Studienanstalten im Kirchenstaate beigegeben hatte, in petto zum Cardinal erhoben und am 13. März 1826 im geheimen Consistorium proclamirt. Sogleich nach seiner Erhebung erhielt er das höchst wichtige Amt eines Präfecten der Congregation de propaganda fide. Obwohl durch dasselbe seine Kräfte sehr in Anspruch genommen wurden, hörte er doch nicht auf, an mehreren Commissionen, besonders an der zur Leitung der außerordentlichen Kirchenangelegenheiten, theilzunehmen. So wirkte er unter Anderm an den Verhandlungen über die Abschließung eines Concordats mit dem König der Niederlande, sowie an denen mit der preußischen Regierung über die gemischten Ehen. Ueberhaupt soll während der Regierung der beiden letzten Päpste kein wichtiger Gegenstand verhandelt worden sein, zu dem er nicht beigezogen wurde. Es konnte daher nicht fehlen, daß die Nachricht von seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl nicht bloß von dem römischen Volke, welches seinen schlichten Lebenswandel, seine Leutseligkeit und seine Freundlichkeit kannte, sondern auch von der übrigen Chri-

stenheit mit Freude aufgenommen wurde. Gewiß war es der Ausdruck eines weitverbreiteten Gefühles, wenn Lamennais in seinem Avenir ausrief: „Die Frömmigkeit, die Wissenschaft und die Weisheit sitzen wieder auf dem unvergänglichen Stuhle. Der Cardinal Cappellari hat als Präfect der Propaganda eine großartige Vorschule und Vorübung im päpstlichen Regiment gemacht. Seine Blicke sind daran gewohnt, den ganzen Erdkreis zu umfassen. Sein Segen urbi et orbi findet, indem er von den Zinnen der St. Peterskirche niederströmt, an dem äußersten Ende der Welt Spuren seiner Wohlthaten, die Wüsten selber werden ihn vernehmen." Der Gewählte war wegen seiner Milde und Liebenswürdigkeit beliebt, wegen seines sittlichen Lebenswandels geachtet und stand im Rufe großer Gelehrsamkeit. Doch schadete es ihm in den Augen der Römer, daß er nicht einmal aus dem Kirchenstaate, sondern aus einer unter österreichischer Herrschaft stehenden Provinz stammte.

Die Verhältnisse, unter welchen Gregor XVI. den päpstlichen Stuhl bestieg, waren keineswegs günstig. Schon unter seinem Vorgänger gährte durch die ganze Halbinsel eine tiefe Unzufriedenheit, während zu gleicher Zeit durch ganz Europa eine revolutionäre Luft wehte. Die Juli-Revolution hatte ihre Schwingungen bis nach Italien hin verbreitet. Während die Krönungsfeierlichkeiten in Rom begangen wurden, brach in Bologna ein Aufstand aus, welcher sich in wenigen Tagen fast über den ganzen Kirchenstaat ergoß und nur mit Hilfe österreichischer Bajonnete unterdrückt werden konnte. Auch glimmte während seines ganzen Pontificates das Feuer der Revolution im Verborgenen fort und drohte etliche Male in helle Flammen auszuschlagen. Mißlich war es für ihn, daß die katholischen Großmächte nicht einig waren und der durch die Juli-Revolution auf den Thron gekommene Bürgerkönig Oesterreich entgegenarbeitete. Uebrigens war Gregor XVI. im Grunde nicht österreichisch gesinnt, wenn er auch im Verlaufe seines Pontificates durch die Umstände gezwungen wurde, in Abhängigkeit zu der verhaßten Metternich'schen Politik zu treten. Ein schwieriges Werk war es, die Finanzen zu ordnen, welche derart zerrüttet waren, daß der Papst sich genöthigt sah, drei Millionen Scudi bei dem Juden Rothschild zu entlehnen. Um die Gemüther zu beschwichtigen, machte Gregor eine Reise durch die Provinzen, auf welcher er freilich von dem Volke mit Ehren und Freudenbezeugungen aufgenommen wurde. Doch hatte dieselbe keinen nachhaltigen Erfolg, abgesehen davon, daß sie die Finanzen mit zwei Millionen Franken belastete. Schon machten Mazzini und der revolutionäre Arzt Farini ihre unterminirende Thätigkeit geltend. Später trat Gioberti mit einem neoguelfischen Programm auf, demzufolge der Papst das geistige und politische Haupt Italiens bilden solle, daß ein italienischer Bund unter den Auspicien des Papstes herzustellen sei &c., während der Marchese Capponi dahin seine Vorschläge machte, daß in der Person des Papstes das Kirchenoberhaupt von dem Regenten zu trennen, dem Kirchenstaate eine christliche, aber Laienregierung zu geben sei &c., Ideen, welche unter Gregors Nachfolger sich als unausführbar erwiesen. Alles zusammengenommen, machte die Schwierigkeit der Verhältnisse und die Ungenügendheit der Mittel, derselben abzuhelfen, es dem Papste, welcher überhaupt bei der Erfahrung, daß alle dem Zeitgeiste gemachten Concessionen doch keinen Erfolg hätten, eine immer strengere Haltung gegen die Liberalen annahm, beim besten Willen unmöglich, zufriedenstellende Verhältnisse im Kirchenstaate anzubahnen und auf den Beistand fremder Bajonnete zu verzichten. Uebrigens waren die Anordnungen, welche Gregor in Beziehung auf die Verwaltung des Kirchenstaates machte, nicht wenige und nicht werthlos; doch hatten sie einen mehr administrativen als eigentlich politischen Charakter und waren daher von keiner durchschlagenden Bedeutung. Im September 1831 wurde zu Ehren des hl. Gregor d. Gr. der Gregorius-Ritterorden gestiftet. Eine Menge Verbesserungen und Verschönerungen wurden in Rom selbst vorgenommen. Vieles geschah für die Ausgrabung, die Aufstellung und die Erhaltung von Alterthümern. Von der Kunstliebe Gregors XVI. und seinem Interesse für die Wissenschaft zeugt die Erweiterung der vaticanischen Bibliothek und die Errichtung zweier ausgezeichneten Musei Gregoriani — das eine, das Museo etrusco, eine sehr reichhaltige und für die alte Kunst äußerst wichtige Sammlung, wurde im Vatican, das andere, ebenfalls von großer Bedeutung, im Lateran eingerichtet —, sowie des ägyptischen Museums. Der Universität zu Rom wurde von Gregor, welcher die beiden Gelehrten Angelo Mai und Mezzofanti, Männer von mehr als europäischem Namen, zu Cardinälen ernannte, manche Vergünstigung zu Theil. Die Propaganda erlangte unter der Leitung der Jesuiten wieder eine reiche Blüte. Der im J. 1825 begonnene Wiederaufbau der einige Jahre früher abgebrannten St. Paulskirche wurde eifrig weiter befördert; an alle Vorsteher der einzelnen Diöcesen wurde ein Circular erlassen, in welchem sie zu Beiträgen für das zu Ehren des Weltapostels zu errichtende Bauwerk aufgefordert wurden. Auch wurden ihm zu diesem Zwecke nicht bloß von dem Kaiser von Rußland reiche Geschenke an Malachit, sondern selbst von Mehemed Ali herrliche Alabastersäulen zugesandt. Ueberhaupt verbesserte sich während seines Pontificats der Zustand Roms, sowohl was Aeußeres als was Verwaltung und Polizei betraf, mit jedem Jahre. Auf öffentliche Anstalten, Bauten, Ausgrabungen wurden ansehnliche Summen verwendet, für die Wiederbelebung des Ackerbaues in der Umgebung manche Anstalten getroffen, durch die Dampfschifffahrt auf dem Tiber die Communication für den Handel erleichtert, nach

allen Seiten die Verbindungsmittel gemehrt und gebessert. In der Literatur wurde namentlich die antiquarische, philologische und kirchliche Thätigkeit gefördert; großartige Werke entstanden entweder auf Kosten der Regierung oder durch Privatmittel. Aber wenn auch das Pontificat Gregors, der den größten Theil seines Lebens in contemplativer Einsamkeit zugebracht hatte, nicht zu den glücklicheren gehörte, so ist, da er überhaupt die kirchlichen Dinge weit besser verstand als die weltlichen, seine kirchliche Regierung um so glänzender und ruhmreicher, und er entfaltete nach dieser Seite hin eine umfassende und reichhaltige Thätigkeit. Von Wichtigkeit war es, daß der als Gelehrter und Staatsmann gleich ausgezeichnete Luigi Lambruschini, bisheriger Erzbischof von Genua und bis zum Ausbruche der Juli-Revolution Nuntius in Paris, ein Mann von streng conservativen und kirchlichen Grundsätzen, wegen deren er auch bei der Regierung Ludwig Philipps von Frankreich nicht beliebt war, zum Cardinalat und zwei Jahre später an die Stelle des Cardinals Bernetti zu dem Amt eines Staatssecretärs befördert wurde, welches er bis zum Tode Gregors XVI. mit großer Energie und Gewandtheit verwaltete. Schon im August 1831 erließ Gregor die Constitution Sollicitudo animarum, in welcher er erklärte, daß er aus Rücksicht auf das Wohl der Kirche, und ohne über die Frage der Rechtmäßigkeit zu entscheiden, jedesmal die factisch bestehenden Regierungen anerkenne. Während seines Pontificates hatte die Kirche besonders gegen einen alle Schranken des Rechts überschreitenden unchristlichen Staatsabsolutismus, dann aber auch gegen den ebenso gehässigen, falschen Liberalismus zu kämpfen, und wenn seine kräftige Stimme auch nicht immer Gehör fand, so wurde doch durch ihn das Princip der Freiheit der Kirche gewahrt und gegen die Unterdrückung der unverjährbaren Rechte derselben ein gewiß nicht auf immer unwirksamer Protest eingelegt. Im J. 1834 wurde das Verwerfungsurtheil über Lamennais', des bisher so ausgezeichneten Verfechters der katholischen Sache in Frankreich, Paroles d'un croyant ausgesprochen, nachdem schon 1831 sein Grundsatz einer nothwendigen absoluten Trennung von Kirche und Staat verworfen worden war (s. d. Art. Lamennais). Ein Jahr später wurde die hermesische Lehre (s. d. Art. Hermes) und kurz darauf auch die der letztern gegenüberstehende Lehre des Abbé Bautain (s. d. Art.), als dem katholischen System zuwiderlaufend, verurtheilt. Sehr widerwärtig war der bald darauf ausbrechende Streit mit der preußischen Regierung über die gemischten Ehen (s. d. Artt. Droste-Vischering, Dunin), welcher erst unter der Regierung des Königs Friedrich Wilhelm IV. seine Erledigung fand. Vergeblich indeß waren die Bemühungen Gregors XVI., welcher doch die polnischen Bischöfe vor der Einmischung in die politische Bewegung ihres Volkes gewarnt hatte, den russischen Kaiser, welcher nicht bloß einige Millionen griechisch Unirter durch gewaltsame Mittel von der Einheit der Kirche wieder ablöste, sondern auch die in den zum ehemaligen Königreich Polen gehörigen Provinzen lebenden Katholiken auf's Härteste bedrückte, zur Einhaltung eines gerechteren Verfahrens zu bestimmen. Um die katholische Christenheit zu überzeugen, daß er in dieser Beziehung seine Pflichten als oberster Regent der Kirche nicht vernachlässigt habe, wurden von ihm, nachdem er schon in einer Allocution an die Cardinäle (im Juli 1842) sich hierüber ausgesprochen, in einer besondern Denkschrift alle Verhandlungen mit dem Czaren dem Urtheile der öffentlichen Meinung und der Geschichte übergeben. Großes Aufsehen erregte in der christlichen Welt die Art und Weise, wie der greise Papst im December 1845 dem Oberhaupte der russischen Kirche bei einem Besuche gegenübertrat. „Mit wahrhaft apostolischer Freimüthigkeit und mit einer für einen 80jährigen Greis bewunderungswürdigen Energie ging er auf alle Einzelheiten jener Bedrückungen und Grausamkeiten ein, unter denen namentlich die polnischen Gläubigen schmachteten. Bei dem zweiten Besuch, den der Kaiser vor seiner Abreise dem Papste abstattete, kehrte letzterer mit verdoppelter Kraft auf diesen Gegenstand zurück und übergab dem Czaren schriftliche Beweise, Anklagepunkte, Beschwerden und Vorstellungen einer Unzahl von Katholiken und religiösen Körperschaften, welche alle so barbarische Grausamkeiten erduldet hatten. . . Aus seinem Munde mußte der Kaiser nochmals alle jene Anschuldigungen vernehmen, welche der Katholicismus ihm und seinen Ministern angesichts der ganzen Welt machte, und der Nachfolger Petri zeigte in seiner Hilflosigkeit einen wahrhaft heiligen Muth, um mit den lebhaftesten Ermahnungen die Klagen zu unterstützen, welche er dem russischen Alleinherrscher vortrug." In der Allocution vom 19. Januar 1846 sprach er dann den Cardinälen gegenüber die Hoffnung aus, daß die eingeleiteten Unterhandlungen mit dem Kaiser von Rußland zu einem glücklichen Ende geführt werden würden. Für die spanische Kirche, welche ebenfalls unter dem furchtbaren Drucke eines unkirchlichen Regiments litt, forderte er im J. 1842 die gesammte Kirche unter Ankündigung eines Jubiläums zum Gebete auf. Die Differenzen mit der portugiesischen Regierung wurden durch die Bemühungen des gewandten Capaccini (s. d. Art.) endlich im J. 1841 ausgeglichen. Auch für die unterdrückte Freiheit und die Rechte der Kirche in der Schweiz und in der oberrheinischen Kirchenprovinz trat er in mehreren Breven auf. — Im Mai 1839 fand unter großem Zulauf von Gläubigen die feierliche Canonisation des hl. Alfonso di Liguori und anderer ausgezeichneter Persönlichkeiten statt. Im December desselben Jahres wurde das Verwerfungsurtheil früherer Päpste über den Sklavenhandel in der Bulle In supremo apostolatus fastigio constituti wiederholt. Besondere Auf-

merksamkeit wandte Gregor XVI. dem Missionswesen zu. Unter seinem Pontificate machte die katholische Kirche besonders in Amerika große Fortschritte. Eine Menge Bisthümer und apostolischer Vicariate wurden sowohl in der neuen als in der alten Welt entweder unmittelbar von ihm oder durch die Propaganda gegründet. Den vielen Missionsvicariaten schrieb er die während seiner Regierung vorgekommenen äußerst zahlreichen Conversionen zu. Wie einst Gregor XIII. durch eine japanische Gesandtschaft erfreut wurde, so erhielt Gregor XVI. im Jahre 1831 von Häuptern der katholisch gewordenen Irokesen und Algonkins Zeichen ihrer Ehrfurcht und Dankbarkeit. — Mitten während seiner gewohnten Thätigkeit starb der Papst nach einer kurzen Krankheit am 1. Juni 1846. „Mit ungewöhnlichen Talenten," sagt das Diario romano über den Charakter seiner Wirksamkeit, „mit Klugheit und Energie des Charakters, in theologischen Dingen mit außerordentlichen Kenntnissen ausgerüstet, setzte er Alles daran, das Dogma der katholischen Kirche von Neuerungstheorien rein zu erhalten und die Grenzen der sichtbaren Ecclesia bis in die äußersten Winkel der bewohnten Erde auszubreiten. Daher seine strengen Proscriptionen von Irrlehren und gottlosen Vereinen, das Interdict gegen den Sklavenhandel, seine Einsprache gegen die den Bischöfen jenseits der Alpen angethane Unbill, seine stets helfende Schirmherrschaft für alle des Glaubens halber Verfolgten. Eine seiner Hauptsorgen war, das Institut der Missionen wieder zu beleben; alles Gelingen schien ihm dabei von der Gegenwart von Bischöfen abzuhängen, weßhalb neue Bisthümer geschaffen wurden ꝛc." Vielen Trost gewährte ihm gegenüber den sein Gemüth betrübenden Ereignissen das Erwachen eines reformkirchlichen und religiösen Eifers, welcher sich besonders in Gründung zahlreicher, den Bedürfnissen der Neuzeit entsprechenden Corporationen in Frankreich und Belgien, dann aber auch in Deutschland und Italien kundgab. Eine Reihe von Encykliken und Breven befindet sich in den Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili, collegit et edidit Aug. de Roskovány, Quinque Ecclesiis 1847, II, 318—441. (Vgl. Wagner [Pfeilschifter], Papst Gregor XVI., sein Leben und sein Pontificat, Sulzbach 1846; Moroni, Dizion. XXXII, 312 ss. und Indice III, 407 ss.; Gams, Gesch. der Kirche im 19. Jahrhundert II, 495 ff.; Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat 561 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 2, 681 ff. und Beiträge z. Gesch. Italiens II, 343 ff.; Ruth, Gesch. von Italien vom J. 1815—1850 I, 369 ff.; Reuchlin, Gesch. Italiens von der Gründung der Dynastie bis zur Gegenwart, Leipzig 1859, I, 226 ff. [in extrem liberalem und sehr antipäpstlichem Geiste gehalten]; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates II, 337 ff.) [Brischar.]

Gregor Baeticus, seit etwa 357 Bischof von Elvira (Illiberis, Eliberis) in der spanischen Provinz Baetica (daher der Beiname) und, wie es scheint, noch 392 unter den Lebenden, war nach dem Tode oder dem Rücktritte Lucifers von Cagliari (gest. 371) das Haupt der Luciferianer (s. d. Art.). Ueber seinem Leben schwebt tiefes Dunkel (s. G. Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer, Leipzig 1886, 76—80). Nach Hieronymus (De vir. ill. c. 105) verfaßte Gregor diversos mediocri sermone tractatus et de fide elegantem librum. Gams (Die Kirchengesch. von Spanien II, 1, Regensburg 1864, 314) glaubt die Richtigkeit dieser Angabe bezweifeln zu dürfen. Die von Achilles Statius unter dem Namen Gregors herausgegebene Schrift De trinitate s. de fide (Romae 1575; wieder abgedruckt Colon. 1577) gehört dem Presbyter Faustinus (s. d. Art.) an. P. Quesnel u. A. bezeichneten Gregor als den Verfasser des Tractates De fide orthodoxa contra Arianos, welcher wiederholt unter den Werken des hl. Gregor von Nazianz (ed. Maur. I, Par. 1778, 892—904), sowie auch unter den Werken des hl. Ambrosius (Migne, PP. lat. XVII, 549—568) und denjenigen des Bischofs Vigilius von Thapsus (Migne LXII, 466—468. 449—463) eine Stelle gefunden hat. Nach derselben Ansicht soll er auch den Libellus fidei verfaßt haben, der in die Werke Gregors von Nazianz (l. c. 905) aufgenommen ist. In neuerer Zeit jedoch werden diese beide dem Bischof Phöbadius von Agen zugeschrieben (Migne XX, 31 ad 50); hierfür traten namentlich die Verfasser der Histoire littéraire de la France I, 2, nouv. éd. Paris 1865, 273—281 ein, gegen Quesnel, Dissert. XIV in S. Leonis M. opp. § 7 (Migne LVI, 1049—1053). [Bardenhewer.]

Gregor Barbarigo, s. Barbarigo.

Gregor von Cypern, s. Georg von Cypern.

Gregor der Erleuchter (Illuminator, arm. Grigor Lusavoritsch), der Pflanzer und vorzüglichste Verbreiter des Christenthums in Armenien, war im 3. Jahrhundert dem königlichen Zweig der arsacidisch-parthischen Dynastie in Armenien, Suren Pahlav genannt, entsprossen (etwa um 240) und durchlebte Jahre, welche für seine Familie und Person höchst tragisch verliefen. Der Sassanide Ardschir hatte nach Ermordung des letzten Königs vom persischen Zweige der arsacidischen Dynastie, Ardavans, das neupersische Reich gegründet (226) und wurde von dem armenischen König Chosrov I., einem Arsaciden, hart bedrängt. Letzteren ließ er deßwegen durch den Parther Anag meuchlings aus dem Wege räumen. Anag aber wurde auf der Flucht eingeholt und mit seinem ganzen Gefolge in den Fluten des Araxes ertränkt. Von seiner Familie entrannen nur zwei Söhne; der eine (Cerdat) entkam nach Persien, der andere, etwa zweijährig, ward durch seine christliche Amme Sophia nach Cäsarea in Cappadocien, ihrer Heimat, verbracht. Er sollte der spätere erste Bischof Armeniens, Gregor der Erleuchter, werden. Den Na-

men Gregor hätte das Kind nach der Legende auf der Flucht dorthin in Folge einer Engelserscheinung und sodann officiell in der Taufe erhalten. Nach Chosrovs Tode bemächtigte Ardschir sich auch der Herrschaft in Armenien und suchte die ganze Familie des ermordeten Königs auszurotten; doch blieben zwei Kinder desselben am Leben, eine Tochter Chosrowituchd und ein Sohn Terdat. Letzterer wurde später im Heere Diocletians gebildet, legte Proben großer Kraft und glänzender Tapferkeit ab, vertrieb schließlich an der Spitze eines Heeres die Perser aus Armenien und behauptete sich hier als Herrscher (nach Moses von Chorene im dritten Jahre Diocletians). Gregor, der Sohn des Königsmörders, wurde inzwischen zu Cäsarea christlich erzogen und zeichnete sich frühe durch ein ernstes Tugendstreben aus. Nicht lange nach seiner Verehelichung, aus der er zwei Söhne, Aristakes und Wardan, erhielt, trennte er sich von seiner Frau mit wechselseitiger Einstimmung; letztere ging mit dem jüngern Sohn in ein Kloster, und er selbst trat in die Dienste Terdats, ohne sich ihm als Sohn des Mörders seines Vaters zu erkennen zu geben.

Bis hier ist die von einem Agathangelos, der Staatsschreiber König Terdats heißt, verfaßte Geschichte Gregors wohl nicht unglaubwürdig, und es folgen ihr auch Moses von Chorene in seinem großen Geschichtswerk und alle Späteren. Anders von der nunmehr beginnenden Zeit der Christenverfolgung an. Von da an mischen sich Legenden, geschraubte Wundererzählungen und starke Uebertreibungen mit zweifelsohne wieder zuverlässigen historischen Nachrichten. So lange es der Kritik noch nicht gelungen ist, eine zuverlässige Sichtung des Stoffes eintreten zu lassen, muß der Bericht des Geschichtschreibers Agathangelos wiederholt werden. Nach diesem veranstaltete Terdat zur Danksagung dafür, daß er mit Hilfe der Römer den Thron errungen, ein Opferfest für die nationalen Götter. Bei diesem sollte Gregor Kränze für Anahit in Eriza darbringen, und da er sich dessen weigerte, verhängte Terdat zwölf entsetzliche Martern über ihn, darunter sechstägige Bergung seines Kopfes in einen Sack voll Asche und Begießung des Leibes mit geschmolzenem Blei. Als der König vollends durch einen Höfling erfuhr, daß Gregor der Sohn des Königsmörders Anag sei, ließ er ihn in die Sumpfgrube des festen Schlosses Artaschat werfen, die mit Unrath, verwesenden Leichen und giftigen Schlangen angefüllt und für todeswürdige Missethäter bestimmt war. Hier wurde Gregor durch ein Laibchen Brod, das eine Wittwe Anna auf den im Traum erhaltenen Befehl Gottes täglich hinabwarf, 15 volle Jahre erhalten. Terdat erließ inzwischen zweimal das Edict, die Götter zu ehren und die Christen zu verfolgen. Um diese Zeit kamen Ripsime, welche Diocletian aus einem Kloster zur Ehe hatte nehmen wollen, und Gaiane, die Vorsteherin des Klosters, mit größerem Gefolge flüchtig von Rom in die Gegend von Valarschabad, der Residenz Armeniens. Der schönen Ripsime wollte Terdat Gewalt anthun; sie wußte aber ihre Unschuld zu schützen und wurde deßwegen mit Gaiane und 35 Genossen unter Martern getödtet. Terdat ward bald hernach auf der Jagd eine Beute der Dämonen und wurde in einen Eber verwandelt, während böse Geister auch in der Residenz übel hausten. Die Schwester des Königs erfuhr nun durch einen Engel im Traume, daß nur der gefesselte Gregor Erlösung bringen könne. Doch achtete man dessen nicht, da Gregor schon lange für todt galt. Der Traum wiederholte sich, und Gregor wurde endlich aufgesucht und herbeigebracht, trieb die Dämonen aus und predigte Buße; dem König gab er seine menschliche Gestalt zurück; die Martyrer wurden bestattet, und man erbaute Kapellen über ihren Gräbern.

In Agathangelos' Buche folgt nun der große Vortrag Gregors, der über die Hälfte des Buches einnimmt. Es ist ein Abriß der heiligen Geschichte und der Lehre, welche die armenische Kirche des 5. Jahrhunderts den herandringenden falschen Lehren gegenüber festhielt. Die Predigt kann unmöglich von Gregor selbst stammen, ist ihm aber in den Mund gelegt, um mehr Eindruck zu machen, und ist in der That durch alle folgenden Jahrhunderte herab als authentische Lehre Gregors und als orthodoxer Ausdruck der kirchlichen Doctrin betrachtet worden. Diese Rede ist mit den übrigen Theilen des Buches nicht in Zusammenhang, und der Umstand, daß weder Moses von Chorene, noch Lazarus von Pharb sie da, wo sie den Inhalt von Agathangelos' Buch mittheilen, erwähnen, zeigt, daß die Rede gar nicht im ursprünglichen Buche stand. Sie ist mit Sicherheit in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geschrieben und vielleicht schon bald darauf dem Buche Agathangelos' beigegeben worden.

Gregor, fährt der halblegendarische Bericht fort, verharrte nach dieser Belehrung 70 Tage in Fasten und Gebet und weiterer Predigt. Der König, überzeugt und völlig bekehrt, baute auf dem Masis (Ararat) zwei mächtige Säulen zum Andenken an die beiden Kämpfe, in welchen Ripsime ihn besiegt hatte. Darauf zogen der König und Gregor mit einem Heer durch ganz Armenien, die Götzentempel zu zerstören, wobei die Dämonen wie Menschen gegen die Christen stritten. Gregor trieb sie durch das Zeichen des Kreuzes in den Kaukasus. Das Zerstörungswerk gedieh so gründlich, daß fast nichts von literarischen, archäologischen und geschichtlichen Denkmalen aus vorchristlicher Zeit in Armenien geblieben ist. Gregor errichtete, da er noch nicht die Priesterweihe hatte, Kreuze ohne Altäre in den Kapellen und an Straßen, gab aber dem Könige den Rath, aus einem benachbarten christlichen Lande einen geistlichen Hirten zu berufen. Terdat berief nun eine Versammlung nach Valarschabad und schlug vor, daß Gregor in Cäsarea zum Priester und Bischof geweiht werde. Da die

Versammlung freudig zustimmte, ward Gregor nach längeren Vorbereitungen in prächtigem Wagen und mit fürstlichem Gefolge dorthin gebracht (im 17. Jahr Terdats nach Moses von Chor.) und der Patriarch Leontius legte mit den übrigen Bischöfen ihm die Hände auf. Bei seiner Rückkehr nahm er in Sebaste Priester mit, zerstörte in Aschbischad wieder Götzentempel, taufte eine Menge Volkes und legte Reliquien in Kirchen und Kapellen nieder. Mit dem König traf Gregor zu Titzavan zusammen, wo derselbe ihn erwartet hatte. Hier verlas er das Schreiben des Patriarchen als Antwort auf dasjenige, welches der König ihm selbst mitgegeben hatte, und nach mehreren Tagen Betens und Fastens taufte er den König, dessen Gemahlin und Schwester und das Heer im Euphrat, wobei die Wasser wunderbar zurücktraten, ein großes Licht strahlte, und das Salböl um und auf die Täuflinge sich ergoß. In sieben Tagen taufte er mehr als 4 Millionen (!) Menschen. In Valarschabad angekommen, baute er auch hier Kirche und Kapellen mit den Altären. Die zwölf Schüler, welche er aus den Kindern heidnischer Priester ausgewählt hatte, weihte er zu zwölf Bischöfen, deren erster Albianos war. Letzteren ließ er jedesmal am Hofe zurück, wenn er selbst sich zum Gebet und zu frommen Uebungen in's Gebirge zurückzog. Seinen Aufenthalt wechselte er dabei wiederholt, um allenthalben durch Wort und Beispiel zu leuchten und die Frömmigkeit zu entzünden. Vor und nach soll er über 400 Bischöfe und Priester ohne Zahl bestellt haben. Da er endlich nicht mehr am Hofe bleiben wollte, weihte er auf Bitten des Königs den jüngern seiner beiden Söhne, Aristakes, zu seinem Nachfolger; dieser ward der zweite Patriarch Armeniens (332 bis 339). Um diese Zeit nahm aber Terdat, nachdem er die Bekehrung Constantins vernommen, Gregor, Aristakes, Albianos und viele Krieger — der Bericht nennt 70 000, die aber sicher als Aufgebot unterdeß das Land zu schützen hatten — mit sich nach Rom, um Constantin zu beglückwünschen. Vom Kaiser und auch von Papst Sylvester gut aufgenommen, soll der König mit jenem einen schriftlichen Bund geschlossen haben. Zum Concil von Nicäa ward von Gregor und dem Könige Aristakes entsandt; dieser brachte die Canones des Concils zurück, und Gregor fügte diesen noch manches für das Land Ersprießliche hinzu. In die Einöde zurückgezogen, wirkte Gregor mit seinem Sohne wie früher, schrieb auch noch Homilien und Gebete und starb im Alter von etwa 80 Jahren in der von ihm als letzten Aufenthalt gewählten Höhle. Er ward zu Thortan bestattet. Ueber dem Grabe baute man ein Kloster, brachte aber später seine Reliquien nach Constantinopel, dann wieder nach Armenien und zur Zeit der Bilderkriege zum Theil nach Neapel. Gregor XVI. hat in einem Breve vom 1. September 1837 den „Erleuchter" in den römischen Kalender aufgenommen und seinen Jahresfesttag auf 1. October angesetzt. In dieser Darstellung tritt der Illuminator, wenn auch in sagenhaftem Gewande, doch scharf hervor und erscheint als ein Mann tiefster Glaubenskraft, unermüdeter Arbeit, selbstloser Energie, umsichtigen, auf das Eine Ziel fest gerichteten Geistes, dem es gelang, ein ganzes Land zu christianisiren. Die von ihm geschaffene Grundlage ist trotz furchtbarer Prüfungen und Kämpfe unerschüttert geblieben. Der erste Theil des Berichtes bis zur Bekehrung Armeniens ist, wie schon angegeben, in allem Wesentlichen geschichtlich, die Bekehrung selbst unbedingt zuverlässig; die Geschichte der hl. Ripsime ist unsicher, zum Theil sagenhaft, noch legendenhafter Terdats Besuch bei Constantin und das Bündniß mit diesem. Die Darstellung lehnt sich an Biblisches an, wie die Spaltung des Euphrat bei der Taufe des Heeres und Volkes; die Verwandlung des Königs in einen Eber und die Wiedererlangung seiner menschlichen Gestalt beruht auf Mißverständniß des Daniel'schen Berichtes über Nabuchodonosors Krankheit. Die Hauptquelle, das Buch des Agathangelos, ist sicher ursprünglich armenisch geschrieben, aber früh in's Griechische übersetzt worden. Der griechische Text lag bereits Simeon Metaphrastes (ca. 900) vor; die betr. Handschrift war vollständiger als die florentinische, aus welcher Stilting S. J. in den Acta Sanct. Sept. VIII, 320 sq. die Schrift zuerst veröffentlicht hat. Der griechische Text des Agathangelos bildet auch die Grundlage einer in Neapel ausgeführten lateinischen Bearbeitung, welche wahrscheinlich noch aus dem 9. Jahrhundert stammt. Der griechische Text ist, was man lange bestritten hat, durchaus Uebersetzung, nicht Original, mit vielen lateinischen Ausdrücken gemischt, mit Verständniß gearbeitet, wie denn z. B. die armenischen Götternamen nach richtiger Tradition durch die entsprechenden griechischen wiedergegeben sind und, wenn auch nicht immer glücklich, Verbesserungen am Original versucht werden. Die Uebersetzung ist etwa aus dem 6. Jahrhundert. — Der armenische Text ist Venedig 1835 von den Mechitaristen herausgegeben, in italienischer Uebersetzung ebendort 1843; in französischer, aber mit Weglassung der erbaulichen Stücke, bei Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Par. 1868, I, 97 ss. Zur Kritik vgl. A. v. Gutschmid, Agathangelos, in der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XXXI, 1 ff.; und Thumaian, Agathangelos et la doctrine de l'église arménienne au 5e siècle, Lausanne 1879.) [v. Himpel.]

Gregor von Heimburg, s. Heimburg.

Gregor von Nazianz, der hl., Kirchenlehrer, eines der „drei Lichter der Kirche von Cappadocien", war um 330 auf dem Landgute Arianz bei Nazianz, einer Stadt im südwestlichen Cappadocien, geboren und erfreute sich von zarter Kindheit an der sorgsamsten Erziehung und Geistespflege. Insbesondere war es seine Mutter, die hl. Nonna, welche auf den empfänglichen Knaben nachhaltigen Einfluß

übte. Zu seiner weiteren Ausbildung besuchte Gregor die berühmtesten Schulen seiner Zeit, zu Cäsarea in Cappadocien, wo er den hl. Basilius kennen lernte, zu Cäsarea in Palästina, zu Alexandrien und zu Athen. In letzterer Stadt schloß er mit dem bald nach ihm eintreffenden Basilius jenen Freundschaftsbund, welchen er noch im J. 381 an des Freundes Grab mit der Begeisterung des Jünglings feiert (Funebris oratio in laudem Basilii M., orat. 43 in der Ausgabe der Mauriner). Um 360 verließ Gregor Athen, empfing in der Heimat die Taufe und lebte dann theils zu Arianz, theils in Pontus bei Basilius in stiller Zurückgezogenheit. Ein ascetisches Einsiedlerleben war schon zu Athen sein höchstes Ideal gewesen, und der Aufenthalt zu Arianz im Kreise seiner Angehörigen konnte seiner Sehnsucht nach einer gottgeweihten Einsamkeit immer nur neue Nahrung geben. Die gemeinsamen Studien der beiden Freunde in ihrer pontischen Einsiedelei förderten eine exegetische Chrestomathie aus den Werken des Origenes unter dem Titel Ὠριγένους Φιλοκαλία zu Tage. In das Jahr 360 oder 361 wird übrigens auch wohl das erste öffentliche Auftreten Gregors als Friedensstifter fallen. Sein Vater Gregor hatte als Bischof von Nazianz die semiarianische Formel von Rimini (359) unterzeichnet und dadurch insbesondere den nicänisch gesinnten Mönchen zu Nazianz schweres Aergerniß gegeben. Gregor versöhnte die aufgeregten Gemüther, indem er seinen Vater vermochte, öffentlich ein ganz orthodoxes Glaubensbekenntniß abzulegen. (Andere wollen die angedeutete Spaltung der Gemeinde zu Nazianz in's Jahr 363 und Gregors Friedensvermittlung in's Jahr 364 verlegen.) Wahrscheinlich am Weihnachtsfeste des Jahres 361 wurde dann Gregor gegen seinen Wunsch auf Andringen der nazianzenischen Gemeinde von seinem Vater zum Priester geweiht. Unwillig über die Gewalt, welche ihm angethan worden, entfloh er nach Pontus zu seinem Freunde, kehrte jedoch bald, vermuthlich um Ostern 362, wieder zurück und unterstützte nun seinen Vater in der Verwaltung der Diöcese. Im J. 370 ward Basilius auf den Metropolitanstuhl von Cäsarea in Cappadocien erhoben, und als Kaiser Valens um 371 die bisherige Provinz Cappadocien in zwei Provinzen theilte, die eine mit der Hauptstadt Cäsarea, die andere mit der Hauptstadt Tyana, ward Basilius alsbald in peinliche Streitigkeiten mit dem Bischofe Anthimus von Tyana über die Ausdehnung des beiderseitigen Jurisdictionsgebietes verwickelt. In Verfolg dieser Streitigkeiten gründete Basilius mehrere neue Bisthümer in den kleineren Städten Cappadociens, und seinen Freund Gregor wählte er zum Bischofe von Sasima, einer sehr unbedeutenden und traurigen Oertlichkeit desjenigen Gebietes, über welches Anthimus Metropolitanrechte beanspruchte. Nur höchst ungern ließ Gregor sich zu Nazianz durch Basilius zum Bischofe weihen, entwich dann aber wieder in die Einsamkeit, und es ist sehr zweifelhaft, ob er sich je nach Sasima begeben und das dortige Bisthum angetreten hat. Erst die flehentlichen Bitten seines Vaters konnten ihn im J. 372 bewegen, nach Nazianz zurückzukehren und die dortigen Hirtensorgen zu theilen. Im Frühjahr 374, wie es scheint, starb sein Vater und bald darauf auch seine Mutter. Sein jüngerer Bruder Cäsarius (s. d. Art. Cäsarius von Nazianz) und seine Schwester Gorgonia waren den Eltern schon um 369 im Tode voraufgegangen. Nicht lange nachher, im J. 375, legte Gregor, da er auch körperlich sehr leidend war, die Verwaltung des Bisthums von Nazianz nieder, um sich zu Seleucia in Isaurien einem zurückgezogenen, beschaulichen Leben zu widmen. Hier erhielt er die Trauerkunde von dem Tode seines Freundes Basilius (379), welche ihn in dem Entschlusse, ganz der Welt zu entsagen, von Neuem bestärkte. Die so heiß ersehnte Ruhe sollte ihm indessen nicht zu Theil werden. Die orthodoxe Gemeinde zu Constantinopel, welche unter dem arianisch gesinnten Kaiser Valens zu einem fast verschwindend kleinen Häuflein zusammengeschmolzen war, in der Thronbesteigung des Theodosius aber am 19. Januar 379 das Morgenroth einer besseren Zukunft begrüßen durfte, wandte sich an Gregor mit einem dringenden Hilferufe und vermochte ihn, noch im J. 379 sich in die morgenländische Hauptstadt zu begeben, um die kirchlichen Verhältnisse daselbst wieder zu ordnen. Er entfaltete hier eine ungemein segensreiche Thätigkeit. Die verschiedenen arianischen Parteien unterließen nichts, um seinen Absichten Hindernisse zu bereiten und seine Bemühungen zu durchkreuzen; sie wußten auch in der orthodoxen Gemeinde Zwietracht zu erregen, und Gregor selbst kam wiederholt in Lebensgefahr. Aber sein heiliger Eifer bangte vor keiner Schwierigkeit, seine wunderbare Beredsamkeit wirkte zündend. Auch war sein Ruf so groß, daß selbst Hieronymus, der bereits in gereiftem Mannesalter stand, nicht verschmähte, nach Constantinopel zu kommen, um Gregors öffentliche Vorträge zu hören und namentlich auch seinen häuslichen Unterricht in der Auslegung der heiligen Schrift zu genießen. Am 24. December 380 kam Theodosius in Constantinopel an und ließ alsbald die in den Besitz der Arianer übergegangene Hauptkirche der Stadt, wahrscheinlich die Apostelkirche, den Katholiken zurückerstatten. Dem stürmischen Verlangen der letzteren, Gregor zum Bischofe zu erhalten, widersetzte dieser sich standhaft, bis er von der durch Theodosius berufenen und im Mai 381 eröffneten zweiten öcumenischen Synode zum Oberhirten der Hauptstadt bestellt wurde. Mit tiefem Schmerze sah er seine Bemühungen um Beilegung des sogen. Meletianischen Schismas zu Antiochien an dem Widerspruche vornehmlich der jüngeren Mitglieder der Synode scheitern, und als die später berufenen ägyptischen und macedonischen Bischöfe die Rechtmäßigkeit seiner Wahl zum Bischofe Constantinopels beanstandeten, legte er die eben

erst übernommene Würde und Bürde nieder, nahm mit einer glänzenden Rede in der Hauptkirche vor den versammelten Bischöfen feierlich Abschied und verließ Constantinopel vermuthlich im Juni 381. Er zog sich nach Nazianz zurück und leitete und schirmte die dortige, seit dem Tode seines Vaters verwaiste Gemeinde, bis dieselbe um 383 auf seinen Wunsch in der Person des Eulalius einen neuen Hirten erhielt. Seitdem lebte Gregor unter strengen ascetischen Uebungen und schriftstellerischen Arbeiten auf dem Landgute Arianz. Hier, wo er geboren, ist er wahrscheinlich auch gestorben, 389 oder 390.

Gregors Lebenslauf kennzeichnet ein eigenthümliches Schwanken. Sein ganzes Sehnen steht nach Einsamkeit und stiller Beschauung; der Freunde Mahnung und eigenes Pflichtgefühl rufen ihn immer wieder in's praktische Leben, zur thatkräftigen Theilnahme an den kirchlichen Bewegungen und Kämpfen seiner Zeit. Die großen Erfolge, welche er hier erzielt, verdankt er hauptsächlich seiner hinreißenden Beredsamkeit. Er ist kein Kirchenfürst wie etwa sein Freund Basilius, aber er verfügt über eine weit größere rhetorische Fülle und Gewandtheit, und ist er unstreitig einer der ersten Redner des christlichen Alterthums, wenngleich er dem Geschmacke des Jahrhunderts, der Künstelei und Schönrednerei, auch seinen Tribut zollt. In seinem Lehrvortrage vertritt und vertheidigt er die Glaubenssätze der Ueberlieferung. Er rühmt sich (Orat. 33, n. 15), die Lehre, welche er aus der heiligen Schrift geschöpft und von den Vätern überkommen, stets unverändert, ohne jede Accommodation an die Zeitverhältnisse (κατὰ πάντα καιρὸν ὁμοίως, οὐ συμμορφούμενος τοῖς καιροῖς), festgehalten zu haben, und anderswo (Orat. 23, n. 12) betont er, er lehre (insbesondere über die Trinität) nach Art der (galiläischen) Fischer und nicht nach Art des Aristoteles (ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς). Auch ist Gregor kein Denker wie etwa Gregor von Nyssa; selbständige Speculation lag ihm ferne. Er darf aber in höherem Grade als sein großer Zeit- und Heimatgenosse als Repräsentant des allgemeinen Glaubens der griechischen Kirche gegen Ende des 4. Jahrhunderts gelten. Schon sehr früh ist seine Lehranschauung gewissermaßen als Glaubensnorm betrachtet und verehrt worden. Rufin von Aquileja erklärt in dem Vorworte seiner lateinischen Uebersetzung mehrerer Reden Gregors (bei Migne, PP. gr. XXXVI, 736): manifestum namque indicium est, non esse rectae fidei hominem, qui in fide Gregorio non concordat. Spätere griechische Dogmatiker, wie Johannes Damascenus, schöpften mit Vorliebe aus den Schriften Gregors. Eine besondere Beachtung beanspruchen die vielfach an Athanasius erinnernden Ausführungen Gregors über die Trinität. Es war nicht bloß eine Forderung seiner Zeit, der Zeit eines Arius, Eunomius und Macedonius; auch die Richtung und das Bedürfniß des eigenen Geistes wirkte mit dazu, daß er sozusagen sein ganzes Leben der Vertheidigung und Beleuchtung des Trinitätsdogma's widmete und fast in jeder Rede auf dieses Dogma zurückkam. Als die bedeutsamsten unter seinen Reden und unter seinen Schriften überhaupt sind von jeher die Reden Nr. 27—31 bezeichnet worden, vom Verfasser selbst (Orat. 28, n. 1) οἱ τῆς θεολογίας λόγοι genannt; sie rechtfertigen und begründen die kirchliche Trinitätslehre gegen die Eunomianer und Macedonianer und haben ihrem Verfasser den Namen des Theologen eingetragen.

Gregors Schriften gliedern sich in drei Gruppen: Reden, Briefe und Gedichte. Die erste Stelle behaupten die Reden, 45 an der Zahl, und unter ihnen sind, wie vorhin bereits bemerkt, die fünf sogen. theologischen Reden Nr. 27—31, zu Constantinopel gehalten, die hervorragendsten. Nachdem in der ersten dieser Reden verschiedene Vorfragen erörtert worden, werden in der zweiten die Existenz, sowie die Natur und die Eigenschaften Gottes behandelt, soweit anders die menschliche Vernunft sie zu erfassen und die menschliche Sprache sie wiederzugeben vermöge. Die dritte bespricht die Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen und insbesondere die Gottheit des Sohnes, worauf dann die vierte die hauptsächlichsten der von den Arianern gegen die Gottheit des Sohnes in's Feld geführten Bibelstellen beleuchtet und die fünfte die Einwendungen gegen die Gottheit des heiligen Geistes zurückweist. Vielfach verwandten Inhalts sind die Reden Nr. 20 De dogmate et constitutione episcoporum und Nr. 32 De moderatione in disputationibus servanda, beide gleichfalls in Constantinopel gehalten. Die beiden Strafreden auf Kaiser Julian (λόγοι στηλιτευτικοί, orationes invectivae), Nr. 4—5, sind nach dem Tode Julians (26. Juni 363) verfaßt und höchst wahrscheinlich nicht öffentlich vorgetragen worden. Dieselben sollen den Apostaten, welchen Gregor zu Athen persönlich kennen gelernt hatte, bei der Mit- wie bei der Nachwelt der allgemeinen Verachtung preisgeben. Es spricht aus ihnen mehr das Feuer der Leidenschaft, als ächte christliche Begeisterung. Auch die Rede Nr. 2, in welcher Gregor seine Flucht nach seiner Ordination zum Presbyter beleuchtete und vertheidigte (Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἕνεκεν), kann schon ihres Umfanges wegen nicht in der überlieferten Form gehalten worden sein. Vermuthlich hat Gregor nur den eigentlich apologetischen Theil derselben im J. 362 öffentlich vorgetragen, und erst durch spätere Ueberarbeitung ist sie zu der vorliegenden Abhandlung über die Erhabenheit des geistlichen Standes angeschwollen. Diese Abhandlung ist Vorbild und Quelle der sechs Bücher des hl. Chrysostomus Περὶ ἱερωσύνης und des Liber regulae pastoralis Gregors d. Gr. Die übrigen Reden Gregors behandeln je den Gegenstand eines kirchlichen Festes, einen Glaubenssatz oder eine Christenpflicht, das Gedächtniß berühmter Martyrer, das Andenken von Verwandten und Freunden, wichtige Ereignisse des eigenen Lebens. Unter den späteren Commentatoren der Reden

Gregors hat Elias von Creta (s. d. Art.) eine besondere Berühmtheit erlangt. Eine Sammlung seiner Briefe, wenigstens des größten Theiles derselben, veranstaltete Gregor selbst auf Bitten seines jungen Verwandten Nicobulus (s. Epist. 52 und 53, bei den Maurinern). Weitaus die meisten der uns erhaltenen Briefe — die Mauriner zählen ihrer 243 — stammen aus den Tagen der einsamen Zurückgezogenheit Gregors zu Arianz (383—389) und beschäftigen sich mit einzelnen Vorkommnissen im Leben des Verfassers oder seiner Verwandten, Freunde und Bekannten. Nur sehr wenige gehen auf theologische Fragen ein. (Ueber den letzten derselben, Nr. 243, Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος, vgl. den Art. Gregor der Wunderthäter.) Formell sind die Briefe Gregors sehr schön, insbesondere lakonisch kurz, voll Sentenzen und Pointen, häufig offenbar mit großem Fleiße ausgearbeitet, manchmal wohl nicht bloß auf den Adressaten, sondern zugleich auf einen weitern Leserkreis berechnet. In dieselbe Zeit, welcher die Mehrzahl der Briefe angehört, fällt auch die Abfassung der meisten Gedichte Gregors. Verschiedenen Häretikern, insbesondere den Apollinaristen, welche ihre Lehren in poetische Form brachten und dadurch dem Volke zuführten, wollte er auch durch poetische Polemik begegnen. Außerdem sollten seine Gedichte der christlichen Jugend einen gewissen Ersatz bieten für die so leicht zur Sittenlosigkeit verleitenden Werke der heidnischen Dichter. Indeß ist Gregors Poesie vielfach nichts Anderes, als versificirte Prosa, matt und weitschweifig. Poetischen Werth können hauptsächlich einige kleinere Stücke elegischen und satirischen Inhalts beanspruchen. Im Uebrigen sind es Gnomen, moralische Sprüche, gedrängte und gehaltvolle Lehrgedichte, welche Gregor gut gelingen. Die metrische Form der Gedichte ist überaus mannigfaltig. Neben einer gewaltigen Masse von Trimetern, Hexametern, Pentametern und sonstiger gemessenen Zeilen finden sich auch Versbildungen, bei welchen die Quantität der Silbe ganz unbeachtet geblieben ist, so die beiden rhythmischen oder unprosodischen Gedichte Hymnus vespertinus und Exhortatio ad virgines (Poëm. lib. 1, sect. 1, carm. 32 und sect. 2, carm. 3). Die Tragödie Χριστὸς πάσχων ist unächt; J. Dräseke möchte sie Apollinaris von Laodicea zuweisen. Scholien zu Gregors Liedern verfaßte namentlich Cosmas von Jerusalem (s. d. Art.).

Unter den älteren Gesammtausgaben der Werke Gregors ist die wichtigste die von J. Billius und F. Morellus, Paris 1609—1611, 2 Bde.; wiederholt Paris 1630 und Köln (Leipzig) 1690. Die beste Ausgabe ist die der Mauriner, über welcher indessen ein eigenes Geschick gewaltet hat. Der erste Band derselben, welcher sämmtliche Reden umfaßt, wurde nach dem Tode mehrerer Mitarbeiter endlich von Ph. Clemencet an's Licht gestellt, Paris 1778. Die Vollendung des zweiten Bandes ward durch die französische Revolution verhindert; derselbe erschien erst 1840, post operam et studium monachorum O. S. B. edente et accurante D. A. B. Caillau. Dieser Band enthält die vollständigste Sammlung der Briefe und der Gedichte Gregors. Die Reden sowohl wie die Briefe und die Gedichte werden in der Mauriner-Ausgabe anders gezählt, als in der Ausgabe von Billius und Morellus; vergleichende Tabellen über beide Zählungsweisen gibt Fessler, Institt. Patrol. I, 747—762. Ein Abdruck der Mauriner-Ausgabe, um reiche Nachträge vermehrt, steht bei Migne, P. gr. XXXV ad XXXVIII. In Betreff der sonstigen Gesammtausgaben sowie der Separatausgaben einzelner Schriften muß hier auf Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca VIII, 392—404; S. F. W. Hoffmann, Bibliographisches Lexikon, 2 Ausg., Leipzig 1838—1845, II, 173—184; W. Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum, 8. ed., Lips. 1880—1882, I, 349 verwiesen werden. Die beiden rhythmischen Gedichte Gregors (Exhortatio ad virgines und Hymnus vespertinus) wurden kürzlich von Neuem herausgegeben durch W. Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung (Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wissensch. I. Cl., XVII, Abth. 2, München 1885, 400—409; vgl. 313 bis 315. S. auch Fr. Hanssen, Ueber die unprosodischen Hymnen des Gregor von Nazianz: Philologus XLIV, Göttingen 1885, 228—235). Eine neue Ausgabe der unächten Tragödie Christus patiens besorgte J. G. Brambs, Leipzig 1885. Vgl. J. G. Brambs, De auctoritate tragoediae christianae quae inscribi solet Χριστὸς πάσχων Gregorio Nazianzeno falso attributae, Eichst. 1883; J. Dräseke, Ueber die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den Χριστὸς πάσχων, in den Jahrbb. für prot. Theol., Jahrg. 1884, 657 bis 704. — „Ausgewählte Schriften" (25 Reden) Gregors wurden in's Deutsche übersetzt von J. Röhm, 2 Bde., Kempten 1874—1877. — C. Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrh., Darmstadt 1825, 2. A. Gotha 1867; J. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, mit Berücksichtigung der älteren und neueren Darstellungen dieses Dogma, Regensburg 1850; H. Weiß, Die großen Cappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872; J. Dräseke, Quaestionum Nazianzenarum specimen, Wandsb. 1876 (in dem Jahresber. des dortigen Gymnas. für 1875/76); A. Benoît, St. Grégoire de Naz., archevêque de Constantinople et docteur de l'Église. Sa vie, ses oeuvres et son époque, Paris 1876, 2e éd. revue 1885, 2 vols.; C. Cavallier, St. Grégoire de Naz. . . par l'abbé A. Benoît, étude bibliogr., Montpell. 1886. Weitere Literaturangaben bei Chevalier, Répertoire des sources histor. du moyen-âge I, 919—920. [Bardenhewer.]

Gregor von Nyssa, der hl., war ein vermuthlich nicht unerheblich jüngerer Bruder des hl. Basilius d. Gr.; die Zeit seiner Geburt läßt sich nicht näher bestimmen. Dunkel ist auch seine ganze Jugendgeschichte. Um seine Ausbildung hat sich, wie es scheint, Basilius besondere Verdienste erworben; wenigstens spricht Gregor namentlich seinem jüngern Bruder Petrus gegenüber von Basilius stets in Ausdrücken wärmster Verehrung und Dankbarkeit, und bezeichnet ihn dabei mit Vorliebe als ihren beiderseitigen Vater und Lehrer (πατὴρ καὶ διδάσκαλος s. καθηγητής); s. den Prolog der Schrift über die Ausstattung des Menschen (Migne, PP. gr. XLIV, 125), den Prolog sowie den Epilog der Schrift über das Sechstagewerk (XLIV, 61—64. 124), den dem Werke gegen Eunomius voraufgehenden Brief an Petrus (XLV, 237—240) u. s. w. Gregor bekleidete das Amt eines Anagnosten (Lector), als er, den Reizen einer weltlichen Laufbahn nachgehend, als Lehrer der Beredsamkeit auftrat und nach den Worten Gregors von Nazianz (Epist. 11, edit. Maurin.) lieber Rhetor als Christ genannt sein wollte. Es ist sehr wahrscheinlich, wenngleich mehrfach bestritten, daß er sich auch verheiratete. Die dringenden Vorstellungen seiner Freunde, insbesondere des Nazianzeners, gewannen ihn wieder für den geistlichen Stand. Er legte das Lehramt nieder, zog sich für einige Zeit in die Einsamkeit zurück und ward im Herbst 371, wenngleich nur ungern und widerstrebend, durch Basilius zum Bischof von Nyssa, einer unbedeutenden Stadt im Metropolitansprengel von Cäsarea in Cappadocien, geweiht. Hier warteten seiner die heftigsten Kämpfe mit den Arianern. Um 375 ward er von einer Synode arianisch gesinnter Bischöfe, welche der Statthalter Demosthenes von Pontus veranstaltet hatte, seines Stuhles verlustig erklärt und mußte nun mehrere Jahre lang ein unstetes Wanderleben führen, nach dem Ausdrucke des Nazianzeners (Ep. 81, ed. Maur.) wie ein Stück Holz auf dem Wasser umhergetrieben. Mit dem Tode des Kaisers Valens, Ende 378, trat ein Umschwung der kirchenpolitischen Lage ein, und Gregors Heimkehr gestaltete sich unter den Freudenbezeugungen des Volkes zu einem Triumphzuge. Im Herbste 379 nahm er an der zu Antiochien vornehmlich wegen der Meletianischen Spaltung abgehaltenen Synode Theil. Das Jahr 381 führte ihn nach Constantinopel zum zweiten öcumenischen Concil, bei welchem er als ausgezeichneter Dogmatiker eine hervorragende Rolle spielte. In Ausführung des Canon 2 des Concils verordnete Kaiser Theodosius durch ein Gesetz vom 30. Juli 381 (L. 3, Cod. Theod. 16, 1), daß in der Provinz Pontus alle diejenigen als offenbare Häretiker aus den Kirchen zu vertreiben seien, welche nicht mit den Bischöfen Helladius von Cäsarea in Cappadocien, dem Nachfolger des hl. Basilius, Otrejus von Melitene in Armenien und Gregor von Nyssa in Kirchengemeinschaft ständen. Noch einige Male trat Gregor zu Constantinopel auf; zuletzt erscheint er dort 394 auf einer Synode unter dem Vorsitze des Patriarchen Nectarius zur Schlichtung einer Streitigkeit arabischer Bischöfe. Seitdem verschwindet sein Name aus der Geschichte; vermuthlich ist er bald nachher gestorben. Der Friede seiner letzten Jahre ward vielfach getrübt durch kleinliche Gehässigkeiten des Bischofs Helladius von Cäsarea (s. Gregors Brief an Flavian von Antiochien, Migne XLVI, 999—1009).

Gregor von Nyssa zählt zu den fruchtbarsten und vielseitigsten Kirchenschriftstellern seiner Zeit. Die Mehrzahl der uns erhaltenen Schriften entfällt auf das Gebiet der Exegese; indeß liegt Gregors Stärke nicht auf diesem Felde. Wie er überhaupt der Gelehrsamkeit und dem Scharfsinne des Origenes eine sehr weitgehende Verehrung entgegenbringt, so zeigt er sich insbesondere in den meisten seiner exegetischen Versuche von den hermeneutischen Grundsätzen der Alexandriner (vgl. d. Art. Alexandrinische Schule I, 529) stark beeinflußt. Namentlich liebt er es, so zu sagen hinter jedem Worte des biblischen Textes einen Schatz sittlicher Belehrungen zu suchen und zu finden, und nimmt zu diesem Ende keinen Anstand, den Literalsinn in bedenklicher Weise zu verflüchtigen oder auch vollständig preiszugeben (eine ausführlichere Entwicklung seiner dießbezüglichen Anschauungen gibt er in dem Proömium der weiter unten zu erwähnenden Homilien über das Hohelied). Eine verhältnißmäßig gesunde und nüchterne Haltung bekunden die beiden der Erklärung des Schöpfungsberichtes geltenden Schriften über die Ausstattung des Menschen (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) und über das Sechstagewerk (Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου), welche Gregor um 379 auf Bitten seines Bruders Petrus, damals Bischof von Sebaste, verfaßte. Beide Schriften sind zunächst der Ergänzung und Vertheidigung der vom Verfasser überaus hochgeschätzten Homilien des hl. Basilius über das Sechstagewerk gewidmet; die erstere soll vornehmlich eine Lücke dieser Homilien ausfüllen, die letztere will die biblische Erzählung wie die Auslegung des hl. Basilius gegen einige Mißverständnisse in Schutz nehmen. (Mit umfassendem textkritischen Apparate wurden beide Schriften, griech. und lat., herausgegeben von G. H. Forbes, Burntisland 1855—1861; es sind die beiden ersten Lieferungen einer Gesammtausgabe der Werke des Nysseners, von welcher indessen nichts Weiteres erschienen ist. Die Schrift über die Ausstattung des Menschen ward schon von Dionysius Exiguus [s. d. Art.] in's Lateinische übertragen.) Wenn aber Gregor in späteren Jahren einem gewissen Cäsarius in dem Leben Moyses' ein leuchtendes Muster und Vorbild für das eigene Leben entrollt (Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως τοῦ νομοθέτου ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος), so greift er wieder und wieder zu den gewagtesten und gesuchtesten typischen Deu-

tungen. (Mittheilungen über ein neuentdecktes Manuscript dieser Schrift bei H. Landwehr, Griechische Handschriften aus Fajjûm II; Philologus, Jahrg. 1885, 1—19; vgl. 19—21.) In den beiden Tractaten, welche die Ausgaben unter dem Titel Εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν zusammenfassen, läßt er dem Hange zur Allegorie wo möglich noch freier die Zügel schießen. Von der Voraussetzung ausgehend, daß sämmtliche Psalmen Tugendvorschriften enthalten, sucht er in dem ersten dieser Tractate (9 Kapp.) hauptsächlich darzuthun, daß die Psalmen in unserer Psalmensammlung nach einem einheitlichen Plane geordnet seien und die Gliederung der Sammlung in fünf Bücher eine auf fünf Stufen oder Sprossen allmälig zur Höhe d. i. zur Vollkommenheit hinführende Erziehungsleiter darstelle, während er in dem zweiten (16 Kapp.) namentlich die Ueberschriften der Psalmen (nach den LXX) erörtert, welchen auch ausnahmslos der Eine Zweck eigne, zu irgend etwas Gutem anzuleiten (τὸ πρός τι τῶν ἀγαθῶν καθηγήσασθαι c. 2). Die acht Homilien über den Prediger (1, 1 bis 3, 13) wollen zeigen, wie dieses „wahrhaft erhabene und göttlich inspirirte" Buch den Zweck verfolge, „den Geist über den Sinn hinwegzuheben und ihn durch Abziehung von allem Irdischen, auch dem scheinbar Größten und Glänzendsten, zur Ruhe zu bringen" (τὸ ὑπερθεῖναι τὸν νοῦν τῆς αἰσθήσεως καὶ παῦσαι καταλιπόντα πᾶν ὅτιπέρ ἐστι μέγα τε καὶ λαμπρὸν ἐν τοῖς οὖσι φαινόμενον — hom. 1 zu 1, 1). Die fünfzehn Homilien über das Hohelied (1, 1 bis 6, 8 LXX) entwickeln, im Einzelnen frei und kühn, den Grundgedanken: unter dem Bilde einer Art Hochzeitsveranstaltung sei die Vereinigung der menschlichen Seele mit der Gottheit geschildert (τὸ μὲν ὑπογραφόμενον ἐπιθαλάμιός τίς ἐστι διασκευή, τὸ δ' ἐννοούμενον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν ἀνάκρασις — hom. 1, Eingangs). Laut der kurzen Abhandlung über die Hexe von Endor (Περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου) sieht das Weib 1 Kön. 28, 12 ff. (LXX) nicht Samuel, sondern einen Dämon, welcher des Propheten Gestalt angenommen. Zum Neuen Testament liegt eine Erklärung des Gebetes des Herrn (Εἰς τὴν προσευχήν) in fünf und eine Erklärung der Seligpreisungen (Εἰς τοὺς μακαρισμούς, Matth. 5, 1—10) in acht Homilien vor, beide durchweg praktisch-paränetisch gehalten und von jeher sehr hochgeschätzt. (Eine Separatausgabe der fünf ersten Homilien, griech. und lat., von J. G. Krabinger, Landshut 1840.)

Eine größere Bedeutung dürfen die speculativ-dogmatischen Arbeiten Gregors beanspruchen. Als die werthvollste derselben gilt die große Katechese (Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, 40 Kapp.), eine Begründung und Vertheidigung der Hauptdogmen des Christenthums gegen Heiden, Juden und Häretiker. Dieselbe ist laut dem Prolog den christlichen Lehrern gewidmet und will ihnen zeigen, wie sie stets von dem Standpunkt des Gegners ausgehen und an die Zugeständnisse desselben anknüpfen müssen; dementsprechend kommt bald die biblisch-theologische, bald die speculativ-philosophische Argumentation zu überwiegender Geltung. Im Einzelnen ist besonders von der Dreipersönlichkeit Gottes, von der Erlösung der Menschheit durch den menschgewordenen Logos und von der Aneignung der Erlösungsgnade durch die Taufe und die heilige Eucharistie die Rede (Separatausgabe von Krabinger, München 1838). Das Werk gegen Eunomius in zwölf Büchern (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι), die umfangreichste unter allen auf uns gekommenen Schriften des Nysseners, ist jedenfalls zugleich eine der bedeutendsten unter allen Streitschriften gegen den Arianismus. Die Schrift, mit welcher Basilius die „Apologie" des Eunomius (s. d. Art.) bekämpfte, beantwortete letzterer nach des Verfassers Tode (1. Jan. 379) mit einer (verloren gegangenen) Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας, in welcher er seine Irrlehre von Neuem vertheidigte und den verstorbenen Gegner mit Schmähungen überhäufte. Dieser Schrift gegenüber unternahm es Gregor, auf Anregung seines Bruders Petrus, in dem genannten Werke die Person des hl. Basilius von den erhobenen Anklagen zu reinigen und die Lehre desselben bezüglich der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes auf's Eingehendste zu rechtfertigen. Eunomius erwiederte auf dieses Werk, und Gregor ließ demselben eine zweite Streitschrift folgen, welche mit Unrecht häufig als dreizehntes Buch oder als zweiter Theil des zwölften Buches des frühern Werkes angesehen wird. (Diese beiden Schriften gegen Eunomius füllen den ersten und zugleich einzigen Band einer von Fr. Oehler auf mangelhafter textkritischer Grundlage unternommenen Gesammtausgabe der Werke Gregors, Halle 1865.) Gegen Apollinarius von Laodicea richtete Gregor gleichfalls zwei Schriften. Die erstere, Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου (59 Kapp.), ist eine wohl vor 383 geschriebene Antwort auf des Apollinarius „Erweis der Fleischwerdung Gottes nach dem Bilde des Menschen" (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου, c. 2) und bekämpft hauptsächlich die Lehren, der Leib Christi sei vom Himmel gekommen, und die Stelle der vernünftigen Seele (νοῦς) habe in Christus der göttliche Logos vertreten. Eine dem Patriarchen Theophilus von Alexandrien (385—412) gewidmete kleine Abhandlung Κατ' Ἀπολλιναρίου ergänzt die frühere Schrift. Der Entwicklung und Begründung der kirchlichen Trinitätslehre gelten auch die Abhandlungen: daß man nicht glauben dürfe, es seien drei Götter zu statuiren (Περὶ τοῦ μὴ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς), an einen gewissen Ablabius; gegen die Heiden aus den allgemeinen Begriffen (Πρὸς Ἕλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν), ähnlichen Inhalts; über den Glauben (Περὶ πίστεως), an den Tribun Simplicius, zur Vertheidigung der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes; über die heilige Dreifaltigkeit und die Gottheit des heiligen Geistes (Περὶ τῆς

ἁγίας τριάδος καὶ ὅτι θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), an Eustathius von Sebaste, von Anderen freilich Gregor abgesprochen und dem hl. Basilius zugeschrieben. Endlich sind hier noch zwei erst durch A. Mai bekannt gewordene Reden, gegen Arius und Sabellius und gegen die Macedonianer (letztere unvollständig), zu nennen. Von besondern Interesse ist Gregors Dialog mit seiner Schwester Macrina über Seele und Auferstehung (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως). Noch niedergebeugt von dem tief und schmerzlich empfundenen Verluste seines Bruders Basilius, besuchte Gregor gegen Ende des Jahres 379, auf der Rückreise von der Synode zu Antiochien, seine Schwester Macrina, zu welcher er ähnlich wie zu Basilius von früher Jugend an verehrend hinaufsah, und welche damals auf einem der Familie gehörigen Landgute am Flusse Iris in Pontus als Vorsteherin eines frommen Frauenvereins ein gottgeweihtes Leben führte. Gregor fand Macrina dem Tode nahe; der gegenseitige Austausch mußte das Wiedersehen im Jenseits betreffen. In dem genannten Dialoge nun, welcher jedenfalls bald nachher verfaßt wurde, legt Gregor der Sterbenden seine Anschauungen über Seele, Tod, Auferstehung und Wiederherstellung aller Dinge in den Mund. Macrina tritt als Lehrerin auf, weßhalb die Schrift auch Τὰ Μακρίνια betitelt wird (Separatausgabe von Krabinger, Leipzig 1837). Interessant sind auch die Abhandlungen gegen das Fatum (Κατὰ εἱμαρμένης), zur Bekämpfung des astrologischen Fatalismus, und über die vorzeitig sterbenden Kinder (Περὶ τῶν νηπίων πρὸ ὥρας ἀφαρπαζομένων), an den Präfecten Hierius von Cappadocien, zur Beantwortung der Frage, warum Gott einen solch vorzeitigen Tod zulasse.

Eine mehr oder weniger ausschließlich **ascetische** Tendenz verfolgen die kleinen Schriften über die Bedeutung des christlichen Namens oder Bekenntnisses (Περὶ τοῦ τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα ἢ ἐπάγγελμα) an einen gewissen Harmonius; über die Vollkommenheit, und wie der Christ sein soll (Περὶ τελειότητος καὶ ὁποῖον χρὴ εἶναι τὸν χριστιανόν), an den Mönch Olympius; über das gottgewollte Endziel (Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκόπου), speciell für Religiosen bestimmt. Das schöne Buch über die Jungfräulichkeit (Περὶ παρθενίας, 24 Kapitel) oder über den Stand der Vollkommenheit verfaßte Gregor um 370 in der Einsamkeit. Es hat laut den Eingangsworten der Vorrede die Aufgabe, allen denen, in deren Hände es kommt, Verlangen nach dem tugendhaften Leben (τῆς κατ' ἀρετὴν ζωῆς) einzuflößen. Das moralisch-praktische Moment herrscht auch in mehreren Reden und in einigen Briefen vor. — In den nicht sehr zahlreichen **Reden** Gregors spiegelt sich der rhetorische Geschmack der Zeit, welchem ja auch Gregor von Nazianz sein Opfer bringt, wiewohl er dem Nyssener als Redner weit überlegen ist. Von den Sittenreden Gregors seien erwähnt die Rede gegen diejenigen, welche die Taufe verschieben (Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα); die Rede gegen die Wucherer (Κατὰ τῶν τοκιζόντων); die Rede gegen diejenigen, welche um Verstorbene (übermäßig) trauern (Πρὸς τοὺς πενθοῦντας ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ παρόντος βίου πρὸς τὸν ἀΐδιον μεθισταμένοις). Die Rede über die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes und über den Glauben Abrahams (Περὶ θεότητος υἱοῦ καὶ πνεύματος λόγος καὶ ἐγκώμιον εἰς τὸν δίκαιον Ἀβραάμ), wahrscheinlich 383 zu Constantinopel gehalten, wird in der spätern Literatur der griechischen Kirche viel genannt und gepriesen. Die Gottheit des heiligen Geistes bildet auch den Hauptgegenstand der Rede, welche in den Ausgaben den Titel führt Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν, und welche 381 zu Constantinopel gesprochen sein dürfte, als Gregor nebst Helladius und Otrejus mit der Oberleitung der Provinz Pontus betraut wurde. Dazu kommen einige Reden auf Kirchenfeste, Lobreden auf den Protomartyrer Stephanus (zwei), den Martyrer Theodor, die vierzig Martyrer (zwei), Ephräm den Syrer, Basilius, und Leichenreden auf Meletius von Antiochien, die Prinzessin Pulcheria und die Kaiserin Flaccilla, die erstere 381 während des Concils, die beiden letzteren 385 bald nach einander zu Constantinopel gehalten. In die Form einer Lobrede kleidete Gregor auch die Lebensbeschreibung Gregors des Wunderthäters (s. d. Art.), sowie diejenige seiner Schwester Macrina. — Der **Briefe** Gregors werden bei Migne 26 gezählt. Genannt seien wenigstens die beiden Briefe, welche im 16. und 17. Jahrhundert zu lebhaften Verhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten Anlaß gaben, der eine an die Schwestern Eustathia und Ambrosia und die Tochter Basilissa, und der andere über die nach Jerusalem Wallfahrenden (Περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα). Im Auftrage der antiochenischen Synode vom J. 379, nach Anderen im Auftrage des zweiten öcumenischen Concils unternahm Gregor eine Reise nach Arabien zur Ordnung der dortigen kirchlichen Verhältnisse, und bei dieser Gelegenheit besuchte er auch die heiligen Stätten Paläistina's. In dem ersten jener beiden Briefe nun schildert er den erhebenden Eindruck der heiligen Stätten und beklagt sodann recht lebhaft die traurigen kirchlichen Zustände des gelobten Landes; in dem zweiten tadelt er die bei den Wallfahrten nach Jerusalem damals vorkommenden Mißbräuche, warnt vor Ueberschätzung der religiösen Bedeutung der Wallfahrten und mag wohl im Eifer gegen Ausschreitungen den Werth der Uebung selbst zu wenig anerkennen.

Gregors eigenthümliche Bedeutung beruht in seiner philosophischen Begründung und Vertheidigung des kirchlichen Glaubens. Zu der praktischen Thätigkeit des Seelsorgers und des Kirchenfürsten hat er weit weniger Geschick und Talent bekundet. Basilius wenigstens findet wiederholt Anlaß, über des Bruders Gutmüthigkeit und Einfalt (χρηστότης und ἁπλότης) Klage

zu führen (Epist. 58. 60. 100), und bei einer spätern Gelegenheit trägt er kein Bedenken, ihn als in kirchlichen Dingen gänzlich unerfahren (παντελῶς ἄπειρον τῶν κατὰ τὰς ἐκκλησίας) und zu Verhandlungen mit einem sich seiner Stellung so wohl bewußten Manne, wie Papst Damasus, durchaus ungeeignet zu bezeichnen (Epist. 215). — Die Lieblingsgegenstände für Gregors Speculation bilden die Trinitätslehre und das Dogma von der Auferstehung des Menschen. Der Ueberblick über seine Schriften hat bereits gezeigt, daß er in der Vertheidigung der Dreiheit der Personen und der Einheit des Wesens in Gott unermüdlich ist. In dem Versuche, die Dreiheit mit der Einheit zu vermitteln, ist er insofern nicht glücklich, als er, wie es wenigstens scheint, den extremen Realismus des Mittelalters gewissermaßen schon anticipirend, eine numerische Einheit des Wesens oder der Natur auch auf dem Gebiete des Endlichen behauptet. „Wir erklären es zuvörderst", sagt er gegen Eingang der Abhandlung De eo quod non putandum sit tres deos dici oportere (Migne, PP. gr. XLV, 117. 120), „für eine mißbräuchliche Gewohnheit, solche, welche nicht durch die Natur geschieden sind, nach dem Naturnamen selbst in der Mehrheit zu benennen und von vielen Menschen zu reden. Es ist das gerade soviel, als von vielen menschlichen Naturen reden. . . Der Theilhaber der Natur gibt es wohl viele, . . . der Mensch aber ist in allen Einer (ὥστε πολλοὺς μὲν εἶναι τοὺς μετεσχηκότας τῆς φύσεως . . . ἕνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον), weil, wie gesagt, das Wort Mensch nicht den Einzelnen, sondern die gemeinsame Natur bezeichnet. . . Es würde viel angemessener sein, unsern verkehrten Sprachgebrauch zu berichtigen und den Namen der Natur nicht mehr auf eine Vielheit auszudehnen, als diesem Sprachgebrauche zu folgen und den hier obwaltenden Irrthum auch auf die Gotteslehre zu übertragen." Die Verwechslung des abstracten Begriffs, welcher freilich keinen Plural zuläßt, und des concreten Begriffs, welcher den Plural fordert, tritt noch deutlicher zu Tage, wenn Gregor in dem Tractate Adv. Graecos ex communibus notionibus (Migne XLV, 180) äußert: ἔστι δὲ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύνανται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως. An der Einheit Gottes oder der Gottheit, fährt Gregor in der vorhin genannten Abhandlung fort, sei um so mehr festzuhalten, als das Wort θεός zunächst eine Thätigkeit und nicht die Natur bezeichne (θεός hange zusammen mit θεᾶσθαι und sei s. v. a. Alles überschauend), diese Thätigkeit aber immer nur Eine sei, wenn auch die göttlichen Personen gemeinschaftlich an derselben betheiligt seien. Die Art und Weise der Betheiligung der drei Personen an der Einen göttlichen Thätigkeit sei mit den immanenten Beziehungen der einzelnen Personen zu einander in Parallele zu setzen, wie denn überhaupt aller Unterschied der Personen unter einander einzig und allein in jene immanenten Beziehungen zu verlegen sei. In der Entwicklung dieses Gedankens bestimmt Gregor die Beziehungen des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne mit überraschender Schärfe und Klarheit. „Sollte aber", sagt er gegen Ende der mehrgenannten Abhandlung (Migne XLV, 133), „jemand gegen unsere Ausführung die Anklage erheben, dieselbe statuire damit, daß sie keinen Unterschied bezüglich der Natur zuläßt, eine Vermengung und Vermischung der Hypostasen, so erwiedern wir auf einen solchen Vorwurf, daß wir, wenn wir an der Identität der Natur (τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως) festhalten, den Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem nicht in Abrede stellen. Darin allein finden wir einen Unterschied zwischen dem Einen und dem Andern, indem wir glauben, daß das Eine Ursache ist, das Andere aber aus der Ursache, und indem wir bei dem aus der Ursache Seienden wieder einen andern Unterschied annehmen. Das Eine nämlich ist unmittelbar (προσεχῶς) aus dem Ersten, das Andere aber durch das, was unmittelbar aus dem Ersten ist, so daß unzweifelhaft die Eigenthümlichkeit des Eingeborenen (τὸ μονογενές) dem Sohne verbleibt, andererseits aber auch der Ausgang des Geistes aus dem Vater feststeht, indem die Vermittlung des Sohnes diesem die Eigenthümlichkeit des Eingeborenen wahrt, ohne dem Geiste seine natürliche Beziehung zum Vater zu nehmen." In dem Sermo adv. Macedonianos n. 2 (Migne XLV, 1304) faßt er den kirchlichen Glauben in die Worte: „Wir bekennen, daß der heilige Geist dem Vater und dem Sohne gleichgeordnet ist (συντετάχθαι), so daß hinsichtlich alles dessen, was gottesfürchtiger Weise von der göttlichen Natur gedacht und ausgesagt wird, durchaus kein Unterschied obwaltet, ausgenommen daß der heilige Geist als besondere Hypostase betrachtet wird (καθ' ὑπόστασιν ἰδιαζόντως θεωρεῖσθαι), weil er aus Gott (ἐκ τοῦ θεοῦ) ist und Christi (τοῦ χριστοῦ) ist, wie geschrieben steht (Joh. 15, 26. Röm. 8, 9), so daß er weder mit dem Vater die Eigenthümlichkeit der Agennesie (τὸ ἀγέννητον), noch mit dem Sohne die Eigenthümlichkeit des Eingeborenen theilt." Auf die Fragen, wie die Dreipersönlichkeit Gottes aus dem Einen göttlichen Wesen oder aus dem göttlichen Erkennen und Wollen herzuleiten sei, und was die einzelnen Hypostasen zu besonderen Personen mache, ist Gregor noch nicht eingegangen. — Der Mensch ist laut Gregor nach der Intention des Schöpfers selbst das Binde- und Mittelglied zweier an sich entgegengesetzter Welten, der Brennpunkt, in welchem die geistige und die sinnliche Welt einander begegnen, ein wunderbarer Mikrokosmos (De opificio hominis, De anima et resurrectione etc.). Die Seele ist nicht vor dem Leibe, wie Origenes behauptete, sie wird aber auch nicht erst nach dem Leibe, wie aus dem biblischen Schöpfungsberichte hinwieder gefolgert wurde (De

opif. hom. c. 28); vielmehr treten die beiden constitutiven Bestandtheile des Menschenwesens in einem und demselben Momente in das Dasein (ib. c. 29). Seit diesem Momente sind und bleiben sie auf das Innigste verbunden; auch der Tod bricht ihre Beziehungen zu einander nicht völlig ab, und auf die vorübergehende Trennung folgt eine unauflösliche Wiedervereinigung. Zur Erläuterung der kirchlichen Lehre von der Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen Leibe führt Gregor De opif. hom. c. 27 aus, es wohne der abgeschiedenen Seele eine gewisse geheime Hinneigung zu und Kenntniß von ihrem Leibe (τοῦ οἰκείου σχέσις τε καὶ ἐπίγνωσις) inne; die Form (τὸ εἶδος) des Leibes, das Stetige und Unveränderliche an ihm, im Gegensatze zu dem in fortwährendem Flusse Begriffenen, bleibe der Seele wie in Folge eines Siegelabdruckes eingeprägt, und mit dem Stoffe, auf welchen dieses Bild hinweise, werde sie sich dereinst wieder umkleiden. In dem Dialoge De an. et resurr. (Migne XLVI, 76—77; vgl. übrigens auch schon col. 44—45) wird behauptet, die Seele bleibe den Elementen ihres Leibes auch nach deren Trennung von einander fort und fort nahe, indem sie dieselben auf ihrem Wege durch die Natur begleite und sich gewissermaßen zur Wächterin ihres Eigenthums hinstelle (οἱονεὶ φύλακα τῶν οἰκείων καθισταμένην). Viel umstritten sind Gregors Aeußerungen über den zwischen den Auferstandenen obwaltenden großen Unterschied und dessen schließliche Beseitigung. „Nicht alles," lehrt er, „was durch die Auferstehung wieder in das Dasein zurückkehrt, geht in dasselbe Leben ein. Es ist vielmehr ein großer Unterschied zwischen denjenigen, welche gereinigt sind, und denjenigen, welche der Reinigung noch bedürfen. . . Diejenigen, welche durch das Wasser des Sacramentes (διὰ τοῦ ὕδατος τοῦ μυστικοῦ) den Schmutz des Lasters von sich abgewaschen haben, bedürfen der andern Art der Reinigung (τοῦ ἑτέρου τῶν καθαρσίων εἴδους) nicht mehr; diejenigen aber, welche der sacramentalen Reinigung nicht theilhaft geworden sind (οἱ ταύτης ἀμύητοι τῆς καθάρσεως), werden nothwendiger Weise durch das Feuer gereinigt" (Or. catech. c. 35, vgl. c. 8). Endlich nämlich muß die Natur mit unausweichlicher Nothwendigkeit zu der Wiedereinsetzung in den seligen und göttlichen und allem Schmerze entrückten Zustand (ἡ ἐπὶ τὸ μακάριόν τε καὶ θεῖον καὶ πάσης κατηφείας κεχωρισμένον ἀποκατάστασις) gelangen (ib. c. 35). „Ist erst in langen Zeiträumen das Böse (τὸ κακόν), welches jetzt mit der Natur vermischt und verwachsen ist, aus derselben ausgemerzt, und die Wiedereinsetzung derjenigen, welche jetzt im Bösen liegen, in den ursprünglichen Zustand (ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων) erfolgt, so wird alle Creatur dem Erlöser Dank erschallen lassen, und auch der Erfinder des Bösen (ὁ εὑρετὴς τοῦ κακοῦ) wird in diesen Dankeshymnus einstimmen" (ib. c. 26). Hier vertritt Gregor, wie es scheint, unverkennbar eine ἀποκατάστασις im Sinne einer schließlichen Wiederaussöhnung aller dem Bösen verfallenen Creatur mit Gott, und den Höllenstrafen kann nur medicinale Bedeutung und vorübergehende Dauer verbleiben. In der That wird eben diese Anschauung auch in dem Dialoge De an. et resurr. vorgetragen; am Ende der Zeiten, heißt es hier, werden Alle ohne Ausnahme der Güter Gottes sich erfreuen d. i. in Gott sein (Migne XLVI, 152); der Unterschied zwischen tugendhaftem und lasterhaftem Lebenswandel wird sich in der Folge hauptsächlich (μάλιστα) darin zeigen, ob jemand schneller oder langsamer (θᾶττον ἢ σχολαιότερον) der erhofften Seligkeit theilhaftig wird (XLVI, 152. 157—160). Nicht anders die Or. de mortuis; der Sünder muß entweder in diesem Leben durch Gebet und Philosophie gereinigt werden, oder aber im Jenseits durch das reinigende Feuer (XLVI, 524. 525); ist das Böse vollständig aus allem Seienden entfernt, so erstrahlt in Allem die Eine göttliche Schönheit (XLVI, 536). Schon der Patriarch Germanus von Constantinopel (715—730) suchte in einer eigenen Schrift darzuthun, daß Gregor selbst eine schließliche Beseligung aller vernunftbegabten Creatur (auch der bösen Menschen und Engel) nicht gelehrt habe, daß aber der Text des Dialoges De an. et resurr., der großen Katechese, sowie der Schrift De perfecta vita (?) im Sinne dieser Lehre gefälscht sei (Photius, Bibl. cod. 233). In neuerer Zeit hat namentlich L. Vincenzi (1864) den Nachweis zu liefern sich bemüht, die bezeichnete Lehre sei in Wahrheit in Gregors Schriften nicht enthalten (vgl. d. Art. Apokatastasis). Das Richtige dürfte sein, anzuerkennen, daß Gregor eine völlige Entfremdung der geistigen Creatur von Gott, einen gänzlichen Untergang derselben im Bösen nicht zu fassen vermag: Gott kann sich nicht ganz und gar von ihr abwenden, und sie selbst muß sich mit innerer Nothwendigkeit endlich von dem Bösen weg dem Guten und Göttlichen, ihr von Haus aus Verwandten, wieder zuwenden (vgl. außer den vorhin angeführten Stellen insbesondere noch De opif. hom. c. 21).

Gregors Schriften sind bisher in fast auffallender Weise vernachlässigt worden. Eine Gesammtausgabe derselben, welche auch nur den bescheidensten Anforderungen entspräche, liegt nicht vor. Die in unsern Tagen von G. H. Forbes und von Fr. Oehler unternommenen Ausgaben kamen, wie bereits bemerkt, über die ersten Anfänge nicht hinaus. Die Hauptausgabe aus früherer Zeit ist diejenige des Jesuiten Fronto Ducäus, Paris 1615, in zwei Foliobänden. Eine reichhaltige Appendix zu ihr veröffentlichte J. Gretser S. J., Paris 1618. Um diesen Nachtrag bereichert, erschien Fronto's (gest. 25. September 1624) Ausgabe von Neuem, aber weniger elegant ausgestattet und weniger correct, Paris 1638 in drei Foliobänden. Ueber ältere lateinische Sammelausgaben, griechische Separatausgaben einzelner Schriften u. s. f. s. Hoffmann, Bibliographisches Lexikon (2) II, 184—190. Weitere

inedita Gregors wurden namentlich durch L. A. Zacagni (1698), J. B. Caracciolo (1731), A. Mai (1833. 1847) an's Licht gezogen. J. G. Krabingers kritische Ausgaben früher schon bekannter Schriften sind vorhin bereits namhaft gemacht worden. Die vollständigste Zusammenstellung von Schriften Gregors, aber ohne kritische Sichtung, bei Migne, PP. gr. XLIV ad XLVI, Par. 1858. — Griechisch und deutsch finden sich manche der wichtigeren Schriften Gregors in dem ersten und einzigen Theile der Oehler'schen Bibliothek der Kirchenväter, Leipzig 1858—1859, 4 Bde. Der Dialog über Seele und Auferstehung in deutscher Bearbeitung und mit kritischen Anmerkungen von H. Schmidt, Halle 1864. Ausgewählte Schriften Gregors in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, deutsch von H. Hayd und von J. Fisch, Kempten 1874. 1880. (Vgl. J. Rupp, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Zusammengestellt und erläutert. Leipzig 1834; St. P. Heyns, Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno, Lugduni 1835; E. G. Moeller, Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura, Halis 1854; J. N. Stigler, Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa. Systematisch dargestellt, Regensb. 1857; L. Kleinheidt, S. Gregorii episc. Nysseni doctrina de Angelis, Friburgi 1860; Al. Vincenzi, S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia [In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, cum appendice de actis synodi V. oecum. vol. I], Rom. 1864; H. Weiß, Die großen Cappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872; G. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Halis 1875; J. C. Bergades, De universo et de anima hominis doctrina Gregorii Nysseni, Thessalonicae 1876.) [Bardenhewer.]

Gregor von Rimini, O. S. Aug., ein als doctor authenticus gefeierter Nominalist, stammte aus Rimini. Nachdem er in den Augustiner-Eremiten-Orden getreten war, leitete er zuerst das Ordensstudium in seiner Vaterstadt und übernahm dann das Lehramt an der Pariser Universität. Sein Scharfsinn und sein frommes Leben erwarben ihm die höchste Achtung. Am 4. Mai 1357 wurde er zum General des Ordens erwählt; er starb aber schon 1358 zu Wien. Trithemius und Sixtus Senensis erwähnen seine Commentare zu den Briefen der Apostel Paulus und Jacobus. Von den geschätzten Commentaren zu den Sentenzen erschienen im Drucke die Lectura in primum et secundum librum Sententiarum, Par. 1482 u. ö.; Quaestiones super primum librum, Valent. 1500; ein Tractat De usuris, Arim. 1522. 1622. (Vgl. Ossinger, Bibl. August. 74; Naumanns Serapeum XXIX, 1868, 91 ff.; Bulaeus, Hist. Univ. Par. IV, 957.) [Streber.]

Gregor Tholosanus (Pierre Grégoire), französischer Rechtsgelehrter des 16. Jahrhunderts, ward um 1540 in Toulouse geboren und wurde jung (1570) zu Cahors, darauf zu Toulouse, endlich 1582 an der neuen lothringischen Universität zu Pont-à-Mousson Professor der Rechte. Dort gerieth er in Streit mit den Jesuiten, deren Rectorat über die ganze Universität er bekämpfte; er verließ 1585 auf zwei Jahre die Stadt, kehrte aber dann wieder zurück. Seine katholische Gesinnung bewährte er in einer kleinen Schrift gegen Du-Moulin, in welcher er die Publication der Trienter Beschlüsse als empfehlenswerth hinstellte (Response au conseil donne par Charles des Molins sur la dissuasion de la publication du Concile de Trante en France . . . par Pierre Gregoire Tholosain, Lyon 1584). Diese Abhandlung erschien also nicht unter dem Pseudonym Remundus Rufus, sondern wohl nur die Duplicatio in patronum Molinaeum pro pontifice . . . sacra defensio, Paris. 1585. Grégoire's juristische Werke sind sehr zahlreich und umfangreich; sie behandeln die Geschichte des römischen Rechts und zwar in historischer vergleichender Methode, das Staatsrecht, Lehenrecht, endlich das Kirchenrecht. Der fromme Gelehrte pflegte seine Werke Gott zu dediciren. Als Todesjahr wird 1595 oder 1597 angegeben; 1617 ist sicher zu spät, da der Herausgeber von dessen Tract. de appellationibus, Ursell. Francof. 1599, ihn bereits verstorben nennt. Seine wichtigsten Schriften sind die folgenden. Syntaxeon artis mirabilis ll. XL comprehensa, 2 voll., Lugd. 1583—1585; Comm. in prolegom. syntaxis artis mir., Col. 1610; Semina atque axiomata artium ad quaslibet scientias applicanda, Col. 1612; Syntagma juris universi legumque omnium pene gentium et rerum publicarum praecipuarum, Lugd. 1582, Col. 1639, von Res, Personae, Actiones handelnd; De juris arte, methodo et praceptis, Lugd. 1580; Praeludia optimi jurisconsulti probique magistratus, Lugd. 1583; LL. XXVI de republica, Pont. 1596; Juris canonici s. pontificii partitiones in V ll. digestae, Lugd. 1594, mit verunglücktem System; ein Auszug ist Paratitla juris can., Lugd. 1595; Institutiones breves ac novae rei beneficiariae s. tract. de beneficiis ecclesiaticis, Lugd. 1592; Opera ad jus pontificium spectantia, ed. Francof. 1623; De injuriis; De feudi concessione. (Vgl. Biographie générale XXI, 879; Schulte, Geschichte und Literatur des canon. Rechts III, 566 f.) [R. v. Scherer.]

Gregor von Tours, der hl., der Geschichtschreiber der Franken, entstammte einer hochangesehenen, senatorischen Familie Galliens, ward wahrscheinlich am 30. November 538 zu Arverna, dem heutigen Clermont-Ferrand, geboren und führte ursprünglich den Namen Georgius Florentius. Erst später nahm er aus Verehrung gegen den vielgepriesenen heiligen Bischof Gre-

gor von Langres (506/7—539/40), den Großvater seiner Mutter Armentaria, den Namen an, unter welchem er berühmt geworden ist. Nach dem frühen Tode seines Vaters Florentius erhielt Gregor von des Vaters Bruder, dem heiligen Bischof Gallus von Clermont (546 bis 554), eine fromme Erziehung. Schon damals entschied er sich für den geistlichen Stand, und nach dem Tode des hl. Gallus ward er von Avitus, Priester und später (571—594) auch Bischof zu Clermont, in den heiligen Schriften unterwiesen. Im J. 573, in der Mitte der dreißiger Jahre stehend, wurde Gregor zum Bischof von Tours erwählt und ward Nachfolger des Bischofs Euphronius, welcher gleichfalls dem Hause der Mutter Gregors verwandt war. Der Dichter Fortunatus (s. d. Art.) feierte seine Erhebung durch ein schwunghaftes Gedicht (Carm. 5, 3: Ad cives Turonicos de Gregorio episcopo), in welchem sich wenigstens aufrichtige Begeisterung für Gregor ausspricht. In der That wußte letzterer, unter vielfach schwierigen Verhältnissen, des Freundes Erwartungen vollkommen zu rechtfertigen. Er waltete seines geistlichen Hirtenamtes mit opferwilliger Hingebung und nahm zugleich die weltlichen Interessen seiner Gemeinde mit Sorgsamkeit wahr; insbesondere vertrat er die Stadt Tours bei wiederholten kriegerischen Unruhen mit Klugheit und Entschiedenheit und suchte ihren Wohlstand und Glanz auf alle Weise zu heben. Doch erstreckte sich sein Wirken, schon wegen der Bedeutung seines Bischofssitzes — Tours, die Stadt des hl. Martinus, war damals das religiöse Centrum Galliens —, weit über die Grenzen seines Sprengels hinaus. Als König Chilperich, dessen Gewaltthätigkeiten gegenüber er die Interessen der Kirche und der Cultur mit ebenso großem Nachdruck wie Erfolg vertheidigt hatte, 584 durch Mord gefallen war und Tours 585 in die Hände Childeberts gelangte, konnte sich Gregor einer hervorragenden Stellung im fränkischen Reiche rühmen. Er besaß das volle Vertrauen des Königs, besuchte oft den Hof und ward in wichtigen Staatsangelegenheiten als Gesandter gebraucht. Hoch geehrt in ganz Gallien starb Gregor am 17. November 593 oder 594.

Ungeachtet seiner großen praktischen Thätigkeit ist Gregor zugleich ein ungemein fleißiger und fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Vermuthlich hat er sich erst als Bischof schriftstellerischen Arbeiten zugewandt, und allem Anscheine nach hat ihm die Verehrung des hl. Martinus zuerst die Feder in die Hand gegeben. Er ging, voll Mißtrauen gegen seine Kräfte, nur zögernd an's Werk, und die Mangelhaftigkeit seiner grammatischen Kenntnisse und gar seiner stilistischen Bildung kommt ihm auch in der Folge wieder und wieder zum Bewußtsein. (Vgl. namentlich die Vorrede zur Frankengeschichte, die Einleitung des ersten Buches derselben und die Vorrede der Schrift In gloria confessorum.) Gregors Sprache ist jedoch insofern interessant und merkwürdig, als sie manche der wichtigsten Züge jenes Umwandlungsprozesses veranschaulicht, durch welchen das Lateinische sich zum Romanischen, insbesondere zum Französischen, ausgestaltet hat. Dem Inhalte nach gliedern sich die uns erhaltenen literarischen Versuche Gregors in zwei Gruppen, theologische Schriften und zehn Bücher Frankengeschichte. Uebrigens verläugnet sich auch in diesen Büchern der geistliche Auctor keineswegs, und auf der andern Seite theilen die theologischen Schriften der weitaus größern Mehrzahl nach den historiographischen Charakter des weltlichen Werkes, indem dieselben der Heiligengeschichte angehören und zwar hauptsächlich über fränkische Heilige handeln. Als Geschichtschreiber aber darf Gregor hohe Achtung und großes Vertrauen beanspruchen. Allerdings bekundet er mehrfach eine recht weitgehende Leichtgläubigkeit; auch lassen sich ihm manche Irrthümer nachweisen, wie sie nur aus einer gewissen Flüchtigkeit erklärt werden können, welche die ihr zu Gebote stehenden Hilfsmittel auszunutzen verschmäht. Dagegen darf es jetzt wohl als allgemein anerkannt gelten, daß er stets und überall den redlichen Willen hat, unparteiisch die Wahrheit zu sagen und auch Kritik zu üben. Was nun das Einzelne angeht, so berichtet Gregor selbst (Hist. Franc. 10, 31 z. Schl.) über seine schriftstellerische Thätigkeit: decem libros historiarum, septem miraculorum, unum de vita patrum scripsi; in psalterii tractatu librum unum commentatus sum; de cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi. Außerdem hat er laut gelegentlichen Bemerkungen aus den von Apollinaris Sidonius verfaßten Messen (de missis ab eo compositis) ein Buch zusammengestellt (Hist. Franc. 2, 22) — vielleicht sind diese missae zu identificiren mit den von Sidonius selbst (Epist. 7, 3) als sein Werk erwähnten Contestatiunculae, d. i. wohl Meßpräfationen —, und die Legende von den Siebenschläfern mit Beihilfe eines Syrers (Syro quodam interpretante) in's Lateinische übersetzt (In gloria martyrum c. 94). Die erste der beiden letztgenannten Arbeiten ist, wie es scheint, verloren gegangen. Die Passio ss. martyrum septem dormientium apud Ephesum (in der Uebersetzung Gregors) pflegt seltsamer Weise gleichfalls als verloren bezeichnet zu werden, ist indessen schon um 1479 durch B. Mombrizio (Mombritius) herausgegeben worden. Die Schrift De cursibus ecclesiasticis wurde, nachdem bis dahin nur kleine Fragmente an's Licht gezogen worden, durch Fr. Haase in einer (Bamberger) Handschrift des 8. Jahrhunderts aufgefunden und 1853 veröffentlicht. In dieser Handschrift lautet der Titel: De cursu stellarum ratio qualiter ad officium implendum debeat observari. Es ist ein nach 575 und vor 582 verfaßtes liturgisches Hilfsbuch, eine Anleitung enthaltend, nach dem Stande und besonders nach dem Aufgange der wichtigsten Sternbilder die Folgenreihe der kirchlichen Officien oder Lese-

stücke (cursus ecclesiastici) zu bestimmen. Von dem Psalmen-Commentare liegen nur sehr dürftige Bruchstücke vor. Die Septem libri miraculorum sind nicht etwa ein einheitliches Ganzes, sondern verschiedene selbständige Schriften, welche Gregor bei einer letzten Revision kurz vor seinem Tode mit dem Liber de vita patrum zu einem hagiographischen Sammelwerke vereinigte. An die Spitze stellte er das Buch In gloria martyrum, um 590 verfaßt und hauptsächlich Wunder des Herrn, der Apostel und verschiedener Martyrer der gallischen Kirche erzählend. Es folgt das Buch De virtutibus S. Juliani aus den Jahren 581—587. Julian starb als Martyrer um 304 in der Nähe von Clermont, und sein Grab zu Brivate, dem heutigen Brioude, war ein vielbesuchter Wallfahrtsort. Die vier Bücher De virtutibus S. Martini wollen laut der Vorrede auch nur die gegenwärtigen Wunder (praesentes virtutes), wie sie fort und fort von dem Heiligen ausgehen, der Nachwelt überliefern. Nach Krusch ist das erste Buch vor 576, das zweite nicht vor 581, das dritte etwa 587 vollendet worden, und das vierte ist unvollendet geblieben. An siebenter Stelle steht der Liber vitae patrum, ohne Frage der interessanteste und bedeutendste Theil der ganzen hagiographischen Sammlung, 20, bezw. 23 Heiligenleben umfassend — drei der 20 Kapitel oder Stücke sind einem Heiligenpaare gewidmet —, welche anfangs einzeln herausgegeben, zum Theil nicht vor 592 geschrieben wurden. Das achte und letzte Buch, In gloria confessorum, welches gleichfalls kleine Wundergeschichten enthält, ist 587 fertig gestellt, seit 590 aber mehrfach umgeändert und erweitert worden. Auf dem Felde der Heiligenlegende bewegt sich auch noch der Liber de miraculis b. Andreae apostoli, von Gregor selbst nicht erwähnt, aber doch wohl als ächt anzuerkennen. Das Fundament des Ruhmes Gregors bilden indeß seine zehn Bücher Frankengeschichte. Dieses Werk soll, wie die Vorrede ausführt, den kommenden Geschlechtern Kunde von der Zeit des Verfassers geben und trägt dementsprechend vom fünften Buche an in ausgesprochenster Weise das Gepräge von Denkwürdigkeiten oder Memoiren, während die vier voraufgehenden Bücher eine Einleitung bilden. Das erste Buch entrollt nämlich zum Zwecke chronologischer Grundlegung einen Abriß der Weltgeschichte von Adam bis auf den Tod des hl. Martinus (397). Das zweite Buch handelt vornehmlich von dem Gründer des Frankenreiches, Chlodovech, das dritte führt die Geschichte der Franken bis auf den Tod Theodoberts I. (548), das vierte reicht bis zum Ende Sigiberts (575), und schon in diesem Buche schreibt Gregor wenigstens zum Theile aus eigener Erinnerung. Diese vier ersten Bücher sind nach Arndt im J. 575 geschrieben. Die beiden folgenden Bücher, welche die Jahre 575—584 umfassen, sind 580—585 verfaßt, und nach und nach entstanden schließlich die vier letzten Bücher, welche die Jahre 584—585 sehr ausführlich behandeln und in kürzerer Fassung bis 591 gehen. Den sechs ersten Büchern hat Gregor nachträglich mannigfache Ergänzungen und Erweiterungen beigefügt. Mit dem fünften Buche war er bei seiner eigentlichen Aufgabe angelangt. Er erzählt die Geschichte seiner Zeit, und seine eigenen Beziehungen zu dieser Zeitgeschichte treten stets deutlich hervor; er berichtet über alles, was ihn selbst berührt, mit der Breite des persönlichen Interesses. Die Darstellung ist recht unbeholfen; sie gibt nicht sowohl eine Geschichte, als vielmehr äußerlich aneinandergereihte Einzelgeschichten; auf jeden Versuch, den Zusammenhang der Dinge zu erklären, die Ereignisse in ihrem Werden zu begreifen, verzichtet sie und ist zufrieden mit der Schilderung der nackten Thatsachen. Aber abgesehen von dem allem Persönlichen und Individuellen innewohnenden Leben, erhält Gregors Erzählung durch ihre Einfachheit, Natürlichkeit und Naivetät einen ganz eigenthümlichen Reiz, welcher über alle Mängel und Schwächen den Sieg davonträgt. Der unschätzbare Werth des Werkes beruht jedoch auf der einzigartigen Bedeutung seines Gegenstandes und der völligen Unzulänglichkeit aller anderen in Betracht kommenden Quellen: es bleibt „eines der wichtigsten Erzeugnisse der gesammten geschichtlichen Literatur" (v. Giesebrecht).

Als die beste Gesammtausgabe der Werke Gregors galt bislang die von Th. Ruinart, Paris 1699. Ein Abdruck derselben steht bei Migne, PP. lat. LXXI. Jetzt ist diese überflügelt durch die von W. Arndt und Br. Krusch besorgte Ausgabe: Gregorii Turonensis opera (Monum. Germ. hist. Script. rer. Meroving. I), Hannov. 1884—1885. Pars 1 (p. 1—450): Historia Francorum, ed. W. Arndt. Pars 2 (p. 451 bis 881): Miracula et opera minora, ed. Br. Krusch — darunter (p. 821—846): Gregorii episc. Turon. liber de miraculis b. Andreae apostoli, ed. M. Bonnet (auch separat erschienen); zum Schlusse von der Hand Kruschs Index (p. 884—911), Orthographica (p. 912—928), Lexica et grammatica (p. 929—963). Erst in dieser Ausgabe ist, ohne Zweifel mit großem Erfolge, der Versuch gemacht worden, die ursprüngliche Sprache Gregors selbst herzustellen. Während die früheren Ausgaben jüngeren Manuscripten folgen und einen Text bieten, welcher der geglätteten karolingischen Latinität ähnelt, tritt uns hier auf Grund der ältesten Handschriften, welche bis in's 7. Jahrhundert zurückreichen, aber freilich sämmtlich unvollständig und lückenhaft sind, die ganze Verwilderung des merovingischen Zeitalters entgegen. Eine treffliche deutsche Uebersetzung der „Zehn Bücher fränkischer Geschichte" lieferte W. v. Giesebrecht, Berlin 1851; 2. Aufl. Leipzig 1878, 2 Bde. (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit in deutscher Bearbeitung, 6. Jahrh., Bd. IV—V). Die Vita S. Gregorii episc. Turon. aus dem 10. Jahrhundert (nach Einigen per Odonem

abbatem Cluniacensem, nach Anderen per clericos Turonenses composita), bei Migne l. c. col. 115—128, hat wenig Werth. (Vgl. Kries, De Gregorii Turon. episc. vita et scriptis, Vratisl. 1839; J. W. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, vornehmlich aus seinen Werken geschildert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung und ersten Entwicklung romanisch-germanischer Verhältnisse, Leipzig 1839, 2. verm. Aufl. mit einem Vorwort von H. v. Sybel, 1869; A. Jacobs, Géographie de Grégoire de Tours, de Frédégaire et de leurs continuateurs, 2ᵉ éd., Par. 1861 [vgl. A. Longnon, Géographie de la Gaule au VIᵉ siècle, Par. 1878]; A. Lecoy de la Marche, De l'autorité de Grégoire de Tours. Étude critique sur le texte de l'histoire des Francs, Par. 1861; G. Monod, Études critiques sur les sources de l'histoire Mérovingienne. Iᵉ Partie: Introduction. — Grégoire de Tours. — Marius d'Avenches, Par. 1872 [Bibliothèque de l'école des hautes études, Fasc. 8]; L. v. Ranke, Weltgeschichte IV, 2 [1. bis 3. Aufl.], 328—368. Vgl. noch die Literaturangaben bei Chevalier, Répert. des sources hist. I, 928—929.) [Bardenhewer.]

Gregor von Utrecht, Schüler des hl. Bonifatius und nach dessen Tod Leiter des Bisthums Utrecht, stammte aus dem königlichen Geschlecht der Merovinger, indem sein Vater Albricus ein Sohn Addula's, einer Tochter Dagoberts II., war, welche später als Abtissin dem Kloster Palatiolum (Pfalzel) bei Trier vorstand. Als Bonifatius 722 aus Friesland nach Thüringen zurückkehrte, sprach er in diesem Kloster als Gast zu. Nach dargebrachtem heiligen Meßopfer baten ihn die Nonnen bei Tisch um die Tröstung aus der heiligen Schrift, und es wurde ein vierzehnjähriger Knabe, Addula's Enkel Gregor, herbeigerufen, um aus der heiligen Schrift vorzulesen. Er las sehr gut, aber er vermochte es nicht, das Gelesene in seiner Muttersprache zu wiederholen. Da erklärte Bonifatius selbst das Evangelium. Diese Erklärung machte auf Gregor einen solchen Eindruck und zog ihn so unwiderstehlich an Bonifatius hin, daß endlich Addula einwilligen mußte, ihren Enkel mit Bonifatius ziehen zu lassen; er hatte sogar erklärt, wenn sie ihm kein Pferd zur Abreise geben wolle, so werde er zu Fuß dem heiligen Manne folgen. Seitdem übernahm Bonifatius seine weitere Bildung, und Gregor wurde ein unzertrennlicher Gefährte seines Meisters. Mit ihm weilte er in Thüringen und theilte alle Mühsale dieser Mission; mit ihm erschien er nach Karl Martells Tod am Hofe Karlmanns und Pipins; mit ihm nahm er Antheil an der Disputation vor den Königen und dem fränkischen Senat gegen die dem hl. Bonifatius aufsässigen schlechten Bischöfe, welche bei Karl Martell so viel gegolten hatten. Auch auf der dritten Reise nach Rom begleitete er den hl. Bonifatius und kaufte daselbst zwei angelsächsische Knaben, die er zu seinen Gehilfen heranbildete. Nach Utrecht kam Gregor kurz vor dem Tode des Heiligen und entsprach dem Auftrage des Papstes Stephan und Pipins, „seminandi verbum Dei in Fresonia". Wichtig für die Befestigung des Christenthums auch in weiteren Kreisen war besonders die von Gregor in Utrecht geleitete Schule, zu welcher sich Jünglinge aus allen Stämmen, Franken, Friesen, Sachsen, Bayern, Schwaben, Angeln, einfanden, und aus welcher Lehrer und Bischöfe für die deutsche Kirche zahlreich hervorgingen, unter diesen auch Gregors Biograph Liudger, der erste Bischof von Münster. Uebrigens leitete Gregor das Bisthum Utrecht, ohne selbst Bischof zu sein; er war nur Abt und Schulvorsteher des St. Martinsmünsters zu Utrecht, führte daneben in päpstlichem und königlichem Auftrage die Verwaltung der Diöcese und hatte zur Vornahme der mit der bischöflichen Weihegewalt verbundenen Functionen den Angelsachsen Alubert, einen Chorbischof, zur Seite. Der Hintritt Gregors fällt auf den 25. August, wohl des Jahres 775. Alberich, Gregors Neffe, übernahm die Leitung des Utrechter Stiftes und wurde zum Bischof von Utrecht geweiht. (Vgl. Liudger, Vita s. Gregorii bei Boll. Aug. V, 254 sq.; Migne XCIX, 749 sq.; eine neue Ausgabe ist versprochen für die Mon. Germ. SS. XV.) [Schrödl.]

Gregor von Valentia, s. Valentia.

Gregor der Wunderthäter, der hl., Bischof von Neocäsarea in Pontus, ward um 210 zu Neocäsarea geboren und wuchs hier unter dem Namen Theodor in vornehmer heidnischer Umgebung auf. Sein Lehrer im Lateinischen bewog ihn zu dem Entschlusse, sich dem Studium der Rechtswissenschaft zu widmen, und zur Ausführung dieses Vorhabens begab er sich, von seinem Bruder Athenodorus begleitet, nach Berytus in Phönicien. Durch Familienverhältnisse gezwungen, nach Cäsarea (in Paläſtina) überzusiedeln, wurden die beiden Brüder hier durch Origenes' Persönlichkeit und Lehrvortrag derart gefesselt, daß sie den anfänglich wiederholt gefaßten Plan, heimlich nach Berytus oder in die Heimat zu entweichen, aufgaben und nun in Cäsarea blieben, ganz hingegeben dem hochverehrten und bewunderten Meister, welcher die empfänglichen Jünger für die Beschäftigung mit den heiligen Schriften und der christlichen Wissenschaft und damit allmälig für das Christenthum zu gewinnen wußte. Die erste Begegnung Theodors mit Origenes, der Tag, welchen der Christ Gregor (in dem sogleich zu erwähnenden Panegyricus c. 6) als seinen in Wahrheit ersten Tag, an dem für ihn zum ersten Male die wahre Sonne aufzutauchen begann, mit inniger Dankbarkeit feiert, wird in das Jahr 231 zu verlegen sein. Seine Studien unter Origenes' Leitung währten bis zum Jahre 238 oder 239; eine Unterbrechung erlitten sie nur durch die Christenverfolgung des Kaisers Maximinus Thrax (235 bis Mai 237), durch welche Origenes zur Flucht nach Cappadocien genöthigt wurde, während Gregor nach Alexandrien ging. Im J. 238 oder

239 nahm Gregor von Cäsarea und von seinem Lehrer in einer öffentlichen Lob- und Dankrede, convocata grandi frequentia, ipso quoque Origene praesente (Hier., De vir. ill. c. 65), Abschied und trat mit seinem Bruder die Rückreise in die Heimat an. In dieser Abschiedsrede (Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος, 19 capp.) hat Gregor nicht bloß seinem Lehrer, sondern auch sich selbst ein herrliches Denkmal gesetzt. Der Schwulst und die Geschraubtheit der schulmäßigen Rhetorik hemmt doch nicht den Strom lebendigen und warmen Gefühls, tiefster Dankbarkeit gegen den großen Lehrer und aufrichtigster Begeisterung für die heilige Wissenschaft. Historisch werthvoll ist die Skizze von dem bisherigen Lebenslauf und Bildungsgang des Redners (c. 5—6), sowie die Schilderung von Origenes' Lehrmethode (c. 7 bis 15). Den anerkannt besten Text der Rede lieferte J. A. Bengel in einer Separatausgabe, Stuttg. 1722; dieser Text im Wesentlichen auch bei Gallandi, Bibl. vet. patr. III, 413—435 und danach bei Migne, PP. gr. X, 1049—1104. Eine deutsche Uebersetzung gab J. Margraf, Ausgewählte Schriften des hl. Gregorius Thaumaturgus, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter), 17—65.

Schon im J. 240, wie es scheint, ward Gregor durch Phädimus, Bischof von Amasia, der Metropole von Pontus, zum ersten Bischofe seiner Vaterstadt Neocäsarea bestellt. Nachrichten über seine Wirksamkeit als Bischof bietet fast nur die etwas legendenhaft ausgeschmückte und insbesondere in ihren chronologischen Angaben sehr unzuverlässige Biographie des hl. Gregor von Nyssa (Βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθὲν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργὸν γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρείας). Vor Antritt seines bischöflichen Amtes, berichtet der Nyssener (c. 8—9), zog sich der Thaumaturge in die Einsamkeit zurück, und hier erschien ihm, „während er einmal nächtlicher Weile über das Wort des Glaubens nachdachte und allerlei Erwägungen pflog", die allerseligste Jungfrau in Begleitung des hl. Johannes, und letzterer theilte ihm auf Geheiß der ersteren ein Glaubensbekenntniß mit, welches Gregor nach dem Verschwinden der Erscheinung sofort niederschrieb. Das Autograph Gregors war zur Zeit der Berichterstattung seines Biographen in Neocäsarea noch vorhanden (c. 10). Macrina, die Großmutter Gregors von Nyssa und Basilius' des Großen, war durch den Thaumaturgen selbst nach diesem Bekenntnisse unterrichtet worden; sie hatte dasselbe ihren Enkeln nach Cappadocien gebracht; sie wird wohl auch für Gregor von Nyssa die nächste Quelle seines Berichtes gewesen sein. (Es ist dieß die älteste Mariophanie, von welcher uns berichtet wird; Näheres über den Bericht bei v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrh., 2. Aufl., Stuttg. 1886, 192 ff.) Jenes Glaubensbekenntniß (Ἔκθεσις τῆς πίστεως) enthält eine kurze, aber sehr klare und präcise Darlegung des Dogmas von der Trinität, und in der Folge erlangte dasselbe ein sehr hohes Ansehen. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes und zweier alten lateinischen Uebersetzungen (von Rufin und einem Unbekannten) bei C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 10—17. Ebendort S. 25—64 gibt Caspari einen eingehenden Nachweis von der Aechtheit und Integrität des Bekenntnisses. Die Abfassung desselben fällt nach Caspari zwischen die Jahre 260 und 270 und zwar wahrscheinlich in die erste Hälfte dieses Jahrzehnts. — Gregor von Nyssa erzählt weitläufig die einzelnen Wunderthaten, welche unserm Gregor den Beinamen des Thaumaturgen erwarben. Jedenfalls muß letzterer eine sehr erfolgreiche Thätigkeit entfaltet und eines außerordentlichen Rufes sich erfreut haben. Interessant und für die Kenntniß des Bußwesens der alten Kirche wichtig ist ein sogen. canonischer Brief (ἐπιστολὴ κανονική) Gregors an einen Bischof in Pontus, Fragen der Kirchendisciplin betreffend, welche sich aus Anlaß der Plünderungszüge der Goten durch das nördliche Kleinasien (253—258) ergeben hatten. Ein Abdruck davon steht bei J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta I, Romae 1864, 562—566. — Mit seinem Bruder Athenodorus, welcher gleichfalls Bischof in Pontus geworden war, nahm Gregor an der großen Synode zu Antiochien gegen Paul von Samosata im J. 265 Theil. Vielleicht hat er auch der 269 ebendort in derselben Angelegenheit abgehaltenen Synode beigewohnt. Sein Tod wird gewöhnlich in das Jahr 270 verlegt, wenngleich es an sicheren Anhaltspunkten zu einer genaueren Datirung desselben gänzlich fehlt.

Den vorhin bereits genannten Schriften Gregors darf man als sicher ächt noch eine Metaphrase zum Prediger (Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν τοῦ Σολομῶντος) anreihen, eine freie Umschreibung des griechischen Textes (brevem quidem, sed valde utilem, Hier. l. c.). Die von Basilius dem Großen (Epist. 210, ad primores Neocaesareae, n. 5) erwähnte Πρὸς Αἰλιανὸν διάλεξις scheint verloren gegangen zu sein. Ein unserm Gregor unterschobenes größeres Glaubensbekenntniß unter der Aufschrift Ἡ κατὰ μέρος πίστις ist in Wahrheit gegen Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts von Apollinaris von Laodicea (vgl. d. Art.) oder einem Apollinaristen verfaßt worden. Noch jüngern Datums sind die auch die nestorianischen und eutychianischen Irrthümer berücksichtigenden zwölf Kapitel (Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα) mit Anathematismen und Erläuterungen. Unächt sind ferner vier Homilien, drei auf Mariä Verkündigung, eine auf Theophanie (Epiphanie) oder die Taufe des Herrn; ein kurzer Tractat über die Seele (Περὶ ψυχῆς λόγος κεφαλαιώδης) wird gleichfalls unterschoben sein. Jene Homilien will J. Dräseke (Ueber die dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen vier Homilien und den Χριστὸς πάσχων: Jahrbücher für pro-

test. Theologie, Jahrg. 1884, 657—704) auch Apollinaris von Laodicea zueignen. Sammlungen der griechisch erhaltenen Schriften oder Schriftenfragmente Gregors bei Gallandi, Bibl. vet. patr. III, 377—469; Migne, PP. gr. X, 963—1232. Eine kleine Nachlese bei J. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata III, Paris. 1883, 589—595. — In den letzten Decennien kam Gregor als Schriftsteller zu neuen Ehren. P. de Lagarde (Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858) veröffentlichte in syrischer Uebersetzung unter dem Namen Gregors außer mehreren auch griechisch unter Gregors Namen vorliegenden Stücken (p. 31—42. 64—67) eine Abhandlung „An Philagrius über die Wesensgleichheit" (p. 43—46) und ein größeres Werk „An Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" (p. 46—64). Beide Schriften wurden durch V. Ryssel (Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften, nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen, Leipzig 1880, 65—70 und 71—99) in's Deutsche übertragen. Die Abhandlung „An Philagrius" erkannte J. Dräseke als identisch mit dem unter den Werken des hl. Gregor von Nazianz stehenden und diesem wohl auch angehörenden Tractate Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος (Epist. 243 in der Ausgabe der Mauriner). Die unrichtige Bezeichnung des Adressaten (Philagrius statt Evagrius) ist aus Vernachlässigung der griechischen Vorlage oder aus vermeintlicher Correctur des syrischen Uebersetzers zu erklären (s. Dräseke, Zu V. Ryssels Schrift über Gregor Thaum. in den Jahrbb. f. prot. Theol., Jahrg. 1881, 379—384; Ueber den Verfasser der Schrift Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος ebend., Jahrg. 1882, 343—384. 553—568). Die Schrift „An Theopompus" hingegen, welche in Form eines Dialoges verläuft und hauptsächlich die Frage erörtert, ob mit der Leidensunfähigkeit Gottes auch seine Theilnahmlosigkeit gegen die Geschicke der Menschheit als nothwendige Folge gegeben sei, wird als ächtes Werk Gregors anzuerkennen sein. Ryssel (S. 123) glaubte, dasselbe richte sich gegen heidnische Angriffe, welche das Leiden Gottes als sinnlos und der Vorstellung von Gott widersprechend verwarfen. Nach Dräseke (Zu Victor Ryssels „Gregorius Thaumaturgus": Jahrbb. für protest. Theol., Jahrg. 1883, 634—640) wäre Isokrates, als dessen Schüler der Verfasser (cap. 6) seinen Theopompus bezeichnet, zu identificiren mit dem anderweitig bekannten Gnostiker Sokrates, welcher die an Epikur erinnernde Lehre vertreten habe, daß Gott seit Ewigkeit seinem Wesen nach in unthätiger Ruhe verharre und sich um die Menschen nicht kümmere. — Alle syrischen Texte bei de Lagarde wurden nebst einigen weiteren Zugaben von Neuem herausgegeben und zugleich in's Lateinische übersetzt von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV, Par. 1883, 81—133. 345—386. Außerdem aber veröffentliche Martin ebenda p. 134—169. 386—412 armenisch und lateinisch unter Gregors Namen acht Homilien, unter ihnen fünf, deren griechisches Original noch nicht aufgefunden wurde (Homilia in nativitatem Christi, Sermo de incarnatione, Laus S. Dei Genitricis et semper virginis Mariae, Panegyricus sermo in S. Dei Genitricem et semper virginem Mariam, Sermo panegyricus in honorem S. Stephani protomartyris). Wenigstens die erste dieser Homilien, In nativitatem Christi (p. 134—144. 386—395), wird mit Sicherheit als ächt bezeichnet werden dürfen, weil sie sich mehrfach auf das Engste mit der Schrift „An Theopompus" berührt und ohne Zweifel demselben Verfasser angehört. In dieser Homilie wird wieder und wieder, als ein Postulat der Christologie, die Anschauung ausgesprochen, quod ante partum et post partum Virgo in virginitate sua permanserit (p. 392, § 16). [Bardenhewer.]

Gregoras Nicephorus, griechischer Schriftsteller, Gegner der Lateiner und der Hesychasten, wurde geboren um's Jahr 1295 zu Heraclea in Pontus, dessen Metropolit Johannes mütterlicherseits sein Oheim war. Den ersten Unterricht genoß er unter Leitung dieses Oheims in seiner Vaterstadt. Als er ungefähr 20 Jahre alt war, begab er sich nach Constantinopel und erwarb sich dort in Bälde das Vertrauen des Patriarchen Johannes Glycas, sowie des Logotheten Theodor Metochita; von ersterem wurde er in der Philosophie und Rhetorik, von letzterem in den astronomischen Wissenschaften unterrichtet. Mit 27 Jahren trat er öffentlich als Lehrer auf, lenkte bald die Aufmerksamkeit des Kaisers Andronicus II. auf sich und wußte sich dessen Geneigtheit in hohem Grade zu erwerben. Im J. 1324 hielt er vor ihm eine Rede über Bestimmung des Osterfestes und über Kalenderreform (s. Hist. byzant. 8, 13); Gregoras zeigte auf's Genaueste, daß das julianische Jahr, wenn auch nur um einen minimalen Tagestheil, zu groß sei. Der Kaiser war mit seinen Ausführungen wohl einverstanden; die von ihm vorgeschlagene Kalenderreform aber hielt er für undurchführbar, weil es ihm unmöglich schien, alle Nationen zur Annahme und Durchführung derselben zu vermögen; die Verwirrung könne vielmehr durch ungebildete Leute leichtiglich noch größer werden. Im J. 1328 wurde Andronicus von seinem Enkel gleiches Namens, den er von der Thronfolge ausschließen wollte, gestürzt; die Anhänger des ersteren, unter ihnen auch Metochita und Gregoras, wurden verfolgt; letzterer wurde mit Güterconfiscation bestraft und gezwungen, seine öffentliche Lehrthätigkeit einzustellen. Er zog sich nun in die Stille des Privatlebens zurück. Aus dieser rief ihn aber der Calabreser Mönch Barlaam (s. d. Art.) durch seine Ruhmredigkeit wieder an die Oeffentlichkeit, indem er ihn zu einem wissenschaftlichen Wettstreit herausforderte. Der glänzende Sieg, den er hierbei

über Barlaam errang, und den er in einem eigenen Dialoge Περὶ σοφίας beschreibt (Hist. byzant. 11, 10; s. Jahns Jahrbb. f. Philol. Suppl. X, 485 ff. XI, 387 ff.), verschaffte ihm die Gunst des jüngern Andronicus, so daß er jetzt seine Lehrthätigkeit wieder aufnehmen durfte. Er fand noch größeren Erfolg als früher; nicht nur Jünglinge, sondern selbst gereifte Männer sollen zu seinen Füßen gesessen sein, um sich in Philosophie, Rhetorik und Astronomie unterrichten zu lassen. Noch größeres Vertrauen schenkte ihm Andronicus der Jüngere nach dem Tode seines Großvaters (gest. 1332 im Kloster); letzterer war fanatischer Gegner der Union mit den Abendländern gewesen, während der jüngere Andronicus die Unionsverhandlungen, freilich nur aus politischen Gründen, wieder aufnehmen ließ. Schon 1333 erschienen Gesandte von Johann XXII. in Constantinopel (Raynald, Ann. 1333, n. 17 sqq.), um über die Controverspunkte zu verhandeln; der Patriarch Johann Kalekas, selbst mit der Rednergabe nicht ausgerüstet und von lauter unwissenden Bischöfen umgeben, beauftragte Gregoras, obwohl er Laie war, mit der Vertretung der griechischen Sache. Auf seinen Antrag nahmen die Griechen die von den Lateinern angebotene Disputation gar nicht an, und letztere mußten unverrichteter Sache zurückkehren. Eine ähnliche unionsfeindliche Haltung beobachtete Gregoras auch 1339, als Andronicus den Mönch Barlaam mit Unionsanerbietungen nach Avignon zu Papst Benedict XII. sandte.

Schlimmere Folgen hatte für Gregoras der Hesychastenstreit. Schon vor 1328, sobald er von den Behauptungen des Palamas und den Schwärmereien der hesychastischen Mönche hörte, sprach er sich ganz entschieden gegen dieselben aus; als aber dann der Streit durch Barlaam heftiger geworden, scheint Gregoras nur den stillen Beobachter gemacht zu haben. An der Synode zu Constantinopel im J. 1341 (Hefele, Conc.-Gesch. VI, 564 ff.) nahm er nicht Theil, sondern ließ sich beim Kaiser, der seine Anwesenheit wünschte, mit Kopfweh entschuldigen, woran er vielfach gelitten haben soll. Später durch die Kaiserin-Wittwe Anna aufgefordert, gab er ein den Hesychasten ungünstiges Urtheil ab, wodurch er bei jener in Ungnade fiel. Bald darauf (im Februar 1347) bemächtigte sich Kantakuzenus Constantinopels; da er wie Anna dem Palamitismus zugethan war, hielt er daselbst sofort eine hesychastische Synode (Harduin, Conc. XI, 283), auf welcher Patriarch Johannes durch einen Hesychasten ersetzt wurde. Alle Anstrengungen Gregoras', seinen frühern Freund Kantakuzenus eines Bessern zu belehren, blieben erfolglos; aber ebenso fruchtlos waren auch alle Versuche des letztern und seiner Gemahlin Irene, Gregoras auf ihre Seite zu bringen. Im J. 1349 boten sie ihm unter dieser Bedingung sogar das Patriarchat an, allein Gregoras wies das Ansinnen entschieden zurück. Es wurde nun ein hesychastischer Mönch Kallistus erhoben, und Kantakuzenus beschloß, dem Palamitismus auf einer neuen Synode im Blachernenpalast zum Siege zu verhelfen. Da alle Mahnungen und Vorstellungen Gregoras', hiervon abzustehen, nichts fruchteten (Hist. byz. 18, 3. 4), zog er sich vom Hofe zurück und wurde Mönch. Es schlossen sich nun alle antihesychastisch Gesinnten, Laien und Cleriker, unter diesen selbst Bischöfe, an ihn an. Als sodann im J. 1351 die beabsichtigte Synode wirklich zusammentrat, suchte Gregoras in einer ausführlichen, aber etwas zu weitschweifigen Rede das Unrecht der Hesychasten und die Parteilichkeit des Kantakuzenus darzulegen (19, 1; 20, 4). Das Volk nahm für ihn Partei, aber der Kaiser war gegen ihn aufgebracht, und da er ihn weder durch Schmeichelei noch durch Drohung umstimmen konnte, wurde ihm und seinen Anhängern, als sie in einer spätern Sitzung nochmals das Wort ergreifen wollten, das Sprechen verboten, ja gegen zwei Bischöfe sogar Gewaltthaten verübt. Barlaam und Akindynus wurden hierauf mit dem Anathem belegt, der Palamitismus im Großen und Ganzen approbirt, Gregoras aber in ein Kloster gesperrt und hier in strengem Gewahrsam gehalten, so zwar, daß er über Mangel der nothdürftigsten Verpflegung klagte. In dieser Gefangenschaft verfaßte er 10 Bücher (18—28) seiner „byzantinischen Geschichte" neben verschiedenen kleineren Schriften. Als sich Ende 1354 Johannes Paläologus der Herrschaft bemächtigte, erhielt Gregoras seine Freiheit wieder, doch vermochte er auch beim neuen Kaiser die Beschlüsse der palamitischen Synode nicht rückgängig zu machen. Einige Jahre später wurde er angeklagt, über Kantakuzenus, den Schwiegervater des jetzigen Kaisers (der 1355 unter dem Namen Joasaph Mönch geworden war), in seiner Geschichte unverschämte Lügen ausgesagt zu haben, und ward daraufhin von einem Ehrengericht abwesend verurtheilt. Gregoras vertheidigte sich gegen diese Anklagen mit der Versicherung, solche Angriffe auf Kantakuzenus nicht gemacht zu haben; wenn sie sich darin fänden, so rührten sie nicht von ihm her, sondern von feindlichen Fälschern, die seine Werke corrumpirten. Sein Tod wird in das Jahr 1359 verlegt, weil sein Geschichtswerk mit diesem Jahre abschließt. Gregoras ist unbestreitbar einer der hervorragendsten und kenntnißreichsten Gelehrten des damaligen griechischen Reiches, auch sticht seine Charakterfestigkeit vortheilhaft ab gegen die fast allgemeine und sprichwörtliche Treulosigkeit der Byzantiner. Sein berühmtestes Werk ist seine Ἱστορία ῥωμαϊκή, Geschichte des byzantinischen Reiches in 38 Büchern, von 1204—1359 reichend, mit weitschweifiger Ausführlichkeit und ermüdender Umständlichkeit geschrieben, aber von wenig Urtheilskraft zeugend. Die ersten 11 Bücher wurden von Wolf herausgegeben, Basel 1562; diese mit 13 folgenden vermehrt von Boivin, Paris 1702 und Venedig 1729; alle 38 Bücher endlich enthält das Corpus script. hist. byzant.

von Niebuhr und Bekker, Bonn 1829—1855, 3 Bde., auch bei Migne, PP. gr. CXLVIII ad CXLIX. Außerdem sind von Gregoras noch mehrere kleinere Abhandlungen theils theologischen, theils philosophischen, astronomischen oder grammatischen Inhaltes, aber meist nur handschriftlich vorhanden; Briefe von ihm finden sich in Aretins Beiträgen zur Gesch. u. Lit., München 1805, IV, 609 ff.; Boissonade, Anecdot. III, 187 sq. (Vgl. L. Schopen, Beiträge zur byzant. Gesch. und Chronologie aus den noch ungedruckten Büchern des Niceph. Gregoras, Bonner Programm 1834.) [Knöpfler.]

Gregorianischer Gesang, s. Choral.

Gregorianische Messen nennt man die 30 heiligen Messen, welche an 30 unmittelbar auf einander folgenden Tagen für einen Verstorbenen celebrirt werden. Der Ursprung dieser frommen Uebung und ihres Namens ist in den Dialogen Papst Gregors I. zu suchen, in denen der große Papst aus eigener Erfahrung Folgendes erzählt. Bei (4, 55) einem Mönche Justus im Kloster St. Andreas in Rom fand man während seiner Krankheit drei Goldstücke, die er gegen die Ordensregel heimlich besessen hatte. Um dem Kranken tiefe Reue über seinen Frevel einzuflößen, und zugleich, um ein abschreckendes Beispiel aufzustellen, gebot Gregor, welcher damals Abt des Klosters war, allen Angehörigen desselben, von dem kranken Mitbruder auch beim Sterben sich fern zu halten, denselben in sterquilinio zu begraben und die drei Goldstücke ihm in's Grab nachzuwerfen. Dreißig Tage, nachdem Justus in Zerknirschung gestorben war, sagte Gregor, von Mitleid mit dem ohne Opferfeier begrabenen Mitbruder gerührt, zum Prior des Klosters: „Wir müssen ihm nun, nachdem er schon so lange im Feuer gepeinigt worden, unsere Liebe erweisen und ihm so viel als möglich helfen, daß er befreit werde. Gehe also und sorge, daß für ihn von heute an 30 Tage nach einander das Meßopfer dargebracht werde, so daß kein Tag ausfalle, an welchem nicht für seine Erlösung die heilige Eucharistie geopfert würde." Nach der 30. Opferfeier, so erzählt Gregor weiter, erschien Justus seinem leiblichen Bruder und sagte ihm, daß er nunmehr zur Vereinigung mit Gott gelangt sei. Diese Thatsache wurde durch die Dialoge Gregors, welche im Mittelalter sehr verbreitet waren, in den weitesten Kreisen bekannt, und im Hinblick auf sie bildete sich — namentlich bei den Cluniacensern und unter ihrem Einfluß — die fromme Uebung, für Verstorbene continuis triginta diebus das heiligste Opfer darzubringen, was man als Trentenarium vel Tricenarium S. Gregorii oder als Missae S. Gregorii bezeichnete. Weit entfernt, diese perantiqua et pia consuetudo (Bened. XIV., Inst. 34, n. 22) zu mißbilligen, hat die Rituscongregation (1791; vgl. Mühlbauer, Decret. Suppl. II, 561 sqq.) ausdrücklich erklärt, wo der Gregorianische Messendreißiger testamentarisch verlangt sei, müsse er ganz genau persolvirt werden. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß kein Aberglaube mit unterlaufe, d. h. daß man die Celebration der Gregorianischen Messen nicht für ein unfehlbares Mittel zur sofortigen Befreiung einer armen Seele aus dem Fegfeuer betrachte. Aus alten Missalien ist zu ersehen, daß der betreffende Celebrant mit der täglichen Opferfeier auch Fasten, Recitation der Bußpsalmen und des Todtenofficiums verband, und daß er täglich eines andern Formulares aus dem Meßbuch in bestimmter Ordnung sich bediente, z. B. für die erste Messe des Formulares vom ersten Adventsonntag, für die zehnte des vom ersten Fastensonntag, für die sechzehnte des vom Ostersonntag u. s. w. (Martene, De ant. eccl. ritibus 3, 14, n. 18). Nachmals begann man die 30 heiligen Messen auch für Lebende zu lesen, um sie vor dem Fegfeuer zu sichern, wobei freilich die Gefahr des Aberglaubens auf Seite der Petenten größer und schlimmer sein mußte, als bei der celebratio pro defunctis; auch wurden eigene Formularien für die Gregorianischen Messen pro vivis et defunctis fabricirt, und auf diese kirchlich nicht approbirten Formularien bezieht sich das Verbot der Rituscongregation, welches jedem römischen Meßbuch vorgedruckt ist. — In vielen Gegenden werden die Priester von Gläubigen ersucht, an sechs unmittelbar auf einander folgenden Tagen die heilige Messe für einen Verstorbenen oder auch für einen Lebenden zu celebriren, und auch diese sechs heiligen Messen werden als Gregorianische bezeichnet, vielleicht im Hinblick auf das, was Gregor d. Gr. in der oben angeführten Stelle seiner Dialoge über die wunderbare Wirkung einer durch eine ganze Woche (wohl excepta Dominica) fortgesetzten Opferfeier für einen Verstorbenen berichtet. Ueber diese „sechs heiligen Messen für Lebendige und Abgestorbene" sind unter dem Volk Tractätlein im Umlauf, welche manches Abergläubische enthalten, weßhalb der Priester, welcher auf Ersuchen die Celebration dieser sechs heiligen Messen an unmittelbar auf einander folgenden Tagen übernimmt, sich jedesmal zuerst vergewissern wird, ob der Bittsteller nicht von einer abergläubischen Meinung geleitet sei. — Des Nähern verweise ich auf meine einschlägige Abhandlung im Augsb. Pastoralbl. 1860, 421 ff., vollständig abgedruckt in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschr. 1884, 358 ff. [Thalhofer.]

Gregorio, Mauritius de, O. Pr., geboren zu Camerata in Valle di Mazzara auf Sicilien, gestorben zu Neapel am 3. November 1651, gehört zu den bedeutenderen Theologen des Predigerordens. In scharfsinniger Weise erklärte er unter steter Berücksichtigung der wichtigsten Thomisten und Scotisten die Sentenzbücher des Lombarden (Commentarii laconici ad sensum prooemii paraphrastici in IV libros sententiarum, Neap. 1645) und schrieb in gleicher Weise über die philosophische Summa des hl. Thomas (Commentarii laconici ad sensum prooemii in IV libros contra gentiles, Neap. 1644; Encyclopaedia i. e. omnium scientia-

rum circulus ad sensum prooemii in IV libros c. gent., ib. 1652). Ebenso bedeutend sind seine kirchenrechtlichen und historischen Untersuchungen (Aphorismi seu summa omnium conciliorum et bullarum, ib. 1642; Expositio laconica paraphrastica omnium bullarum, ib. 1645. 1649) und die Bibelstudien (Anatomia totius Bibliae V. et N. Test. et praecipue Apocalypsis, ib. s. a.). Ueber andere unter seinen zahlreichen Werken vgl. Echard et Quétif, Script. O. Pr. II, 567. [Streber.]

Gregoriusfest, s. Feste II.

Gregoriusorden, ein päpstlicher Ritterorden, wurde von Gregor XVI. durch apostolisches Schreiben Quod summis am 1. September 1831 für solche Männer gestiftet, welche sich besondere Verdienste um den päpstlichen Stuhl erworben haben. Das achteckige Ordenskreuz trägt das Bild des hl. Gregor d. Gr. und den Wahlspruch Pro Deo et Principe. Nach der ersten Bestimmung umfaßte der Orden Großkreuze erster und und zweiter Klasse, Comture und Ritter. Durch ein zweites Schreiben vom 30. Mai 1834 wurden die Großkreuze zu einer einzigen Klasse vereinigt und ihre Zahl auf 30 festgestellt; Comture sollen die Zahl 70, Ritter die Zahl 300 nicht übersteigen. Ueber die grüne, weiß ausgeschlagene Uniform erließ Pius IX. noch specielle Bestimmungen. (Vgl. Moroni XXXIII, 16 und Indice III, 400.) [Streber.]

Greith, Karl Johann, Bischof von St. Gallen, Kirchenhistoriker, Apologet, Kanzelredner, Polyhistor, geboren 25. Mai 1807 zu Rapperswyl (Kanton St. Gallen) am Züricher See, erhielt seine erste Bildung in seiner Vaterstadt, dann in St. Gallen und Luzern, begann in Luzern unter Gügler, Widmer und Estermann das Studium der Theologie, ging im Herbste 1827 nach München, hörte dort Schelling, Baader und Oken und schloß sich dem Freundeskreise Josephs von Görres an. Da er zum Nachfolger des gelehrten Benedictiners P. Ildefons von Arx als Bibliothekar an der alten Stiftsbibliothek in St. Gallen bestimmt war, ging er zu literarischen Studien im Herbste 1829 nach Paris. Er trat dort in das Seminar St. Sulpice, ward um Pfingsten 1831 vom Erzbischof de Quelen zum Priester geweiht und übernahm, in die Heimat zurückgekehrt, das Amt eines Subregens am Priesterseminar in St. Gallen. Als Vertrauter des greisen Fürstbischofs von Chur-St. Gallen, Karl Rudolf Grafen von Buol-Schauenstein, ward er alsbald in die kirchenpolitischen Kämpfe verwickelt, welche dieser mit der liberalen Regierung zu führen hatte. Nach dem Ableben des Fürstbischofs veröffentlichte er eine zündende Vertheidigungsschrift für die kirchlichen Rechte: Grundzüge der Entwicklung und Reform der Kirche zur Beurtheilung der neuesten kirchlichen Ereignisse im Bisthum St. Gallen, Luzern 1834. Die muthige Schrift kostete ihn seine Stelle als Bibliothekar und Subregens. Er wandte sich nach Rom und sammelte dort im Auftrage einer englischen Parlamentscommission (Board of Records) im vaticanischen Archiv englische Geschichtsquellen. Die Hauptfrucht seiner Forschungen, eine fünfbändige Bibliotheca Vaticano-britannica, blieb wegen ungünstiger Zwischenfälle ungedruckt; dagegen veröffentlichte Greith sein Spicilegium Vaticanum (Frauenfeld 1838), welches den ersten Druck von Hartmanns von Aue „Gregor auf dem Stein" enthält. Nach kurzem Aufenthalt bei Rath Schlosser auf Stift Neuburg wurde Greith 1837 Pfarrer in Mörswyl bei St. Gallen, 1839 zweiter Pfarrer in St. Gallen, 1842 Pfarr-Rector an der Stiftskirche daselbst. Im Vereine mit J. Baumgartner und L. Gmür war er hauptsächlich für die Errichtung eines eigenen Bisthums St. Gallen thätig, das 1846 nach langen und schwierigen Unterhandlungen zu Stande kam. Bei der Errichtung der neuen Diöcese wurde er zum Domdecan ernannt und stand dem Bischof Johann Peter Mirer bis zu dessen Tode als treuer Rathgeber zur Seite, besonders in den schweren Kämpfen, welche derselbe mit den weltlichen Behörden zu bestehen hatte. Unermüdlich als Seelsorger, Prediger, Gelehrter, Publicist, Mitglied und zeitweilig als Vorstand des Erziehungsrathes wirksam, fand er dabei noch Muße, 1849 ein katholisches Lyceum zu gründen, an dem er unentgeltlich die Philosophie docirte, bis die Anstalt 1856 von den radicalen Gewalthabern unterdrückt wurde. Aus seinen Vorlesungen erwuchs ein Lehrbuch der Philosophie, an dem sich auch P. Georg Ulber O. S. B. in Einsiedeln betheiligte, von dem aber nur 3 Theile (Propädeutik, Anthropologie und Logik, Freiburg 1853—1857) erschienen sind. Als bester Kenner der Stiftsbibliothek stand Greith mit einer Menge von Gelehrten (Laßberg, Pertz, Böhmer, Wuttke, Franz Pfeiffer, Schlosser, Mone, Schmeller, Roth, Schlüter, R. Keller, Reeves, Gall Morel, Karl Brandes u. a.) im Verkehr, betheiligte sich an Pertz' Monumenta und anderen wichtigen Publicationen und betrieb unermüdlich eigene historische, germanistische und philosophische Forschungen, besonders über mittelalterliche Mystik, über die älteste Geschichte St. Gallens und über die damit zusammenhängende Geschichte der altirischen Kirche. Als Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit in der Schweiz nahm er an allen Wechselfällen, Leiden und Kämpfen nicht nur seiner Diöcese, sondern auch der übrigen schweizerischen Sprengel Antheil, verfocht die kirchlichen Rechte in zahlreichen officiellen Denkschriften, Eingaben und Protesten sowohl vor den kantonalen als den Bundes-Behörden, in der Presse, in den legislativen Körperschaften des Kantons, zu deren tüchtigsten Rednern er zählte, und in der Geschäftsleitung der Diöcese.

Nachdem Greith im Vereine mit den anderen Führern der Katholiken vergeblich für die Rettung der katholischen Kantonsschule gekämpft, suchte er durch Erweiterung des Knabenseminars

in St. Georgen wenigstens die unabhängige Erziehung des Clerus zu sichern und durch Gründung des Collegiums in Schwyz überhaupt einen Ersatz zu schaffen. In hervorragender Weise war er bei der Gründung der Abtei Mehrerau und des Erziehungsinstituts Riedenburg bei Bregenz, sowie bei der Organisation und Förderung anderer katholischen Anstalten betheiligt. Als vielseitiger Kunstkenner unterstützte er zahlreiche Kirchenrestaurationen, förderte Künstler, sammelte selbst alte Gemälde und Kunstwerke, hob den Kirchengesang durch ernstes Studium und Neubelebung des alten Chorals. Durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu Joseph von Görres und dessen Freundeskreis, zu den Universitäten München und Tübingen, zu den Gelehrten des Mainzer Seminars trug er nicht wenig dazu bei, die Schweiz in regem Wechselverkehr mit dem Geistesleben des katholischen Deutschlands zu erhalten. Nach dem Tode des Bischofs J. P. Mirer wurde er Capitelsvicar, ward am 11. Sept. 1862 zum Bischof gewählt und wurde am 3. Mai 1863 von dem ihm befreundeten Bischof Feßler consecrirt. Neben der Verwaltung der Diöcese St. Gallen erhielt er provisorisch auch die der katholischen Gemeinden in Appenzell Inner-Rhoden und Außer-Rhoden. Dreimal (1865, 1867, 1869) besuchte er als Bischof das ihm von Jugend auf theure Rom, das dritte Mal, um dem vaticanischen Concil beizuwohnen. Seit langen Jahren mit Döllinger befreundet, wurde er in der Infallibilitätsfrage den bedeutendsten Mitgliedern der Minorität beigezählt, bestritt die Opportunität der Lehrentscheidung in zwei conciliarischen Reden und galt darum bei den kirchenfeindlichen Gegnern der Infallibilität als eine Stütze ihrer Wünsche und Hoffnungen. Wie er indeß am Vorabend des Concils sich schon bemüht hatte, Döllinger in Liebe und Freundschaft vor unkirchlichen Oppositionsschritten zu bewahren, so verließ er selbst den kirchlichen Boden keinen Augenblick. Durch Kränklichkeit genöthigt, noch vor Ende der Debatte in die Heimat zurückzukehren, unterwarf er sich nicht nur demüthig der Entscheidung des Concils, sondern trat auch als Wortführer des gesammten schweizerischen Episcopats mit dem ganzen Gewicht seines Ansehens, seines Wissens und seiner Beredsamkeit für die Vertheidigung derselben ein. Der Rest seines Lebens gestaltete sich in Folge dessen zu einem ähnlichen Kampfe, wie er ihn, im Anfang seines priesterlichen Lebens, für die kirchlichen Interessen gegen die Uebergriffe der Staatsgewalt zu führen hatte. Das bischöfliche Knabenseminar wurde aufgehoben, dem Clerus die Abhaltung von Exercitien verboten, die oberhirtliche Thätigkeit in der mannigfachsten Weise gehemmt, selbst die bischöfliche Cathedrale zeitweilig mit dem Loose bedroht, den Altkatholiken übergeben zu werden. Mitten unter all diesen Schwierigkeiten gelang es Bischof Greith aber, Clerus und Volk seiner Diöcese in treuem Anschluß an Rom zu erhalten, das religiöse Leben allenthalben neu zu beleben und auch für Bildung junger Cleriker Vorsorge zu treffen. Während die äußere politische Lage der Katholiken eine sehr gedrückte blieb, nahm das innere kirchliche Leben einen erfreulichen Aufschwung. Nach längerem Leiden starb Bischof Greith den 17. Mai 1882, hochverdient um die Kirche, die Wissenschaft und das Volkswohl seiner Heimat. Mit einem reichen universellen Geiste verband er eine ebenso vielseitige Erudition, ein tiefes, liebevolles Gemüth, eine zähe, ausdauernde Energie, eine unermüdliche Arbeitskraft, eine schwungvolle Beredsamkeit und eine begeisterte Liebe zur Kirche. Die religiösen und wissenschaftlichen Ueberlieferungen des altehrwürdigen Stiftes St. Gallen kannte er wie kein zweiter, und durch seine Thätigkeit pflanzten sich dieselben in segensvollster Weise fort. Seine Werke sind folgende. 1. Historische und philosophische: Spicilegium Vaticanum, Beiträge zur näheren Kenntniß der vatican. Bibliothek für deutsche Poesie des Mittelalters, Frauenfeld 1838; Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250—1350), Freiburg 1861; Der hl. Gallus, der Apostel Alemanniens, St. Gallen 1864; Die heiligen Glaubensboten Columban und Gall, St. Gallen 1865; Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien (430 bis 630), Freiburg 1867; Der Choral im Kloster St. Gallen, Einleitung zum Cantuarium S. Galli, St. Gallen 1845; Handbuch der Philosophie für die Schule und das Leben (I. Propädeutik, II. Anthropologie, III. Logik), Freiburg 1853—1857; — 2. kirchenpolitische: Grundzüge der Entwicklung und Reform der Kirche zur Beurtheilung der neuesten kirchlichen Ereignisse im Bisthum St. Gallen, Luzern 1834; Die Rechte des Bischofs und der Geistlichkeit nach der Verfassung der katholischen Kirche, St. Gallen 1855; Zur Erhaltung der bisherigen katholischen Cantonsschule und gegen die Gründung einer paritätischen Lehranstalt, St. Gallen 1856; Die Lage der katholischen Kirche unter der Herrschaft des Staatskirchenrechts im Kanton St. Gallen, St. Gallen 1858 (in französischer Uebersetzung Einsiedeln 1858); Was uns zum Frieden dient. An den Verfassungsrath des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1861. Andere kleinere Schriften und bischöfliche Proteste sind verzeichnet in der Literarischen Rundschau 1882, Nr. 13, S. 387. 390. 391; — 3. homiletische: Katholische Apologetik in Kanzelreden, 3 Bde., Schaffhausen 1847—1852; Predigten, Gelegenheitsreden und Hirtenbriefe, s. Literarische Rundschau a. a. O. 387—391. (Vgl. A. Baumgartner, Erinnerungen an Dr. Karl Johann Greith, Freiburg 1884, Stimmen aus Maria-Laach XXIV, 486 ff. XXVI, 364 ff. 479 ff.; Historisch-politische Blätter XC, 522 ff.; F. X. Wetzel, Er ist nicht gestorben! Gedenkblatt, Einsiedeln 1882.) [A. Baumgartner S. J.]

Gremiale heißt das oblonge (nach dem hl. Karl Borromäus 3 Fuß lange und $1^1/_2$ Fuß

breite) Tuch, welches dem Bischof beim Pontificalamt, wenn er sich während des Kyrie-, Gloria- und Credogesanges auf seinen Thron setzt, vom Diaconus assistens zu dem Zweck auf den Schooß gelegt wird, damit durch das Auflegen der Hände das Meßgewand nicht beschädigt werde. Als liturgisches Paramentstück begegnet uns das Gremiale erst im spätern Mittelalter; damals scheint es übrigens noch aus Linnen gewesen zu sein, und auch die Priester und Leviten bedienten sich desselben, wenn sie in der Messe saßen, während jetzt sich desselben nur noch der Bischof und zwar nur über dem Meßgewand bedienen darf und resp. nach Vorschrift des Caeremoniale episcoporum (1, 11, n. 9—10; 2, 8, n. 36. 39. 55) bedienen muß. Gegenwärtig und wohl schon seit drei Jahrhunderten ist das Gremiale aus Seide, oft mit kostbaren Stickereien versehen, auch aus Goldbrocat; es soll die liturgische Tagesfarbe haben. Benedicirt wird es nicht, auch ist ihm keinerlei symbolische Bedeutung beigelegt. Bei mehreren bischöflichen Functionen, bei denen Gefahr eigentlicher Beschmutzung des Meßgewandes vorhanden ist, z. B. bei Salbungen (in ordinatione Presbyteri vel Episcopi), bei Entgegennahme der Oblation von brennenden Kerzen u. dgl., bedient sich der Bischof eines Gremiale (mappula; Pontif. Rom.) aus Linnen, das gewaschen werden kann. Manche Liturgiker hielten das Gremiale fälschlich für identisch mit dem Subcinctorium vel Subcingulum, das schon im frühern Mittelalter als liturgisches Paramentstück vorkommt und gegenwärtig nur noch vom Papst in der feierlichen Messe auf der linken Seite am Cingulum (ähnlich wie von den Griechen das Epigonation) getragen wird. (Vgl. Georg. Rhodiginus, De liturgia Roman. Pontif. I, Romae 1731, 145 sqq.) [Thalhofer.]

Gresemund, Theodorich, Humanist, zum Unterschiede von seinem gleichnamigen Vater, dem Leibarzte des Kurfürsten von Mainz, der Jüngere zubenannt, wird von den Zeitgenossen, zunächst den Mitgliedern des rheinischen Humanistenkreises (sodalitas litteraria celtica s. rhenana), mit fast ungemessenem Lobe bedacht, ähnlich wie der bekannte Wormser Bischof Johann von Dalberg, und zwar vorzüglich wegen seiner Frühreife, seiner ungewöhnlichen Begabung, seiner Fertigkeit im Lateinischen, seiner Sittenreinheit und seines rechtlichen Denkens. Wahrscheinlich fällt seine Geburt um 1472, während Trithemius sie in's Jahr 1477 zu verlegen scheint. Zu der Anregung, welche er im Hause der von Gelehrten oft besuchten Eltern empfing, kam eine sorgfältige Erziehung seitens des Vaters. Dieser wollte den Sohn nicht geplagt sehen mit unfruchtbaren Untersuchungen de quidditatibus et universalibus, sondern drängte ihn, mehr der Kenntniß der alten Redner und Historiker sich zu widmen. Dem Befehle des Vaters gemäß schrieb er an alle Bekannten des Hauses die elegantesten lateinischen Briefe. Im Lateinischen zeigte er solche Gewandtheit, daß man glaubte, er stamme von italischen Eltern ab, deren Kinder die lateinische Sprache fast mit der Muttermilch einsogen. In diese Zeit der Jugend fällt eine schwere Verirrung, deren Trithemius in einem Briefe an Celtes vom 11. April 1495 (Aschbach, Roswitha und K. Celtes, Wien 1867, 60; Hartfelder in Sybels Zeitschr. 1882, 26, Note 2) gedenkt. Das Streben nach weiterer Ausbildung führte ihn nach Italien; er studirte zu Felsina und Padua und erhielt den Doctorgrad zu Ferrara. Nach Deutschland zurückgekehrt, las er Rechtswissenschaft, begab sich bald wieder nach Rom, um seiner Frömmigkeit genugzuthun, schlug aber etwas enttäuscht den Rückweg in die Heimat ein und ward durch einen Freund bei Geiler von Kaisersberg eingeführt. Dieser redete ihm zu, die philosophische Laufbahn nicht zu verlassen und die Welt zu verachten. Er begab sich nach Mainz und erhielt dort die Aufgabe, 1499 die Synodalrede zu halten (Oratio ad s. synodum mogunt. 1499; vgl. Hain, Repertor. n. 8050); nach und nach erlangte er die ansehnlichsten Stellen, so 1508 die oberste richterliche Stelle, die er unter höchster Anerkennung Aller verwaltete. Erzbischof Berthold ernannte ihn 1506 zum Generalvicar, 1508 zum Protonotar; die Stiftsherren von St. Stephan wählten ihn 1510 zum Scholasticus. Er starb 1512. Seine literarische Thätigkeit bekundete er nach damaliger Humanistensitte vielfach in Versen, welche die Werke seiner Freunde einzuleiten oder zu empfehlen bestimmt waren. Die ihm zu Liebe verfaßten Elegantiae majores von Jacob Wimpheling begleitete er 1491 in gleicher Weise mit Versen. In der damals lebhaft entbrannten Controverse über die unbefleckte Empfängniß Mariä stand er auf Seite von deren Verfechtern. Er schrieb u. a. ein Carmen in monachum quendam dogma de B. M. V. sine peccato concepta impugnantem. Dieser Mönch war ohne Zweifel der Dominicaner Wigand Wirt zu Frankfurt a. M. (Schmidt, Hist. littér. de l'Alsace I, 18. 218; Archiv f. Frankf. Gesch. N. F. VI, 1—36; Hist.-pol. Bl. LXXXII, 465 ff.). Während der Controverse erblühte eine besondere Verehrung der hl. Anna, zu deren Ehre Gresemund, wie Trithemius, K. Celtes und Roger Venray Gedichte verfaßten (Trithemius, Tractatus de laudibus S. Annae, 1496, in fine). Die erste selbständige Schrift Gresemunds (Bonarum septem artium liberalium Apologia ejusdemque cum philosophia dialogus et oratio) erschien zu Mainz 1494, ferner zu Deventer 1497, Leipzig 1501 und 1505. In diesem Dialoge (1. Theil) streiten Chyron und Aristobul über Werth oder Unwerth der sieben freien Künste und fordern Gresemund zum richterlichen Entscheide auf. Ein für die damalige Sitte interessanter anderer Dialog erschien 1495 zu Mainz unter dem Titel: Podalirii Germani cum Catone Certomio de furore germanico diebus genialibus carnis privii Dialogus, 12 Blätter, worin die Sitte der Deutschen, besonders der

Speierer, auf Fastnacht sich zu verkleiden, dem tadelnden Cato in milderem Lichte vorgeführt wird. Hummel (Neue Bibl. von seltenen Büchern I, 17) gibt eine Analyse hiervon. In Folge eines Gelübdes behandelte Gresemund die Geschichte eines miraculösen Kreuzes (Carmen de historia violatae crucis, Argent. 1512. 1514, Mogunt. 1564; vgl. Falk, Hl. Mainz 11). Geiler von Kaisersberg trug kein Bedenken, auf der Kanzel zu Straßburg Stellen aus diesem Gedichte heranzuziehen, und Wimpheling wollte es in allen Schulen als Unterlage bei dem lateinischen Unterricht eingeführt wissen; Hieronymus Gebwiler erklärte das Gedicht den Lateinschülern an der Domschule zu Straßburg; auch Gervas. Sopher in Offenburg und Johann Sapidus in Schlettstadt haben es öffentlich erklärt (Schmidt, Hist. littér. de l'Alsace II, 162). Irenicus in der Exegesis historiae Germaniae, Hagen. 1518 (ed. Bernhard, Hannov. 1728) will wissen, daß Gresemund auch eine kurze Geschichte der Bischöfe von Mainz schrieb. Im Münchener Codex lat. 388 saec. XV et XVI, Bl. 82, stehen ungedruckte Epigrammata in nobilem gloriosum et de duce Sigismundo. Mehrere Briefe und Gedichte, welche aus dem Verkehre mit Heidelberger Freunden hervorgingen, finden sich bei Hartfelder, Werner von Themar, ein Heidelberger Humanist, in der Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins XXIII, und separat Karlsruhe 1880. (Vgl. Gebwileri vita Gresemundi in der Straßburger Ausgabe der Historia violatae crucis 1514; Joannis, Rer. mog. III, 395; Geier in der Allgem. Deutschen Biogr. IX, 640; Bauch, Rhagius Aesticampanus, im Archiv f. Lit.-Gesch. XII, 346, mit ausführlicher Analyse des in seinem zweiten Theile für die Zeitgesch. wichtigen Dialogus artium liberalium.) [Falk.]

Gretscher (Gretserus), Jacob, S. J., fruchtbarer Schriftsteller, wurde 1562 zu Markdorf in der Diöcese Konstanz geboren, trat 1578 in die Gesellschaft Jesu und lehrte zu Ingolstadt drei Jahre Philosophie, sieben Jahre die Moraltheologie und 14 Jahre die Dogmatik mit großem Beifalle. Er starb zu Ingolstadt 1625 in einem Alter von 63 Jahren. Er war einer der gelehrtesten Controversisten seiner Zeit, edirte, übersetzte und beleuchtete viele Werke der Väter und alter Kirchenschriftsteller, gab auch verschiedene mittelalterliche Schriftsteller heraus, verfaßte zur Vertheidigung der katholischen Kirche und des Ordens der Jesuiten viele Schriften, war der lateinischen, griechischen, hebräischen, französischen und italienischen Sprache kundig, schrieb eine griechische Grammatik, welche oft aufgelegt und in allen katholischen Schulen Deutschlands eingeführt wurde, und verband mit seiner Gelehrsamkeit eine tiefe Demuth und Frömmigkeit. In der Schule zu Ingolstadt, wo er seine Vorlesungen gehalten, ließ ihm die theologische Facultät folgende ehrenvolle Denkschrift setzen: R. P. Jacobus Gretscherus, Markdorfianus Acronianus S. J., aevi sui scriptor celeberrimus, annos 26 in hac alma universitate docendo confecit, uno linguam graecam, tribus philosophiam, reliquis theologiam professus. Nihil hujus ingenio clarius, memoria fidelius, judicio gravius, labore constantius, lucubrationibus eruditius et foecundius. Sesqui centum fere libris editis Academiam ornavit, bibliothecas auxit, Ecclesiam propugnavit. Concionibus interea, exhortationibus, praelectionibus privatis, excursionibus, confessionibus audiendis, consiliis dandis assidue occupatus, nihil sui ordinis omisit. Amarunt eum maximi principes, docti ex omnibus provinciis coluerunt, vehementer extimuerunt haeretici, quos magna orbis catholici gratulatione mira felicitate ac facilitate repressit. Obiit Ingolstadii studiorum contentione exhaustus, virtutum meritis plenus, 28. Januarii Anno Jubilaei 1625 aetatis 63. Bei Papst Clemens VIII. stand er in hohem Ansehen. Als Kaiser Ferdinand II. nach der Kaiserwahl von Frankfurt her nach München kam, ließ er eigens Gretscher von Ingolstadt nach München kommen. Maximilian I. von Bayern, der ihn für den fähigsten und würdigsten unter allen Theologen seines Landes hielt, sandte ihn und Albert Hunger zum Religionsgespräch nach Regensburg (1601); hier war Gretscher die Hauptperson. Cardinäle und Bischöfe zollten ihm die höchste Achtung. Viele Gelehrte seiner Zeit wechselten mit ihm Briefe und erholten sich bei ihm Aufschlüsse, so Bellarmin und Marcus Welser. Seine sämmtlichen Werke erschienen zu Regensburg 1734—1741 in 17 starken Folianten. Die Sammlung enthält Band I—III archäologische und theologische Untersuchungen über das Kreuz Christi, IV—V Vertheidigung verschiedener kirchlichen Riten und Feste, VI—VII Apologien der Päpste, VIII—IX Vertheidigung Bellarminischer Schriften, X Heiligenleben, XI Vertheidigung der Gesellschaft Jesu, XII Polemik gegen Lutheraner und Waldenser, XIII polemische Miscellaneen, XIV—XV Editionen und Uebersetzungen griechischer Kirchenschriftsteller, XVI—XVII philologische Werke, philosophische und theologische Disputationen und Nachträge. Dem ersten Bande ist eine Lebensskizze vorgesetzt. (Vgl. Mederer, Annal. Ingolst. II, 242 sq.; de Backer s. v., woselbst ein Katalog der Hauptschriften gegeben ist; G. Heserus, Catalogus operum omnium P. J. Gretseri ex ipsius autographo descriptus, Monach. 1674. Die neue, von P. Sommervogel besorgte Ausgabe der Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus, welche bald erscheinen wird, verzeichnet 229 Werke im Druck und 39 im Manuscript. Von Wichtigkeit ist der Nachweis, daß die unter dem Namen des Ingolstädter Professors Heinrich Canisius edirten Antiquae lectiones, 6 voll., Ingolst. 1602—1604, von Gretscher gesammelt wurden.) [Schröbl.]

Griechenland, kirchlicher Zustand des alten und neuen. Die große europäische Halbinsel, welche sich vom Hämusgebirge ab-

wärts tief in das Mittelmeer erstreckt, im Osten vom ägäischen, im Westen vom jonischen Meere bespült, erhielt erst allmälig den Namen Griechenland, Ἑλλάς. Diese Benennung wurde nämlich zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Ausdehnung genommen. Ursprünglich umfaßte Hellas nur das kleine Gebiet der Stadt Hellas in der thessalonischen Landschaft Phthiotis (Strabo 8, 383), dann den größten Theil Thessaliens (Herodot. 1, 56), nachmals Euböa, Böotien, Attica, Locris, Phocis, Aetolien und Acarnanien (Plin. 4, 7, 11), später auch den Peloponnes, Epirus, Illyrien bis Epidamnus hin, Macedonien und die Inseln des ägäischen Meeres. Nach Ptolemäus (3, 13 sq.) bestand es aus vier Haupttheilen: a. Peloponnes, b. Hellas, c. Epirus und Thessalien und d. Inseln des Archipelagus, des ägäischen und jonischen Meeres. Unter den Römern zerfiel es in die beiden Theile Macedonien und Achaja, welche erst durch Prätoren, dann durch Proconsuln verwaltet wurden. In diesem Sinne wird es auch in der heiligen Schrift (Apg. 20, 2) gebraucht. Als sich das oströmische vom weströmischen Reiche schied, verstand man unter Graecia das sonstige Hellas im weitern Sinne, dehnte aber auch wohl den Namen auf alle Besitzungen der byzantinischen Kaiser zwischen dem adriatischen Meere, dem Archipelagus und dem schwarzen Meere aus. Dieser Sprachgebrauch hat sich bis auf die neueste Zeit erhalten, so daß man unter Griechenland entweder die ganze europäische Türkei versteht, oder aber die ehemals von den Griechen besessene Halbinsel meint, welche die Provinzen Janina, Albanien, Filiba, Vilajeti, Livadien, Morea und die Inseln des Archipelagus umfaßt. Das heutige Griechenland, seit 3. Februar 1830 ein unabhängiges Königreich, besteht aus den früheren türkischen Provinzen Livadien und Morea und vielen daranliegenden Inseln. Abgesehen von letzteren, zerfällt es heute noch in zwei Haupttheile: in den festländischen Theil Livadien, das alte Hellas, und in die Halbinsel Morea, früher Peloponnes.

I. Einführung des Christenthums. Der große Völkerlehrer war es, welcher das Evangelium zuerst nach Griechenland brachte, als er, begleitet von Silas und Timotheus, in den Jahren 53—56 auf seiner zweiten Reise von Kleinasien aus sich auf das europäische Gebiet begab. Wie anderwärts in der Diaspora (s. d. Art.), so bildeten die Juden und ihre heidnischen Proselyten auch in Macedonien und Achaja den ersten Kern der christlichen Kirche. In Philippi, einer Stadt Macedoniens, legte der hl. Paulus den Grund zu der ersten, für Europa so wichtigen Christengemeinde. Von da ging er nach Thessalonica, eine der Hauptstädte Macedoniens in späterer Zeit, dann nach der bedeutenden Stadt Beröa am Berge Bermios, verweilte später in Athen und besuchte Corinth (vgl. d. Art. Paulus). Ueberall bildete er christliche Gemeinden, denen sich bald kleinere anschlossen; was der heilige Apostel in Macedonien und Achaja gepflanzt, das begossen seine Jünger, und der Herr gab seinen Segen. Mit vollem Rechte konnte daher der hl. Paulus (Röm. 15, 19) schreiben, er habe bis Illyricum Alles mit dem Evangelium erfüllt. Die angebliche Missionsthätigkeit des heiligen Apostels Thomas (s. d. Art.) in Griechenland und des hl. Matthäus (s. d. Art.) in Macedonien ist höchst zweifelhaft, wahrscheinlicher dagegen der zeitweilige Aufenthalt des hl. Andreas (s. d. Art.) in Thracien, Macedonien und Achaja. Nach den Verzeichnissen der 70 Jünger Christi, welche fälschlich Hippolytus und (Pseudo-) Dorotheus (s. d. Art.) zugeschrieben werden, hätten aus jenen für das Evangelium gewirkt: Lucas, der Evangelist, überhaupt in Griechenland, Ampliatus (Röm. 16, 8) in Odessus, Apelles (Röm. 16, 10) und Barnabas im thracischen Heraclea, Cäsar (Philipp. 4, 22) in Dyrrhachium, Carpus (2 Tim. 4, 13) in Beröa, Erastus (s. d. Art.) in Philippi, Hermas (Röm. 16, 14) im thracischen Philippopolis, Herodion (Röm. 16, 11) in Nová Paträ, Narcissus (Röm. 16, 11) in Athen oder Paträ, Onesiphorus (2 Tim. 1, 16; 4, 19) in Coronea, Phlegon (Röm. 16, 14) in Marathon, Rufus (Röm. 16, 13) in Theben, Silas in Corinth, Silvanus (s. d. Art. Silas) in Thessalonica, Stachys (Röm. 16, 9) in Byzanz, Urbanus (Röm. 16, 9) in Macedonien. Nach den apostolischen Constitutionen, den griechischen Menäen und dem römischen Martyrologium waren Hermas, Herodion, Onesiphorus, Phlegon, Rufus und Stachys zugleich die ersten Bischöfe der betreffenden Städte; ebenso werden als die ersten Bischöfe bezeichnet: Aristarchus (s. d. Art.) in Thessalonica, Epaphroditus (s. d. Art.) in Philippi, Onesimus in Beröa, Jason auf der Insel Corcyra, Sosthenes zu Corinth, Dionysius Areopagita zu Athen, Lucius zu Cenchreä, Crispus auf Aegina, Apollo zu Dyrrhachium, Titus zu Gortyna. Zur Zeit der ersten Verfolgungen erscheint unter Kaiser Hadrian der Bischof Publius zu Athen, unter Diocletian der Bischof Philipp zu Heraclea. Zwischen den Jahren 100—311 treten in den Vordergrund die Apologeten Quadratus, Publius' Nachfolger, und Aristides, beide aus Athen, sowie ihr angeblicher Landsmann Athenagoras (s. d. Art.). Kaiser Antoninus Pius verbietet ausdrücklich die Verfolgung der Christen in Larissa, Thessalonica und Athen. Dionysius von Corinth gibt vielleicht durch seine Briefe an die Lacedämonier und Athenienser Veranlassung, daß Eusebius (H. E. 4, 23) von der Wirksamkeit dieses Bischofs in und um Corinth redet. Es ist auch ganz natürlich, daß die Bischöfe der Hauptstädte einen gewissen Vorrang vor den übrigen Bischöfen dieser Länderstriche erhielten, so der von Heraclea in Thracien, der von Thessalonica in Macedonien und der von Corinth in Achaja. Uebrigens kennt man bis zum Concil von Nicäa nur drei Bischöfe von Thessalonica, ebenso nur drei von

Philippi. Zu Heraclea war nachweisbar unter Antoninus Pius der erste Bischof, Namens Domitius, der Zeuge des Martertodes der heiligen Jungfrau Glyceria aus Trajanopolis. Sein Nachfolger Philippus wurde mit dem Presbyter Severus und dem Diacon Hermes wahrscheinlich unter Diocletian zu Hadrianopel verbrannt. Ebenso litt unter Diocletian der Bischof Dasius von Dorostorum. Zu Debeltus und Anchialus in Thracien erscheinen die ersten Bischöfe um die Mitte des 2. Jahrhunderts: dort Aelius Publius Julius, hier Sotas, unter welchem 150 eine Particularsynode gegen Theodotus (s. d. Art. Antitrinitarier) und gegen Montanus stattfand. In Corinth lebte unter Diocletian der sechste Bischof, und zu Athen duldete 179 der Bischof Publius den Martertod. In Argos trat der Bischof Perigenes gegen die Sethianer (s. d. Art.) auf. Zu Dyrrhachium wirkte und litt unter Trajan der zweite Bischof Astius. Gortyna zählte von seinem ersten Bischof Titus bis zur Zeit Diocletians fünf Bischöfe: den durch Dionysius von Corinth in dessen Schreiben an die Kirche von Gortyna belobten Philippus (Euseb. H. E. 4, 24), Verfasser einer Schrift gegen Marcion, dann den Gegner der Archontiker und Secundianer Dioscurus, weiter Myro und Cyrillus, Martyrer unter Decius, und endlich die Bekenner Eumenius und Petrus. Auf das Sendschreiben des öfter genannten Dionysius von Corinth an die Gnossier auf der Insel Creta antwortete der Bischof derselben, Pynitus, mit Kraft, Kenntniß und Beredsamkeit (vgl. besonders Le Quien, Oriens christ. II. passim, und Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statist. I, 43). Aus diesen wenigen Andeutungen gestalten sich wenigstens die allgemeinen Umrisse zu dem Bilde der kirchlichen Verhältnisse in Achaja, Macedonien und Thracien zur Zeit der Verfolgungen. Es darf jedoch hierbei nicht außer Acht gelassen werden, daß das Heidenthum noch an gar vielen Orten, namentlich zu Athen, bis in die justinianische Zeit selbst wissenschaftlich vertreten war, obwohl ebendaselbst, wie in Corinth, schon im 2. Jahrhundert auch christliche Schulen blühten.

II. **Ausbildung der Kirchenprovinzen** im alten Griechenland. Mit Constantin d. Gr. begann ein neues Stadium der kirchlichen Entwicklung Griechenlands. Einen großen Einfluß übte darauf die neue Reichseintheilung in vier Präfecturen mit den entsprechenden Reichsdiöcesen oder Vicariaten, welch letztere wieder in Provinzen und Eparchien zerfielen (vgl. Wiltsch a. a. O. 56 ff.). Diese politische Maßregel bewirkte, wenn auch nicht naturnothwendig, doch höchst zweckmäßig, gewissermaßen nach apostolischen Vorbildern (s. d. Art. Bisthümer II, Sp. 880) die allmälige Gliederung der kirchlichen Jurisdictionskreise in den Abstufungen der Patriarchen, Exarchen, Primaten, Metropoliten und Erzbischöfe, der Autokephalen und endlich der einfachen Bischöfe, dann auch die Feststellung der gegenseitigen Rechte und Pflichten in dem Patriarchal- und Metropolitanverbande, namentlich auf den hier zu besprechenden Gebieten. Schon unter Diocletian finden sich neben den zwei großen Oberstatthalterschaften vier prätorianische Präfecturen, sowie Vicarien der Präfecturen, welchen die Präsides der Provinzen untergeben waren. Macedonien insbesondere war schon damals in das erste Macedonien, mit der Hauptstadt Thessalonica, und in das zweite, mit der Hauptstadt Stobi, getheilt. Ein weit bestimmteres Gepräge erhielt die politische Reichseintheilung durch die von Constantin bewirkte Arrondirung der vier Präfecturen Orient, Illyrien, Italien und Gallien. Durch höhere Einigung und Trennung, wie durch wechselseitige Ueber-, Bei- und Unterordnung kamen namentlich die hier zu besprechenden Ländergebiete unter sich selber und zu den benachbarten Ländern (Scythien, Mösien, Dacien, Illyricum, Klein- und Vorderasien) zum Theil in einen ganz neuen organischen Verband, so daß z. B. das Griechenland der Römer von Augustus bis Trajan nicht nur in der illyrischen Präfectur und in der Reichsdiöcese Macedonien aufging, sondern sogar einen Theil seiner Inseln an die Reichsdiöcese Asia in der orientalischen Präfectur abgeben mußte, während Cypern eine Provinz der orientalischen Diöcese wurde, und das zweite Macedonien zur Reichsdiöcese Dacien geschlagen wurde. Daß sich auf diese Weise das Feld der „Kirchengeschichte Griechenlands und der angrenzenden Länder bis zu deren Trennung von Rom" bedeutend erweiterte, ist von selbst klar. Was nun die neue Reichseintheilung selbst betrifft, so zählte zur Präfectur des Orients, neben den Reichsdiöcesen Oriens, Aegypten, Asia und Pontus, auch die Reichsdiöcese Thracien mit folgenden sechs Provinzen: Europa mit der Metropolis Heraclea, Rhodope mit Trajanopolis, Hämimons mit Hadrianopolis, Thracien mit Philippopolis, das untere oder zweite Mösien mit Marcianopolis, Scythien mit Tomi. Außerdem bildete, wie schon bemerkt, die Insel Cypern, mit der Metropolis Constantia, eine eigene Provinz der Reichsdiöcese Oriens; die Cycladen (Rhodus, Samos, Chios, Cos, Naxos, Paros, Thera, Tenos, Andros, Melos, Leros, Delos, Carpathus, Tenedos, Siphnus, Imbrus, Lemnos und Lesbos) mit ihrer Metropolis Rhodus aber gehörten als eine eigene Provinz zur Reichsdiöcese Asia. Die Präfectur des Orients gehörte selbstverständlich fortan zum oströmischen Kaiserreiche. Bis zur Theilung des Reiches unter Valentinian und Valens (364) bildete das ganze Illyrien das Gebiet der illyrischen Präfectur; dasselbe war schon bei der Theilung unter Constantin und Licinius nach der Schlacht bei Cibelis (314) zum Occident gekommen und verblieb auch bei der Theilung unter Constantins Söhnen beim abendländischen Reiche. Valentinian vereinigte dann Illyrien mit der italischen Präfectur. Im J. 379 aber, bei der Reichstheilung

unter Theodosius und Gratian, übernahm der erstere die östlichen Provinzen Illyriens, welche in der Notitia dignitatum die Praefectura Illyrici in partibus Orientis bildeten, während die Reichsdiöcese des westlichen Illyriens mit den sechs Provinzen Pannonia I und II, Savia s. Pannonia Ripariensis, Dalmatia, Noricum mediterraneum und Noricum Ripense bei der italischen Präfectur verblieben.

Die Provinzen der Präfectur Ost-Illyricum bildeten den einen Haupttheil des alten Griechenlands. Diese Präfectur umfaßte die beiden Reichsdiöcesen Macedonien und Dacien. Macedonien zerfiel in sieben Provinzen: 1. Achaja mit der Metropolis Corinth und den Inseln Scyrus, Zacynthus und Cephalonia, 2. das erste Macedonien mit Thessalonica, 3. Thessalien mit Larissa, 4. das alte Epirus mit Nicopolis und der Insel Corcyra, 5. das neue Epirus mit Dyrrhachium, 6. Prävalitana mit Scodra, 7. Creta mit Gortyna. Dacien zählte folgende sechs Provinzen: 1. Das südliche Dacien mit Sardica, 2. das Ufer-Dacien, 3. das obere Mösien, 4. das europäische Dardanien mit Scopi, 5. das zweite Macedonien mit Stobi, 6. einen Theil des zweiten Pannoniens, in welchem Syrmium lag. Kaiser Justinian I. zog die Provinz Prävalitana, in welcher seine Geburtsstadt Lychnidus oder Achrida lag, aus der Reichsdiöcese Macedonien zur Reichsdiöcese Dacien und bestimmte Lissus als Hauptstadt. Auch für die kirchliche Reichseintheilung steht uns eine ältere Notitia aus der Zeit Kaiser Leo's VI. des Weisen zu Gebote, welche von Leunclavius, Beveridge u. A., am vollständigsten aber von Schelstrate herausgegeben wurde. Sie führt kurzweg den Namen Notitia Leonis und gibt zuerst die Rangordnung der fünf Patriarchate, dann der Metropoliten, Autokephalen und Bischöfe im Bereiche der einzelnen Patriarchate an. Nach derselben gehörte die ganze alte illyrische Präfectur, und so auch die Präfectur Ost-Illyricum, selbst nach deren Zutheilung zum oströmischen Reiche, noch zum Patriarchalsprengel des Papstes. Dessen Patriarchalgewalt erstreckte sich bekanntlich über acht Reichsdiöcesen, nämlich über 1. das Gebiet des Vicarius Urbis als Vicarius Italiae, oder über die Reichsdiöcese Italia, 2. Illyricum, 3. Macedonia, 4. Dacia, 5. Africa, 6. Hispania, 7. Gallia und 8. Britannia. War diese Gewalt auch mehr negativer Natur, weil mit der Vollgewalt des Primates zusammenfallend, so hatte sie dennoch als Begriff eine Realität (vgl. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom, Bonn 1853, 112 ff.). Da bei der neuen Reichseintheilung unter Theodosius d. Gr. (379) Ost-Illyricum zwar vom abendländischen Reiche abgelöst, aber kirchlich immer noch mit Rom verbunden blieb, so wurde ein besonderer päpstlicher Vicar für die kirchliche Oberleitung in der Person des Metropoliten von Thessalonica (s. d. Art.) aufgestellt. Dieß war um so mehr geboten, als kaum zwei Jahre später can. 3 des zweiten allgemeinen Concils (381), welcher dem Bischof von Neu-Rom den nächsten Ehrenrang nach dem Bischof von Alt-Rom zuerkannte, die Möglichkeit einer widerrechtlichen Losreißung Ost-Illyricums von dem Patriarchate des Abendlandes befürchten ließ. Von der Zeit Papst Gregors d. Gr. bis zum Schisma des Photius und Cärularius bestanden nun in Ost-Illyricum folgende Metropolitansitze: 1. Thessalonica für die Kirchenprovinz Macedonien I, mit den Bisthümern Thessalonica, Philippi (nach der Abtrennung vom römischen Patriarchat zum Erzbisthum mit sieben Suffraganaten erhoben), Beröa, Dium, Stobi, Parthicopolis, Doberus, Cassandria, Heraclea Sintica, Amphipolis, Lemnus (Insel, später Erzbisthum), Thasus (Insel), Serra (später Erzbisthum), Bargala, Lycostomium oder Thessala Tempe; weiter kommen noch vor die Bisthümer Ardamerium oder Herculeum, Campania oder Castrum, Citrum oder Pydna, Drygobitia, Edessa oder Bodenä, Hephästia, Hierissus oder Erissus (auch Acanthus), Lete, Mellenicus, Petra, Poliana oder Bardiorità, Primula, Rhendina, Serbitia oder Serbia, Theorium, Torone, Zichnä. — 2. Larissa, für die Kirchenprovinz Thessalien, mit den Bisthümern Larissa, Demetrias, Cäsarea oder Cäparea (Cypara), Gomphi, Echinus oder Scarphia (?), Pharsalus, Lamia (später Zetunium oder Zeituna genannt), Scopelus (Insel), Tricca oder Tricale, Hypata, Metropolis, Thebä in Phthiotis, Sciathus, Novä Paträ (in der Not. Leonis bereits Metropole mit den Suffraganaten Gasala oder Galatzä, Cutziagra, Subjectus oder Sibictos, Variana). Weiter finden sich noch die Bisthümer Cardica, Colydria, Demonicum oder Domocus, Elasson, Ezerus, Lödoricum oder Lädoricium, Litza (damit Agrapha unirt), Marmaritzium, Pherä, Stageion oder Stagä, Thaumaci. — 3. Nicopolis für die Kirchenprovinz Alt-Epirus (die Metropolitangewalt kam später an Naupactus), mit den Bisthümern Nicopolis, Anchiasmus oder Onchesmus, Phönice, Dodona (später Bunditza oder Brondítza genannt), Buthrotum, Hadrianopolis oder Drynopolis, Photice oder Bella, Euröa oder Euria (auch S. Donati, nach dem ersten Bischof), Corcyra (Insel). Am Ende des 9. Jahrhunderts sollen in der ehemaligen Kirchenprovinz Nicopolis nur mehr die Bisthümer Corcyra, Joannina (später Metropole) und Leucas bestanden haben; wir finden aber noch die weiteren Bisthümer Achelous oder Cozyle (auch Mozyle), Calydon, Chimära, Leucas (auf der Insel Leucadia) und Rhega oder Rhiga. — 4. Corinth in der Kirchenprovinz Hellas oder Achaja. Diese Kirchenprovinz wurde nach der Abtrennung vom römischen Patriarchate sehr zerstückelt und hat in der Not. Leonis nur mehr die Bisthümer Damala, Argos, Monembasia, Cephalonia, Zacynthus, Zemena und Maina. Ursprünglich bestanden die Bisthümer Corinth, Athen (in Not. Leonis bereits Metropole mit den Suffraganaten Euripus, Diaulia, Coronäa,

Oreus, Andros, Scyrus, Carystus, Porthmus, Aulone, Syra), Paträ Veteres (auch in Not. Leon. bereits Metropole mit Lacedämon, Methone, Corone, Eleus, Bolenä), Argos, Nauplium, Megalopolis oder Christianopolis (auch Arcadia genannt), Lacedämon oder Sparta, Coronäa in Böotien, Elis oder Helice (?), Tegea, Messene (später Erzbisthum), Carystus auf Euböa, Naupactus (in Not. Leonis bereits Metropole für Nicopolis, s. o. n. 3), Oreus oder Soreus auf Euböa, Porthmus ebendaselbst, Marathon, Elatea oder Elatia, Megara, Opus in Attica, Platäa, Thebä in Böotien (später Metropole mit den Suffraganaten Zaratoria, Castorea, Pelopis), Thespiä oder Thispia, Tanagra oder Anactoria, Scarphia in Locris, Chalcis oder Euripus, auch Egripos auf Euböa, Monembasia oder Malvasia (später Metropole mit den Suffraganaten Nauplia, Elis, Andrussa, Maina, Rheontis oder Reone), Strategis, Pyrgus oder Perga in Messenien, Trögene oder Damala, Eleus, Aegina (Insel), Methone oder Mothone, Scyrus oder Secorus, Aulone oder Solone (Salona?), Zacynthus, Cephalonia, Boläna, Diaulia (Daulia) oder Deabolis. Weiter werden noch genannt: Aëtus, Arta (?), Carsia, Cenchreä, Olenus oder Caminitza, Thermopylä, Zaratoria, Phlius oder Flius. — 5. Dyrrhachium für die seit Theodosius I. von Alt-Epirus getrennte Kirchenprovinz Neu-Epirus, mit den Bisthümern Dyrrhachium, Scampe oder Scappa, Apollonia und Bullis, Amantia oder Orestis, Decatera (Cattaro), Aulona, Lestron oder Listra (Illistra), Drivastus, Stephaniacum oder Narona. In der Not. Leonis werden folgende Suffraganate aufgeführt: Stephaniacum, Chonubia oder Canovia, Croja oder Crua, Elisa oder Alexia, Dioclea, Scodra, Drivastus, Polatha oder Pulatium, Glabinitza oder Acroceraunia, Aulona, Lychnidus, Antibaris, Tzernicum oder Kernicum, Pulcheriopolis oder Polycheropolis, Gradițza oder Gradicium. — 6. Gortyna in der Kirchenprovinz Creta (Insel), mit den Bisthümern: Gortyna, Gnossus, Arcadia, Hierapetra, Lampa oder Lappa, Phönix, Heracleopolis oder Heracleum, Subrita oder Surrita, Apollonia, Eleutherna, Chersonesus oder Chironis, Cydonia oder Canea, Cissamus, Cantania, Sitia oder Citäum, Rhaucia oder Rhaucus. Während der hundertjährigen Besetzung der Insel durch die Saracenen (s. d. Art. Creta) erhielt sich nur mehr das Bisthum Gortyna. — 7. Scodra in der Kirchenprovinz Prävalitana, mit den Bisthümern Scodra (in der Not. Leonis nur einfaches Bisthum unter der Metropole Dyrrhachium), Dioclea (um 1062 mit Antibaris vereinigt und Metropole von Slavonien und Dalmatien, mit den Suffraganaten Scodra, Dinnasta, Polatum, Serbia, Bolonium, Tibunium), Lychnidus (s. d. Art. Achrida). — 8. Sardica in der Kirchenprovinz Dacien. Durch Kaiser Trajan wurde Dacien, am linken Ufer der Donau, zwischen der Theiß und dem Dnjestr bis an die Karpathen, eine römische Provinz. Kaiser Aurelian zog sich jedoch wieder über die Donau zurück und gründete hier (in Mösien) die Doppelprovinz Dacia Ripensis und Dacia mediterranea, zwischen den beiden Mösien, dem obern und dem untern. In der Kirchenprovinz Dacien bestanden die Bisthümer Sardica, Remesiana, Aquä, Pautalia, Castrum Martis, Margus. — 9. Scopi für die Kirchenprovinz (europäisch) Dardanien. Diese Provinz war durch den Berg Scardus von Macedonien und durch einen Theil des Hämimons von Thracien getrennt und lag südlich von dem neuen Dacien — heute ein Theil von Serbien. Bisthümer: Scopi oder Scupi, Ulpianum (Justiniana secunda), Apsorus (Insel), Zappara, Naissus, Singidunum. — Alle diese Kirchenprovinzen des östlichen Illyricum, die zum Patriarchat Rom gehörten, wurden durch Leo den Isaurier davon abgetrennt und zum Patriarchat Constantinopel gezogen. Des Zusammenhanges wegen folgen noch einige Notizen über die Kirchenprovinzen des westlichen Illyricums. Außer der Metropole Salona finden wir in den ältesten Zeiten hier die Bisthümer Mursa am Savus, Stridon, Jadera, Sirmium am Savus, Cibalis, Pharus oder Lesina. Um 771 bildeten sich auf dem Gebiete der ehemaligen Reichsdiöcese West-Illyricum, oder dem heutigen Dalmatien, Slavonien, Croatien nebst Theilen der Herzegowina, Bosnien, Albanien und Serbien, zwei Kirchenprovinzen mit den Metropolen Salona und Dioclea-Antibaris. In den Bereich der letztern, von der schon oben die Rede war, finden sich übrigens auch Bisthümer aus der alten Kirchenprovinz Prävalitana gezogen. Die Metropole Salona hatte damals die Suffraganate Spalatum, Tragurium, Scardona, Arausona oder Castellum Idra, Enoa, Arbua, Veglia, Epidaurus oder Ragusium, Nona.

Zum alten Griechenland gehörte auch das als Reichsdiöcese der Präfectur des Orients einverleibte Thracien, welches neben Asia und Pontus stets unter dem Patriarchen von Constantinopel stand, nachdem Heraclea, die Hauptstadt, seine Exarchalgewalt an die Bischöfe von Neu-Rom verloren hatte. Die oben berührte politische Provinzialeintheilung der Reichsdiöcese Thracien war schon von Kaiser Hadrian getroffen; unter Constantin d. Gr. vertauschte lediglich die Provinz Byzantium ihren Namen gegen die Benennung Europa. Heraclea, auch Perinthus, wurde übrigens erst unter Kaiser Severus (222 bis 235) Hauptstadt der Reichsdiöcese Thracien; früher hatte Philippopolis diesen Vorzug. Aus can. 6 der ersten und can. 2 der zweiten allgemeinen Synode läßt sich unschwer ermitteln, daß der Bischof von Heraclea die Obermetropolitan- (Exarchal-) Gewalt über ganz Thracien besaß (Hefele, Conc.-Gesch. I, 395), und auf der dritten allgemeinen Synode wurde noch ausdrücklich die Vorsicht empfohlen, daß der nestorianisch gesinnte Bischof Fritilas von Heraclea nicht etwa Gesinnungsgenossen zu Bischöfen in

(seiner Metropolie) Europa und Häminons weihen möge. Selbst der Ehrenplatz des Bischofs von Heraclea bei der vierten allgemeinen Synode deutet noch auf einen Exarchalrang desselben, obwohl die Patriarchen von Constantinopel schon lange und nicht ohne Hinblick auf die andauernde Häresie der Kirche von Heraclea die Obermetropolitangewalt in der Reichsdiöcese Thracien factisch an sich gezogen hatten und durch can. 28 jenes Concils auch rechtlich zu erwerben suchten. Dem Metropoliten von Heraclea blieben aber dennoch gewisse Vorrechte, z. B. die Ordination des Patriarchen von Constantinopel, der Ehrenplatz unmittelbar nach dem Exarchen von Ephesus und der Titel Archiepiscopus, πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων, und Exarch von ganz Thracien und Macedonien. Vom 4. und 5. Jahrhundert an bis zum Schisma der griechischen Kirche fanden sich nun in der Reichsdiöcese Thracien folgende Metropolitansitze: 1. Heraclea für die Kirchenprovinz Europa, mit den Bisthümern Heraclea, Panium oder Phanarium, Cöle oder Cylla, Callipolis, Sabadia, Aphrodisias, Apros (auch Theodosiopolis), Chersonesus (vielleicht identisch mit Cöle?), Byzanthe oder Rhädestum, Tzorulus oder Turullus, Sergentza, Drusipara oder Misinum, Lysimachia oder Hexamilium (Examilium), Lizicum, Chariopolis oder Cheropolis, Pamphilus, Daonium oder Doanium, Arcadiopolis (früher Bergulium), Selymbria oder Eudoxiopolis, Madytus, Euchania oder Theodoropolis, Media, Bizya, Metra, Athyra, Chalcis, Ganos; nach Einigen auch noch Peristasium und Myri. — 2. Philippopolis für die Kirchenprovinz Thracien, mit den Bisthümern Philippopolis, Diocletianopolis, Diospolis, Delcus oder Dercon, Beröa (auch Irenopolis), Nicopolis oder Nice (auch Neurocopium, Neucropium?), Leuca, Joannitza, Garella, Litiza, Gratianopolis, dann die erst im 9. Jahrhundert errichteten Bisthümer Agathonice, Belicea, Blepti, Bucuba, Constantia, Dranitza oder Dramitza, Sebastopolis. — 3. Trajanopolis für die Kirchenprovinz Rhodope, mit den Bisthümern Trajanopolis, Maronea, Maximianopolis (später Metropole), Toperus oder Rhusium, Aemus oder Absynthum, Cypsela oder Ipsala (Syracela), Macre, Peritheorium, Xanthia, Mosynopolis, Anastasiopolis, Pori, Didymotichos oder Demotica (später Metropole), Carabizya oder Carabum (später Metropole), Theodorium; dann auch Abdera, früher Polystilium. — 4. Hadrianopolis für die Kirchenprovinz Häminons, mit den Bisthümern Hadrianopolis, Mesembria oder eigentlich Menembria (Stadt des Menas, später Metropole), Sozopolis, Debeltus oder Dueltium, später Zagoria, Plotinopolis, Scopelus, Anchialus, Probata, Bulgarophrygium, Groß- und Klein-Brysis (jenes Erzbisthum), Trabizya oder Trapobizya (Carabizya?); weiter auch Agathopolis und Anastasiopolis. — 5. Marcianopolis für die Kirchenprovinz Unter-Mösien. Diese Kirchenprovinz bestand nur bis zu den Einfällen der Bulgaren in das Stromgebiet der Donau, oder richtiger bis zu deren fester Ansiedelung in Unter-Mösien, nachdem Kaiser Basilius II. Bulgaricida sie dahin gewiesen hatte. Das Christenthum war in Mösien schon am Ende des 2. Jahrhunderts bekannt. Die hl. Melita litt unter Kaiser Antoninus zu Marcianopolis (nach einer Schwester Trajans so genannt, heute Preslaw) den Martertod. Die Bisthümer dieser Provinz waren: Marcianopolis, später Preslava, Abritum, Robä oder Novä (später Eustesium), Sexantaprista oder Prista (Antiprista), Nicopolis (jetzt Nigeboli), Odyssus oder Vares, Appiaria, Comea, Durostorum oder Drysta, Axiopolis, Tibracopolis oder Tiberiopolis (später Strumitza), Sugdäa oder Sucidava (mit dem im 9. Jahrhundert das Bisthum Bulla oder Phulla unirt wurde), Belesbudium, Gothia, das Bisthum der Goten am schwarzen Meer. — 6. Das kleine Scythien hatte nur das Bisthum Tomi. Dagegen finden sich im transdanubianischen Scythien die Bisthümer Chersonesus oder Cherroneus Heraclea, Bosphorus oder Vosporus (Vosprum), Phanagoria im asiatischen Theile des bosporanischen Reiches und Zichia. Wie in Illyricum, so hatten auch in Scythien und Unter-Mösien die Christen viel von den eindringenden heidnischen Völkerschaften zu erdulden. Namentlich verwüsteten die Hunnen unter Kaiser Zeno (474—491) und die Bulgaren (seit 493) die Reichsdiöcese Thracien. Ueber die aus dem Patriarchalsprengel Constantinopel, und zwar aus der Reichsdiöcese Asien, noch hierher gehörige Kirchenprovinz der cycladischen Inseln s. d. Art. Rhodus. (Vgl. über sämmtliche Bisthümer Wiltsch I, 119—129. 168—177. 424—429. 431—438; die Bischöfe der einzelnen Sitze sind aufgeführt bei Le Quien I, 1100—1216; II, 20—318, und Gams, Ser. Epp. 427—432.

III. Lateinische Kirchenprovinzen im alten Griechenland. Alle oben aufgeführten Bisthümer des alten Griechenlandes, soweit sie dem Patriarchat Constantinopel unterstanden, und sofern sie nicht schon vorher wieder eingegangen waren, verfielen dem Schisma des Photius und des Cärularius. Erst in Folge der Kreuzzüge wurden auch in Macedonien, Thracien, Thessalien, Griechenland und den Inseln des ägäischen und jonischen Meeres wieder katholische Bisthümer und zwar des lateinischen Ritus errichtet. Es lag im Interesse der Abendländer, in den eroberten Länderstrichen neben den lateinischen Reichen auch lateinische Kirchenprovinzen aufzurichten. In ausgedehnter Weise geschah dieß namentlich, nachdem in dem von den Venetianern und Franzosen im J. 1204 eroberten Constantinopel wie ein lateinischer Kaiser, so auch ein lateinischer Patriarch eingesetzt worden war. Die von den Abendländern errichteten Reiche gingen zwar noch im 13. Jahrhundert wieder ein, selbst das lateinische Kaiserthum fiel schon 1261 wieder an die byzantinischen Herrscher zurück; allein das lateinische Patriarchat und die

nach und nach errichteten lateinischen Kirchenprovinzen bestanden gleichwohl noch geraume Zeit fort, und selbst nach dem Jahre 1261 wurden noch neue lateinische Bisthümer gegründet, namentlich in den von den Venetianern beherrschten Gebieten. Nach den Notitien aus jener Zeit bestanden im lateinischen Patriarchat Constantinopel, abgesehen von den beiden Metropolen Squisitensis (Cyzicus) und Epitarensis (Parium, heute Kemer), sowie den unter dem Patriarchen selbst stehenden Bisthümern Calcedonensis und Spigacensis (Spigaz, das heutige Bigha am Kodscha, nach Anderen lag es zwischen Parium und Cyzicus, an der Mündung des Kodscha), welche in Kleinasien lagen, folgende Metropolen: a. In Thracien: 1. Metropolitanbezirk Constantinopel, mit den Bisthümern Solumbriensis, jetzt Siliwri; Naturensis, dem alten Athyra, westlich von Constantinopel, am Flusse Athrys (Carasu); Panadensis, Panidum oder Panium, jetzt Banados, eine Stunde westlich von Rodosto; Dertinensis, Derkos, am schwarzen Meere. — 2. Heraclea, Yraclensis, jetzt Erekli, mit den Bisthümern Redestonensis, Rhädestus, jetzt Rodosto; Peristasiensis, Peristasium, zwischen Hexamilium, Lysimachia und Myriophytum; Calypolensis oder Kallipoliensis, Callipolis, jetzt Gallipoli, am Nordeingang der Dardanellen; Danensis, Daonium, östlich von Heraclea, westlich von Selymbria; Archadiapolitana, Arcadiopolis, heute Burgas oder Borgas, am schwarzen Meer; Misinensis, Misinum oder Druzipara, südlich von Bergulä, nordwestlich von Heraclea; Curlothensis oder Chyodotensis, Tzorulus, im Mittelalter Chiourlik, jetzt Tzorlu oder Ciozlo, an der Küste der Propontis. Nach Le Quien waren in dieser Provinz noch die lateinischen Bischofssitze Bizya, jetzt Wiza, nordwestlich von Constantinopel; Chersonesus, die Halbinsel der Dardanellen; Salubria, ursprünglich Selymbria, jetzt Seliwri, am Marmara-Meer. — 3. Verissa, Verisiensis, auch Varisiensis, Variensis, Verricensis, zwischen Ipsala und Trajanopolis, dessen Name in dem türkischen Feret oder Feredschik erhalten ist, mit den Bisthümern Russiensis oder Russiorensis, Rusium oder Rusiora, jetzt Rusköi, östlich von Ipsala; Aptensis oder Apronensis, Napronensis, Apros, später Apta, am Flusse Melanes, zwischen Rodosto und Cypsela; Kiptalensis oder Kipsalensis, Cypsela, eigentlich in der alten Kirchenprovinz Rhodope gelegen, am östlichen Ufer des Hebrus, südöstlich von Trajanopolis, jetzt Ipsala; wahrscheinlich auch Medea, jetzt Midiah, am schwarzen Meere, nicht weit von Constantinopel. — 4. Madit, Maditensis oder Miditensis, im Südosten des Chersonesus Thraciä, südwestlich von Abydus, jetzt Maita, nur ein Dorf, ohne Suffraganat. — 5. Hadrianopel, Adrianopolitana, alte Metropole der Kirchenprovinz Hämimons, heute zweite Hauptstadt der europäischen Türkei, mit den Bisthümern Agathopolitana, von unbekannter Lage; Scopulensis, Scopelus, jetzt Ischeboli, zwischen Hadrianopel und Debeltus; Sissopolitana oder Zotopolitana, Sozopolis, später Sisopoli, jetzt Sizeboli, südlich am Meerbusen von Bergas. — 6. Trajanopel, Trajanopolitana oder Tripolitana, Trajanopolis, alte Metropole der Kirchenprovinz Rhodope, deren Ruinen nordwestlich von der Maritza-Mündung liegen. Da die Stadt bald zerfiel, ging die Metropolitangewalt auf Verissa über. Das einzige Suffraganbisthum war Aenensis oder Enensis, Aenus, jetzt Enos, westlich von Constantinopel. — 7. Macre, Makrensis oder Madacensis, in der alten Kirchenprovinz Rhodope, das heutige Sgura (?) in Rumelien, mit dem einzigen Suffraganat Maroniensis, Maronea, jetzt Marogno. — 8. Messinopolis, Messinopolitana, Messipolitana, auch Mosynopolitana, Mosynopolis, später Misinopoli, jetzt in Ruinen liegend, östlich vom Flusse Nessus, in der Nähe von Kumuldschina oder Gümurdschina, mit dem Suffraganat Xanthiensis, Xanthia, zwischen Abdera und Mosynopolis. — b. In Macedonien und Thessalien: 1. Philippi, Philippensis, eine der vornehmsten Städte Macedoniens, an der Grenze von Thracien, heute nur Dorf Felibe, mit den Bisthümern Christopolitana oder Chrisipolitana, Amphipolis oder Neapolis, später Christopolis, Chrysopolis oder Chysopolis, am östlichen Ufer des Strymon, jetzt Emboli; Dragmensis oder Draginensis, Dramas, östlich von Seres, nördlich vom Meerbusen Contessa; Pellana, Poliana oder Bardiorità, dessen Lage unbekannt ist; Eleutheropolitana, Alectryopolis, später Alectoroso oder Alesterosori, zwischen Philippi und Thessalonice; Casiropolitana oder Caesaropolitana, Polistriensis oder Polystiliensis, Vilikiensis oder Beliciensis, Morenensis oder Smolenorum, und Valacensis oder Cavalensis, deren Lage nicht bekannt ist. — 2. Serrä, Serrensis oder Sertensis, auch Sarrensis, Serrhä oder Sarrha, auch Derras, unweit vom Strymon in Macedonien, jetzt Seres in Rumelien, nordöstlich von Saloniki, oberhalb des Takimos-Sees, mit dem Bisthum Zichnensis, Zichnä oder Zychnä, bei Seres. — 3. Thessalonich (s. d. Art.), Thessalonicensis, mit den Bisthümern: Citrensis, Citrum oder Pydna, später Chitro, jetzt Kitros, im Sandschak Trikala; Beriensis oder Veriensis, Beröa, jetzt Veria, 5 Meilen südwestlich von Saloniki; Campaniensis, Campania oder Castrum, zwischen Veria und Widdin; Serviensis, Serbitia oder Servia, jetzt Serfidsche, südöstlich von Monastir, rechts am Indsche-Karasu; Petrensis, der Küstenort Petra; Platamonensis, von unbekannter Lage; Ardameriensis, Ardamirium oder Herculia, später Ardamiri; Cassandrensis, Cassandria, nahe dem Sinus Thermicus, auf der Grenze von Chalcidice und Pallene; Varadriensis; Langardensis; Nerisiensis oder Verisiensis. Alle diese nennt Innocenz III. (lib. XV, epist. 18), wobei die Namen der drei letzten offenbar durch Abschreiber corrumpirt

sind; Nerisiensis ist wohl das alte Hierissus oder Erissus, auch Acanthus, am Berge Athos, jetzt noch Erisso. — 4. Larissa, Larissena in Thessalien, jetzt Jenischehr im Sandschak Trikala, mit den Bisthümern Demetriensis, Demetrias oder Pagasä, im Süden von Pelasgiotis, am Sinus Pegasicus, südöstlich von Cynoscephalä, zeitweilig Residenz der macedonischen Könige; Almirensis oder Zitoniensis, Thebä Phthioticä, Hafenstadt, nicht weit von der Küste der Landschaft Phthiotis, später Almira, jetzt Armiro, ein unbedeutender Ort; Cardicensis, Cardicium oder Gardicium, jetzt Cardica, am Meerbusen von Zeitun, nur mehr ein geringes Dorf; Sidonensis, in einigen Notitien irrig Aidonensis, Lamia, nordwestlich von der Mündung des Sperchius, später Zeitunium oder Zeituna, jetzt Zeituni oder Isden, am Acheolus und dem gleichnamigen Meerbusen; Naxathensis oder Nazorescensis, auch Nazariensis, Nezoriensis, Ezerus oder Ascuris, am nördlichen Ufer des Böbeis Lacus, jetzt Esero, südwärts von Domoko; Dumicensis oder Domocensis und Dimicensis, Demonicum oder Domenicum, Dimicum, bei Pharsalus, jetzt Domoko oder Domochi; Calidonensis, Colybria, dessen Lage unbekannt; Laedoriciensis, Leodoricium oder Loidoricium, nahe dem Pindus, am Meerbusen von Zeitun, jetzt Litari. — 5. Neopatras, Neopatrensis, Paträ Thessalicä, zwischen Larissa und Corinth, jetzt Patratschik, in der griechischen Exarchie Phthiotis, mit dem Suffraganat Lavacensis, Lavata, dessen Lage unbekannt. — c. In den südlichen Reichen: 1. Theben, Thebana, die älteste und wichtigste Stadt Böotiens, jetzt Thiva, mit den Bisthümern Castrensis oder Castoriensis, Castorea am See Lychnidus, in der Nähe von Delphi; Zaratoriensis oder Zaradoniensis, Zaraconiensis, Caroconiensis, Zaromensis, Zarocemensis, Zaratoria oder Zaradonia, auch Zorconum, letzteres übrigens von Innocenz III. (lib. XI, epist. 256) als unter Athen stehend bezeichnet. — 2. Athen (s. d. Art.), Atheniensis, mit den Bisthümern Aegripontensis oder Negropontensis, Chalcis oder Euripus, Hauptstadt der Insel Euböa, jetzt Negroponte oder Euripo, war seit 1313 Sitz des lateinischen Patriarchen; Caristensis, Carystus, auf der Südküste der Insel Euböa, am Fuße des Ocha, jetzt Karisto oder Castell Rosso am Cap Loro; Thermopilensis, auch Germopilensis, in der Nähe des langen Passes Thermopylä in Locris, ohne daß angegeben wäre, welcher Ort Bischofssitz gewesen; Davaliensis, Daulis oder Diaulia in Phocis, am südöstlichen Abhange des Parnassus und südöstlich von Delphi, später Davalia, jetzt Daulia; Soloniensis oder Evellonensis, Avelonensis, Aulona, in Illyris Gräca, auf der Grenze von Epirus, jetzt Avlona oder Valona, im gleichnamigen Sandschak in Rumelien, am jonischen Meere, durch Verwechslung stets als unter Athen stehend bezeichnet (vgl. Le Quien III, 856); Zorconensis oder Coronensis, Corone in Messenien, an der westlichen Küste des Sinus Messeniacus, heute noch Koron, das jedoch nach einigen Notitien unter Patras stand; Reonensis, Rheone, dessen Lage nicht bekannt; Megarensis, Megara, Hauptstadt der Landschaft Megaris in Attica, nordwestlich von der Insel Salamis, jetzt noch Megara, am Meerbusen von Aegina. Dazu kommen noch die Bisthümer Eguinensis (Aegina), Andrensis (Andros), Squirensis oder Scyrensis (Sciro), Ceensis oder Cheensis (Zea) und Thermiensis auf den benachbarten Inseln. — 3. Corinth (s. d. Art.), Corinthiensis, mit den Bisthümern Monembasiensis, Monembasia, das alte Epidaurus am Sinus Argolicus, jetzt Malvasia di Romania oder Napoli di Malvasia; Argiviensis oder Argolicensis, Argos, Hauptstadt von Argolis, jetzt Argo; Misitrensis, Lacedämon oder Sparta, Hauptstadt von Laconica, jetzt neuerbaute Stadt Sparta Magula, al. Paläo-Chori bei Misitra; Damalensis, Trözene oder Zemene in Argolis, später, wie heute noch, Damala; Mainensis, Messa oder Leuctra, später Maina in Laconien, am Sinus Messenicus (Mainoten); Christianopolitana oder Arcadiensis, irrig Achaiensis, Megalopolis in Arcadien, am Alpheus, südlich vom Mänalus Mons, später Christianopolis oder Arcadia, jetzt Sinano oder Leondari. Die Lage der weiteren Bisthümer Gilensis und Giminensis ist unbekannt. Auch die beiden Bisthümer auf Cephalonia und Zante (s. d. Art. Corfu) standen unter Corinth. — 4. Patras, Patracensis, Paträ Veteres, auf der nordwestlichen Küste Achaja's, jetzt Patrasso, am Eingange des Meerbusens von Lepanto, mit den Bisthümern Mothonensis, Methone, Hafenstadt an der südwestlichen Küste Messeniens, später Mothone, jetzt Modon, südlich von Navarin; Coronensis, s. oben unter Athen; Caminitzensis oder Olivensis, Olenus oder Oliva, nahe der Mündung des Flusses Peneus, später, wie heute noch, Caminitza; Andrevillensis, Landrevillensis, Andrevilla, jetzt Andreviba, nördlich von der Peneus-Mündung, oberhalb Gastuni, angeblich das alte Olonos, bei dem heutigen Kalo-Achaja, dessen altes Recht gewahrt und dessen Bischof nur seinen Sitz in Andrevilla nahm; Vordoniensis, auch Amidensis, Amichensis, Anuclensis, Anuelensis, Amyclä oder Taygeta, später Vordonia, unterhalb Sparta, am letzten westlichen Nebenflüßchen des Eurotas, jetzt Slavo Chorio. In einigen Notitien sind dieser Metropole auch die beiden Insel-Bisthümer Cephalunensis und Cacithiensis zugetheilt. Bei den Bischöfen der Kirchenprovinz Patras herrschte die Eigenthümlichkeit, daß dieselben seit 1208 zugleich Barone des Fürstenthums Achaja und mit Lehen beschenkt waren. — 5. Lepanto, Lepantensis, Naupactus, Hafenstadt im westlichen Locris, an der Nordküste des corinthischen Meerbusens, jetzt Lepanto, mit den Bisthümern Butrintensis, Buthrotum in Alt-Epirus, am Xanthus, auf der Küste von Thesprotia, jetzt Butrinto; Ni-

copolitana, Nicopolis, alte Hauptstadt von Epirus Vetus, jetzt La Prevesa, südwestlich von Arta. Die Lage der weiteren Bisthümer Actonensis und Cronensis ist nicht zu ermitteln. — 6. Durazzo (s. d. Art.), Duracensis oder Durathensis, Dyrrhachium am adriatischen Meere, heute noch Residential-Erzbisthum, mit den Bisthümern Kernicensis, Kernicum oder Tzernicum in Albanien, dessen Lage nicht bekannt ist; Priscensis, Prisna oder Prisna, wahrscheinlich in der Nähe des heutigen Presa oder Preß, nordöstlich von Durazzo, südlich von Scutari; Canoviensis, Candavia oder Chonubia, später Canovia, südöstlich von Dyrrhachium; Alexiensis, Lissus oder Elissus, später Alexia, heute Alessio, links am Drin, südwestlich von Scutari, heute noch Residentialbisthum. Ueber die weiteren zum lateinischen Patriarchat Constantinopel gehörigen Kirchenprovinzen auf den Inseln des ägäischen Meeres s. d. Artt. Creta, Naxos und Rhodus. (Vgl. Le Quien III, 785—1098; Wiltsch II, 104—112 und 281—295; Gams 430—432; Rattinger, Der Patriarchat- und Metropolitansprengel Constantinopel und die bulgar. Kirche z. Zeit d. Lateinerherrschaft in Byzanz, im Histor. Jahrbuch d. Görres-Ges. I, 77—106 und II, 3—55.)

IV. **Die orthodoxe Kirche im heutigen Griechenland.** Die schismatische Hierarchie im Gebiete des heutigen Griechenlands, welche einen Bestandtheil des Patriarchats Constantinopel bildet, ist bis in das gegenwärtige Jahrhundert herein fast ganz in demselben Zustande geblieben, wie sie sich bis zur Zeit des großen Schismas ausgebildet hatte. Kurz vor der Wiedergeburt Griechenlands bestanden folgende Diöcesen: 1. im Peloponnes die zehn Metropolen Corinth, Monembasia, Lacedämon, Alt-Patras, Tripolizza, Nauplia, Rheontas und Prastos, Olenos oder Gastauni, Christianupolis oder Arcadia und Dimizzana, mit den Bisthümern Damala, Androussa, Tzernata, Elos, Maina, Bresthena, Modon, Koron, Tzernizza und Akova; 2. im ehemaligen Hellas nur die Metropolen Athen, Theben, Lepanto und Neu-Patras, mit den Bisthümern Talanti, Salona, Pudunizza, Livorici, Arta Zeituni; 3. auf den Inseln die sechs Metropolen Negroponte, Aegina, Andros, Keos oder Zea, Siphnos, Paros-Naxos, dann die zwei Erzbisthümer Tinos und Santorin, sowie die Bisthümer Skyros, Karystos, Scopelus. Während des Freiheitskampfes wurden noch errichtet: Navarino, Kalavrita, Salamis und Syra. Viele Metropoliten, welche keine Suffraganen besaßen, hatten vor den übrigen Bischöfen nichts voraus als ihren Rang und Titel. Die Einkünfte der Bischöfe flossen, wie in den übrigen türkischen Provinzen (s. d. Art. Constantinopel III, Sp. 1011), theils aus dem Ertrag der Kirchengüter, theils aus Casualien u. s. w. Mancher hohe Prälat hatte jährlich wohl 80 000 türkische Piaster Einkommen, eine Summe, welche immer sehr erheblich bleibt, wenn man auch mit in Rechnung bringt, daß jeder Bischof für den Berat eine nicht gerade unbedeutende Summe zu entrichten, die sogen. Hofschulden, d. i. die Schulden des verstorbenen Patriarchen zahlen zu helfen und sonst, namentlich wegen Ausübung der Civilgerichtsbarkeit, gar Vieles zu bestreiten hatte. Die niedere Geistlichkeit war für ihr Einkommen meist auf die Stolgebühren angewiesen, welche bei Taufen, Eheeinsegnungen, Beerdigungen, Seelenmessen, Weihung des Wassers u. s. w. je 3—10 Piaster betrug.

Dieser Zustand der Kirche wurde ein ganz anderer, als die hart bedrängten Hellenen das Joch der türkischen Herrschaft abzuschütteln begannen. Namentlich löste sich sofort das Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung unter das Patriarchat Constantinopel. Schon im J. 1770 versuchten die Hellenen, auf Anregung der Kaiserin Katharina von Rußland, sich der Türkenherrschaft zu entledigen. Obwohl hierbei das Vertrauen auf die Bekenner des gleichen Glaubens getäuscht wurde, machten sie doch 1792 einen neuen Versuch zur Befreiung, der ebenso unglücklich endigte. Die französische Revolution mit ihren weitreichenden Bewegungen konnte nicht verfehlen, auch bei den Griechen auf's Neue das Verlangen nach Freiheit zu erregen. War es 1807 den Serben gelungen, es zu einem nationalen Gemeinwesen zu bringen, so durfte man hoffen, daß auch für Griechenland die Stunde der Befreiung kommen werde. Da vom Abendland vorderhand keine Hilfe geleistet wurde, bildete sich 1814 zu dem genannten Zweck eine geheime Gesellschaft, die Hetärie, angeblich auf wissenschaftliche Ausbildung gerichtet, welche von Rußland und anderen Staaten gefördert wurde. An der Spitze derselben standen Graf Johann Kapodistria und Alexander Ypsilanti, Adjutant des Kaisers Alexander I. von Rußland. Nachdem man sich gehörig vorbereitet glaubte, forderte Ypsilanti 1820 den griechischen Clerus auf, den Kampf für die Freiheit des Volkes zu segnen und gleich Moses, Josue und Elias die Vertheidigung des Glaubens und der Nation zu übernehmen. Die Patriarchen von Constantinopel und Jerusalem, nebst 21 Metropoliten, sprachen voll Entrüstung den Bann über die Insurgenten aus und forderten strengen Gehorsam gegen den Sultan. Trotzdem entbrannte der Kampf der Griechen gegen die Türken, von beiden Seiten für einen Religionskrieg erklärt, auf's Heftigste. Nachdem dann Ypsilanti Anfang März 1821 mit einer Anzahl Bewaffneter von Bessarabien aus den Pruth überschritten, um die Insurrection auch in die Moldau und Walachei zu leiten, namentlich nachdem schon im folgenden Monat die Lohe des von den Türken beschossenen Patras die Fackeln des Aufruhrs im ganzen Peloponnes, auf den Inseln, in Attica, Thessalien und den übrigen griechischen Landschaften entzündet hatte, da sprachen sich auch mehrere Bischöfe für die Erhebung aus. Auf die Kunde von diesen Vor-

fällen richtete der Grimm des Sultans und der Türken ein schreckliches Blutbad unter den sonst unschuldigen Griechen, namentlich in Constantinopel an. Selbst der Patriarch Gregor, welcher doch den Aufstand entschieden verurtheilt hatte, wurde wegen Verdachts des heimlichen Einverständnisses mit den Rebellen am 22. April 1821 (Ostersonntag) Abends, als er seine Cathedrale verließ, von den Soldaten ergriffen und in der kirchlichen Kleidung an den Thoren seines Palastes aufgehängt; viele andere geistliche Würdenträger wurden eingekerkert, mehrere hingerichtet; gegen 16 Kirchen der Hauptstadt wurden zerstört. Die Katholiken schlossen sich mit sehr wenigen Ausnahmen der Bewegung nicht an und wurden daher von den aufständischen Griechen schwer verfolgt, namentlich auf der Insel Tinos. Der neue Patriarch Eugenios forderte nothgedrungen bald die empörten Griechen in einem Hirtenbriefe zum Gehorsam auf, bald drohte er mit dem Banne und verhängte diesen auch wirklich über die Ungehorsamen. Da in Folge hiervon der Patriarch wie der Sultan gleichmäßig als Todfeinde der Befreiung erschienen, wurde das kirchliche Verhältniß zwischen dem Patriarchen und den empörten Provinzen immer lockerer, und die Unterordnung unter Constantinopel wurde bald factisch aufgehoben. Keiner der vom Patriarchen und seiner Synode ernannten Bischöfe ward mehr in Griechenland angenommen, keine Steuer mehr an den Patriarchen entrichtet, nicht einmal mehr gebetet ward für denselben, sondern statt der bisherigen Formel ward die bei den drei anderen Patriarchen und bei den unabhängigen Kirchen übliche eingeführt: „Herr, gedenke jeder rechtgläubigen Kirche." Ein in Messenien gebildeter Rath (27. Juli 1821) proclamirte die Freiheit von Hellas; das Manifest desselben hatten die 28 Bischöfe des Peloponnes, viele Priester und Mönche unterzeichnet. Das „organische Gesetz von Epidaurus", welches am 13. Januar 1822 von der ersten Nationalversammlung des freien und unabhängigen Griechenlands als provisorische Verfassung kund gegeben ward, erklärte die „orientalisch-orthodoxe Kirche für die herrschende (Staats-) Kirche und jede andere für geduldet". Die zweite Nationalversammlung zu Astros, welche Anfang Januar 1823 mit Zuziehung der höheren Geistlichkeit gehalten wurde, richtete ihre Aufmerksamkeit besonders auf die geistlichen Angelegenheiten. Der Cultusminister sollte einen Entwurf zur neuen Einrichtung des Kirchenwesens vorlegen und die Regierung dasselbe ordnen; auf den Patriarchen wurde hierbei jetzt so wenig als später Rücksicht genommen. Der mit wechselndem Glücke fortdauernde Kampf mit den Türken, auch innere Zwiste und Parteikämpfe, nahmen übrigens alle Kräfte der Griechen dermaßen in Anspruch, daß die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten, so nothwendig dieß auch gewesen wäre, auf mehrere Jahre verschoben wurde. Der Präsident Kapodistria, seit 1828 an der Spitze der griechischen Regierung, wollte die kaum begonnene Ordnung des Kirchenwesens vollenden. Vorläufig behandelte er, nachdem auch durch das Londoner Protokoll vom 3. Februar 1830 Griechenland für einen völlig unabhängigen monarchischen Staat erklärt worden war, die kirchlichen Angelegenheiten ganz autokratisch nach eigenem Gutdünken. Die Versuche des Patriarchen und der Synode von Constantinopel, das alte Verhältniß zum Patriarchenstuhl wiederherzustellen, lehnte er auf seine diplomatische Weise ab; da aber die Regelung der Sache ganz unaufschiebbar geworden war, so beschloß er, eine Synode griechischer Bischöfe zu berufen. Einstweilen setzte er eine provisorische, aus drei Bischöfen bestehende geistliche Commission nieder, welcher unter Aufsicht des Cultusministers die Besorgung der geistlichen Angelegenheiten in Griechenland anvertraut war. Durch dieselbe wurden die vacanten Bisthümer größtentheils besetzt, jedoch nur mit Vicaren, zu welchen man die aus der Türkei entflohenen Prälaten wählte; es wurden mehrere Bisthümer vereinigt, einige neu errichtet, andere mit neuer Benennung versehen, viele blieben auch unbesetzt. Man unterschied jetzt canonische oder noch vom Patriarchen eingesetzte Bischöfe, 22 an der Zahl, und nichtcanonische, die bloßen Vicare, deren es 12 waren. Diese befehdeten sich vielfach unter einander, und die Verwirrung wurde vollständig durch einige zwanzig andere Metropoliten und Bischöfe ohne alles Amt, welche sich als Flüchtlinge oder sonst ihres Amtes verlustig Gegangene im Lande umhertrieben. Leider wurde Kapodistria am 9. October 1831 ermordet, und die endliche Regelung der kirchlichen Zustände blieb der Regentschaft vorbehalten, welche mit König Otto am 30. Januar 1833 im Hafen von Nauplia angelangt war und die am 6. Februar übernommene Regierung bis zur Volljährigkeit des Königs (1. Juni 1835) führte. Schon in den ersten Monaten ihrer Thätigkeit sah auch diese Regentschaft sich gezwungen, eine größtentheils aus Geistlichen gebildete Commission niederzusetzen, deren Bericht dahin ging, es sei nur durch volle Unabhängigkeit der hellenischen Kirche von dem durch die Pforte beherrschten Patriarchat eine Abhilfe der vorhandenen Uebelstände zu hoffen. Nun wurden auch die Bischöfe, jedoch nur privatim, um ihre Meinung befragt. Dann erst berief die Regentschaft sämmtliche in Griechenland angestellten oder auch nur anwesenden Bischöfe, 63 an der Zahl, auf den 27. Juli 1833 nach Nauplia, und auf deren Antrag erklärte die Regentschaft: die orthodoxe orientalische Kirche von Hellas sei unabhängig von jeder auswärtigen Behörde, mithin von dem vom Sultan abhängigen Patriarchen und dessen Synode zu Constantinopel, unbeschadet der Einheit des Dogmas, wie dasselbe von allen Orthodoxen von jeher anerkannt worden. Eine nach russischem Muster eingerichtete permanente Synode sollte unter der Oberhoheit des Königs die Kirche regieren. So ward

die hellenische Kirche eine Staatskirche. Apostolides, später Erzbischof von Patras, suchte die Organisation der hellenischen Kirche ausführlich zu rechtfertigen (Διατριβὴ αὐτοσχέδιος περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς ἐξουσίας τῶν πατριαρχῶν, Ἐν Ἀθ. 1843); andere aber, wie auch später Apostolides selbst, bestritten sie um so heftiger, je mehr einzelne Maßregeln der Regierung mißliebig waren. Die russisch Gesinnten forderten eine engere Verbindung mit der russischen Kirche, einige kirchliche Eiferer eine solche mit dem Patriarchat Constantinopel. Nach der besonders durch Rußland geförderten Revolution vom Jahre 1843 beseitigte die neue Verfassung vom Jahre 1844 die Oberleitung der Landeskirche durch den ihr nicht angehörigen König, forderte für einen Nachfolger die Zugehörigkeit zu derselben, verbot den Proselytismus gegen sie und gestattete anderen Bekenntnissen nur Duldung. Den Präsidenten der Synode sollte der König auf Vorschlag der Bischöfe ernennen, diese nach dem Weihealter zur Theilnahme berufen werden, die Kirche überhaupt dem Staate gegenüber freier sein. Letzteres betonte besonders scharf Neophytus Dukas. Das Patriarchat Constantinopel suchte jetzt abermals seinen Einfluß zu wahren, allein der Metropolit von Athen, Neophytus Metaras, setzte es durch, daß das Ministerium, unter Vermittlung des griechischen Gesandten bei der Pforte, mit dem Patriarchen über Anerkennung der hellenischen Kirchenautonomie unterhandelte (Sommer 1850). Patriarch Anthimus ging darauf ein und schloß auf einer Synode einen Vertrag (τόμος) ab, worin er die hellenische Kirche anerkannte und bestätigte, dagegen sich noch gewisse Ehrenrechte, sowie die Mittheilung der Synodalacten von allgemeiner Bedeutung, überhaupt Communication mit dem öcumenischen Patriarchat, besonders auch den Bezug des heiligen Oeles von demselben vorbehielt. Da dieser von der Regierung in Athen publicirte Tomos bedeutenden Widerspruch fand — als Hauptgegner trat der gefeierte Professor Pharmacides (gest. Mai 1860) in seiner Schrift Ὁ συνοδικὸς τόμος ἢ περὶ τῆς ἀληθείας, Ἐν Ἀθ. 1852) auf —, so schloß die neue Kirchenverfassung vom Juni 1852 den Einfluß des Patriarchats von Constantinopel ganz aus; man nahm auch das heilige Oel nicht mehr von demselben, und die Synode correspondirte mit ihm nur durch die griechische Regierung. Das entwürdigte Patriarchat ließ all dieß ruhig geschehen, ja Patriarch Sophronius beglückwünschte im November 1863 die hellenische Kirche wegen ihres blühenden Zustandes.

Was die heutige Verfassung der „orthodoxen orientalischen apostolisch-katholischen Kirche im Königreich Griechenland" betrifft, so erkennt dieselbe „nur Gott und Jesum Christum als ihr Oberhaupt" an, wird aber geistlich regiert durch canonische Prälaten. Die höchste kirchliche Auctorität ist die permanente heilige Synode, über welcher nur eine allgemeine Kirchenversammlung steht. Sie hat ihren Sitz stets in der Hauptstadt des Königreichs und ist aus fünf gleichen Mitgliedern zusammengesetzt; diese werden aus den Residential-Bischöfen gewählt, von denen einer Präsident und die vier anderen Beisitzer sind. Der Präsident ist neuestens stets der Metropolit der Hauptstadt. Die Beisitzer werden nach einander von der Regierung nach der Anciennität in der Prälatur gewählt; letztere wechseln jährlich, doch hat die Regierung das Recht, je zwei auf ein weiteres Jahr zurückzuhalten. Diese Mitglieder der Synode verpflichten sich eidlich zu treuer Bewahrung der Rechte und Freiheiten ihrer Kirche, zur Erhaltung ihrer Unabhängigkeit von jeder auswärtigen Gewalt, zu gewissenhafter Beförderung des Wohles derselben u. s. w. In allen inneren Angelegenheiten der Kirche ist die Synode völlig unabhängig von der weltlichen Gewalt. Dahin gehören außer den Glaubenssachen: die Form und Feier des Gottesdienstes, die geistliche Amtsführung, der religiöse Unterricht, die Prüfung und Ordination der Kirchendiener, die Ausübung der Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Sachen u. s. w. In Gegenständen gemischter Natur, welche zwar nicht zu den rein weltlichen Dingen gehören, dagegen irgend eine Beziehung auf den Staat und das weltliche Wohl der Einwohner haben, ist die Synode an die Mitwirkung und Genehmigung der Regierung gebunden; so in Bezug auf Festtage, Errichtung von Klöstern, Besetzung der Kirchenämter, geistliche Bildungsanstalten, Ehegesetze u. s. w. Die Beschlüsse der Synode erhalten erst Gesetzeskraft durch die Unterschrift des Regierungscommissars, welcher der Synode beigegeben ist, ohne aber an den Berathungen selbst theilzuhaben.

Der politischen Eintheilung gemäß hatte das Land seit 1833 nur mehr zehn Diöcesen: Corinth und Argolis (mit dem Sitz in Corinth), Achaja und Elis (Patras), Messenien (Kyparissia), Arcadien (Mantinea), Laconien (Altmistra), Acarnanien und Aetolien (Missolunghi), Phocis und Locris (Amphissa), Attica und Böotien (Athen), Euböa (Chalcis), Cycladen (Hermopolis auf Syra). Erzbisthümer und Metropolitansitze sollte es nicht mehr geben; diese Verordnung wurde aber nicht stricte durchgeführt, da die beiden vorzüglichsten Städte des Landes, Athen und Corinth, bald wieder Metropoliten hatten. Die Würde derselben war freilich ein bloßer Titel, war aber mit einem Vorrange vor den übrigen Bischöfen verbunden. Das organische Decret der Regierung vom Juli 1852 theilte dann das ganze Königreich in 24 Diöcesen ein, nämlich 1 Metropole, 10 Erzbisthümer und 13 Bisthümer. So bestehen heute: 1. auf dem Festlande und auf Euböa die Metropole Athen, Megara und Aegina, dann die 3 Erzbisthümer Euböa, Aetolien und Acarnanien und Phthiotis, dazu 4 Bisthümer; 2. im Peloponnes die 6 Erzbisthümer Argolis, Corinth, Patras und Elis, Mantinea und Kymuria, Messenia, Sparta und Monembasia, dazu 6 Bisthümer; 3. auf den

Inseln im ägäischen Meere das Erzbisthum von Syra und Tinos und 3 Bisthümer. Ueberdieß bestehen auf den jonischen Inseln 5 Erzbisthümer zu Corfu, Cephalonia, Santa Maura (Leucas), Zante oder Zakynthos und Cerigo oder Kythera, sowie 3 Bisthümer. Bischöfe zählte man Ausgangs der 40er Jahre noch 38 in Griechenland. Dieses Reich war nämlich der Zufluchtsort aller Bischöfe, welche in Folge der griechischen Erhebung aus den türkischen Gebieten vertrieben worden waren. Dieselben wurden als Suffraganen betrachtet, und ihre Stellen wurden nach ihrem Tode nicht mehr besetzt. Um die genannte Zeit lebten noch einige zwanzig dieser Bischöfe. Die heutigen Bischöfe stehen unter der Oberaufsicht der heiligen Synode, welcher auch das Recht zusteht, die Bischöfe zu wählen und zu ordiniren. Sie muß jedoch die Gewählten der Regierung zur Investitur, eigentlich zur wirklichen Ernennung oder zur Bestätigung der Wahl präsentiren. Der Diensteid wurde 1852 für die Bischöfe wie für die Priester in eine einfache Erklärung auf geistliche Amtsehre verwandelt. Ihr Gehalt beziehen die Bischöfe vom Staate, und zwar der Metropolit 6000 Drachmen (d. i. etwa 4400 Reichsmark), die Erzbischöfe je 5000 Drachmen, die Bischöfe je 4000, dazu eine Vergütung für die Sitzungen bei der heiligen Synode. Zur Unterstützung und Berathung werden jedem Bischof auf den Vorschlag der Synode noch zwei Würdenträger zur Seite gestellt, der Protosynkellos und der Archidiacon. Ersterer ist der geistliche Rath des Bischofs und in dessen Verhinderung der Stellvertreter, der nöthigenfalls auch die Functionen des Archidiacon zu verrichten hat; dieser hat als erster Secretär des Bischofs die bischöfliche Kanzlei zu leiten und das Archiv zu bewahren. Beide nehmen bei größeren Festen und besonderen Feierlichkeiten auch an den geistlichen Verrichtungen Theil.

Die niedere Geistlichkeit ist aus der untersten Klasse genommen und meist ohne alle Bildung. Für die Vorbildung des Clerus besteht zwar neben der theologischen Facultät an der Universität zu Athen noch das Rhisari-Seminar, und zu gleichem Zwecke dienen noch drei Priesterschulen an Bischofssitzen, allein die wenigsten Candidaten haben die Zeit oder die Mittel, sich den Studien hinzugeben. Ueberdieß ist das Studium der Theologie nicht verlockend, da die Priester äußerst kärglich besoldet sind. Die freiwilligen Opfer der Gläubigen an Festtagen, besonders zu Ostern, die Stolgebühren und etwa ein Sack Getreide, den jede Familie der Geistlichkeit schenkt, bilden das pfarramtliche Einkommen, das aber, selbst in unbedeutenden Orten, wieder unter Mehrere vertheilt werden muß, da eben der griechische Gottesdienst mehrere Cleriker, wenigstens noch einen Diacon oder Lector erfordert. Die Lage der niederen Geistlichkeit ist daher eine höchst dürftige, und die Pfarrer müssen nebenbei häufig ein Handwerk oder Feldarbeit treiben; ja in Folge dieser Dürftigkeit geschieht es sogar, daß Geistliche in's Unglück gerathen und sich genöthigt sehen, das Mitleid Anderer anzusprechen, um nur ihr Leben fristen zu können. So ist der Clerus ohne Einfluß auf die sittliche und intellectuelle Hebung des Volkes, und noch weniger auf die ihm ganz entfremdeten gebildeten Stände, unter denen sich ein gewisser Voltairianismus breit gemacht hat.

Die Klöster anlangend, verordnete die Regentschaft im September 1833, daß die Güter aller, welche nur fünf oder weniger Mönche haben, zu Gunsten der für das Kirchen- und Schulwesen errichteten Kasse verpachtet werden sollten; die anderen Klöster sollten zehn Procent der jährlichen Einkünfte an die genannte Kasse abliefern. Durch diese Maßregel wurden die vorhandenen 400 Klöster auf 82 reducirt, und der Betrag der Verpachtung belief sich im ersten Jahre auf 400 000 Drachmen. Privatklöster waren von dieser Maßregel ausgenommen, durften aber fortan nicht mehr den Namen Kloster führen und Mönchen nicht zur Wohnung dienen. Deßhalb finden sich in Griechenland neben den Mönchen wohl noch Eremiten, aber keine Anachoreten. Die Zahl der Klöster wuchs übrigens bald wieder so, daß es um 1845 bereits wieder 128 Mannsklöster mit 1646 Mönchen und 4 Nonnenklöster mit 141 Nonnen gab. Die Mönche befolgen die Regel des hl. Basilius (s. d. Art. Basilianer). Die bekanntesten Klöster sind: Daphnikloster auf der Höhe von Athen; Penteli am Pentelikon-Gebirge; Phaneromini auf der Insel Salamis; Vurkano, eine Stunde von Mauromati am Abhange des Evas; Megaspiläon, drittehalb Stunden von Kalabryta, ein freies Kloster mit 300 Mönchen, von denen sich die Hälfte in den Metochien, welche das Kloster in der Ebene von Elis hat, aufhält; Scripu, dessen Kirche aus dem neunten Jahrhundert stammt; St. Lucas, zwei Stunden östlich von Distomo in Böotien; Jerusalem, zwei Stunden von Daulia in Phocis; St. Constantinos, sechstehalb Stunden von Talanti in Locris; St. Ilias zwischen Tragamesti und Luziana in Aetolien; St. Nicolaus zu Aëto zwischen Katuna und Porta; St. Panagia bei Porta; St. Georg auf der Insel Syra, eine Metochie von St. Laura auf dem Berge Athos (s. d. Art.); Archantos auf der Insel Andros; Trulliani auf Mykono; St. Michael auf Serpho; St. Elias und St. Marini auf Milo; St. Panagia Chozobiotissa auf Amorgos. — Die armen und in einem sehr zerrütteten Zustande befindlichen Nonnenklöster wurden durch Verordnung vom 9. März 1833 durchgreifend reformirt. Es wurden alle bis auf drei, bzw. vier, aufgehoben und deren Vermögen eingezogen; beibehalten wurden: Luku, früher ein Mönchskloster, im Bezirk Kynuria im Peloponnes; Cäsariani, auch ehemaliges Mönchskloster, im Bezirk Hymettus in Attica; St. Nicolaus auf der Insel Santorin, und eines auf der Insel Tinos. Von diesen soll jedes wenigstens 30 Nonnen haben. An der Spitze der Nonnenklöster steht ein geistlicher Oikonomos, der über 60 Jahre alt sein muß.

Er wird von der Synode ernannt und von der Regierung bestätigt und leitet alle Angelegenheiten des Klosters. Ihm zur Seite steht vorkommenden Falls sein Stellvertreter, der Klosterbeichtvater. Unter dem Vorsitze des Oikonomos haben die Nonnen drei Candidatinnen zur Aebtissin zu wählen, aus denen die Synode eine ernennt; diese darf aber erst nach der vom Cultusministerium erhaltenen Bestätigung ihr Amt antreten. Die Nonnen beschäftigen sich mit weiblichen Arbeiten, mit der Pflege der Armen, Kranken und Blödsinnigen oder Irren, sowie mit der Erziehung armer und verwaister Kinder.

Für den Unterricht gab es 1833 in ganz Griechenland nur 75 Elementarschulen, 18 hellenische Schulen für altgriechische Sprache und 3 Gymnasien; selbst diese wenigen Schulen befanden sich noch in einem traurigen Zustande. Durch Beiziehung ausländischer Gelehrten und durch Sendung junger talentvoller Griechen nach Deutschland, England und Frankreich wurde es der Regierung möglich, das Unterrichtswesen bald auf eine höhere Stufe zu erheben. Im J. 1856 zählte man bereits 750 Elementarschulen, 93 hellenische Schulen, 11 Gymnasien, eine höhere Centralschule für Mädchen in Athen und ein Schullehrerseminar. Im J. 1837 wurde in Athen auch die Otto-Universität, heute griechische National-Universität genannt, gegründet und mit allen Attributen der deutschen Hochschulen ausgestattet; sie zählt meist über 1000 Studirende. Leider nährten besonders die an den protestantischen Hochschulen Deutschlands gebildeten Professoren der theologischen Facultät bei den befreiten Hellenen den Haß gegen die Lateiner, fast noch mehr als die fanatischen Mönche. So durfte Christoph Papulakis offen gegen den katholischen König Otto predigen, bis die Revolution vom Jahre 1862 Otto vom Throne stieß. Außer der von dem Universitätsprofessor Constantin Kontogonos herausgegebenen papstfeindlichen theologischen Zeitschrift „Der evangelische Herold“ (Εὐαγγελικὸς κῆρυξ, 1857 an die Stelle der „Evangelischen Posaune“ getreten), welche oft ganz gemeine Artikel gegen die Lateiner brachte, schrieb Elias Tantalides einen Παπιστικῶν ἔλεγχον (Constantinopel 1850) gegen angebliche römische Neuerungen; Marcus Rhenieris, früher griechischer Gesandter in Constantinopel, übertrifft in seinem Werke über Cyrillus Lucaris (Athen 1859) noch seinen Helden im Haß gegen die lateinische Kirche; J. Cassian warf sich gegen die Encyklica Pius' IX. vom Januar 1848 auf in seiner Ἀπόκρισις εἰς τὸν ἐγκυκλικόν (Corcyra 1848); auch die Entgegnung Alexander Sturdza's gegen dieselbe Encyklica wurde von Typald in's Griechische übersetzt. Die bedeutendste und heftigste aller Gegenschriften gab Anton Moschatos heraus: Ὁ κουριαλίστης ἐν παλινῳδίᾳ, Ἐν Ἀθ. 1859. Durch die Thätigkeit des bereits genannten Theoclit Pharmakides, der in Heidelberg und Göttingen studirt hatte (gest. 1861), und ähnlicher Professoren, dann durch die von Alexander Lykurgos, dem spätern Erzbischof von Syra, im Verein mit Moschatos redigirte theologische Zeitschrift „Hieromnemon“ (seit 1859) drangen immer mehr rationalistische und heterodoxe Elemente in die hellenische Kirche ein, deren Förderung besonders auch dem Minister Trikupis zugeschrieben wurde. Schon seit 1844 begann ein Kampf dagegen, in welchem der russischen Einflüssen zugängliche, als Redner und Schriftsteller geachtete Constantin Oikonomos hervorragte. Im J. 1860 beschloß das Ministerium, keine theologischen Stipendiaten mehr auf protestantische Universitäten Deutschlands zu senden, sondern nach Rußland. Dadurch ward aber die Kluft zwischen den Theologen und den aufstrebenden weltlichen Gelehrten erweitert. Im Sinne der letzteren schrieb K. Paparrhegopulos eine ausführliche Geschichte des hellenischen Volkes (Athen 1865 ff.), welche nichts weniger als eine der Orthodoxie entsprechende Auffassung zeigt (vgl. Dumont in der Revue des deux mondes, Oct. 1871, 555). Ueberhaupt nahm die Presse und Literatur bei dem begabten Griechenvolke rasch einen bedeutenden Aufschwung. Daran hat freilich der eigentliche Clerus als solcher keinen Theil genommen. Trotzdem ist nach Döllinger (Kirche und Kirchen 168 f.) Anhänglichkeit an die Landeskirche und Vorliebe für deren Ritus in nicht geringem Grade bei den Griechen vorhanden; aber diese Anhänglichkeit ist mehr politisch als religiös. Die kirchlichen Besonderheiten werden als Volkswerke der griechischen Nationalität betrachtet, als Dinge, welche zu der großen Ueberlegenheit der Hellenen über alle anderen Nationen gehören. (Vgl. besonders G. L. v. Maurer [Staatsrath, der an der kirchlichen Organisation Griechenlands den größten Antheil hatte], Das griech. Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe, Heidelberg 1835, 3 Bde.; Klüber, Pragmat. Gesch. d. nation. und polit. Wiedergeburt Griechenl., Frankfurt 1835; Schmitt, Kritische Gesch. d. neugriech. und russ. Kirche, Mainz 1840; Mario Pieri, Storia del risorgimento della Grecia dal 1740 al 1820, Milano 1851; Tricoupi, Ἱστορία τῆς ἑλλην. ἐπαναστάσεως, Lond. 1853; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung II, 343—421; Silbernagl, Verfassung der Kirchen des Orients 72—84; Hergenröther, K.-G. 3. Aufl. III, 902 ff.)

V. **Die römisch-katholische Kirche im heutigen Griechenland.** Die Bildung der ersten lateinischen Gemeinden in Griechenland datirt aus den Zeiten der Kreuzzüge; sie vermehrten sich namentlich auf den Inseln durch den Einfluß der Venetianer, sowie durch den beständigen Handelsverkehr mit dem Abendlande. Aus jener Zeit stammt auch die katholische Gemeinde mit Kirche und Kloster in der Hauptstadt Athen. Die Missionsthätigkeit der Kirche besonders seit dem 17. Jahrhundert rief dann immer mehr katholische Gemeinden

in's Leben, von denen freilich viele wegen der fortgesetzten Verfolgungen von Seiten der Griechen oder der Türken bald wieder eingingen. Bis zu den Londoner Conferenzen (1827 und 1830) übte der katholische Patriarchalvicar von Constantinopel über die auf dem Festlande Griechenlands (Rumelien) wohnenden Katholiken des lateinischen Ritus als apostolischer Vicar und der jonische Bischof von Zante-Cephalonia über die Katholiken auf Morea als Administrator der Missionen die geistliche Jurisdiction aus. Als jedoch im J. 1834 der katholischen Kirche zwar die freie Ausübung ihres Cultus zugestanden, aber nach dem von der griechischen Regentschaft promulgirten Strafgesetzbuche jeder Verkehr der in Griechenland functionirenden Geistlichen mit einer außerhalb von Griechenlands Grenzen sich befindenden geistlichen Oberhörde strengstens verpönt wurde, sah sich der heilige Stuhl veranlaßt, durch Breve Pastoralis officii Nostri vom 19. August 1834 die Jurisdictio ordinaria über alle Katholiken des griechischen Festlandes, des Peloponnes und jener Inseln im ägäischen Meere, welche bislang unter keinem andern Bischof in spiritualibus standen, dem Bischof von Syra zu übertragen, welcher von da an den Titel „Bischof von Syra und apostolischer Delegat im Königreich Griechenland" führte (vgl. Bullar. Propag. V, 114. 116). Zugleich erhielt er unter seine Jurisdiction das ehemalige Bisthum Candia (s. d. Art. Creta), welches so sehr in Verfall gerathen war, daß wenige von Zeit zu Zeit hinübergesandte Missionare hinreichten, um die dortigen Katholiken zu pastoriren. Nach der Notitia statistica vom Jahre 1840 (bei Mejer, Die Propaganda I, 516) gab es damals in Griechenland nur 9 Priester, 6 Kirchen und 599 Katholiken unter 856 000 Einwohnern. Nachdem sich aber die Zahl der Katholiken auf dem Festlande seitdem bedeutend vermehrt hatte, traf der heilige Stuhl Vorbereitungen zur Einsetzung einer katholischen Hierarchie. Im Hinblick darauf wurde seit längerer Zeit auch die Fürsorge getroffen, daß die Titularbisthümer in Griechenland aufhörten, da sie nicht mehr in partibus infidelium lagen. Der Wiederaufrichtung der katholischen Hierarchie stand auch nicht viel im Wege. Schon das Londoner Protokoll vom Jahre 1830 erkannte der katholischen Kirche eine gesetzliche Existenz zu: „Die katholische Kirche wird in dem neuen Staate die freie Uebung des Cultus genießen; ihr Eigenthum ist ihr gewährleistet; ihre Bischöfe werden in den Amtsverrichtungen, Rechten und Privilegien, deren sie sich unter dem Schutze der französischen Könige (als Schutzherren der Katholiken in der Türkei) erfreuten, vollständig geschützt." Diese Bürgschaft, welche durch den Vertrag von 1863, bei der Vereinigung der jonischen Inseln mit Griechenland, ihre Bestätigung erhielt, wurde durch die Regierung treu eingehalten. Darin lag wohl ohne Zweifel für den heiligen Stuhl ein gewichtiger Grund, den Wünschen der Katholiken in Athen und dem ausdrücklichen Gesuche des jungen Königs Georgios um Errichtung einer katholischen Hierarchie zu entsprechen. Der heilige Stuhl unterließ auch nicht, zuvor noch dem Könige in einem Schreiben die Nothwendigkeit darzulegen, warum das Haupt der katholischen Hierarchie seinen Sitz gerade in Athen haben müsse. Daselbst seien nämlich nebst zahlreichen griechisch-unirten Gläubigen auch viele ausländische Katholiken, sowie die Mitglieder der diplomatischen und Consular-Corps von Frankreich, Oesterreich, Spanien, Italien, Belgien u. s. w. Der König beantwortete dieß Schreiben herzlich zustimmend, und daraufhin ernannte der Papst den bisherigen apostolischen Delegaten Griechenlands, den Bischof von Tine und Micono, Johann Marango, am 23. Juli 1875 zum ersten Residential-Erzbischof von Athen und zugleich zum apostolischen Delegaten Griechenlands für die Orientalen. Weder das Ministerium Bulgaris, noch das Ministerium Trikupis hatte Einwendungen dagegen zu erheben; erst Komunduros glaubte die Anerkennung des neuernannten Erzbischofs, freilich vergeblich, verweigern zu sollen. Da man direct nichts ausrichtete, begann man einen indirecten Krieg gegen denselben, indem man zuerst die Anstalt der Schwestern vom hl. Joseph in Athen, die man gesetzlich nicht schließen konnte, in eine Zwangslage versetzte. Diese Schwestern hatten griechische Zöglinge, welche alle nicht nur zu den Auslagen der Anstalt, sondern auch zu denen des damit verbundenen Waisenhauses beitrugen. Nun verlangte die Regierung auf einmal in culturkämpferischer Weise, die Schwestern sollten einen schismatischen Geistlichen für den Religionsunterricht der griechischen Mädchen anstellen: dieß gemäß dem Gesetz, daß in den Schulen so viele Religionslehrer sein sollen, als verschiedene Confessionen, denen die Kinder angehören. Im Weigerungsfalle sollten die griechischen Mädchen zurückgezogen werden. Da jedoch nur sehr wenige katholische Mädchen den vollen Pensionspreis bezahlen können, kam die Anstalt in eine schwierige Lage. Uebrigens scheint der Erzbischof der Culturkämpferei die Spitze abgebrochen zu haben. In seinem Sprengel bestanden, wie er in einem Berichte an die Centralräthe der Verbreitung des Glaubens (Annalen 1876, 95 f.) sagt, bei seinem Antritte erst fünf katholische Stationen, nämlich drei in Attica: Athen, Piräus und Arakli, und zwei im Peloponnes: Patras und Nauplia, mit zusammen über 6000 Katholiken und 12 Priestern. Athen besitzt seit den Kreuzzügen eine katholische Gemeinde, welche vor dem Unabhängigkeitskriege von den PP. Kapuzinern pastorirt wurde; im J. 1837 ging sie in die Hände syrischer Priester über; anfangs waren es nur zwei, heute aber sind es sechs, welche ein gemeinschaftliches Leben führen und griechisch und italienisch predigen. Die anfänglich 500—600 Katholiken haben sich bis 1875 auf mehr als 3500 vermehrt, und ihre Anzahl steigt in Folge neuer Einwanderungen aus dem Innern des Reiches wie aus dem Auslande

täglich höher. Außer der St. Dionysiuskirche (1851 begonnen und 1865 feierlich eingeweiht) gibt es in Athen noch eine kleine Kirche zur Himmelfahrt Mariä, dann eine Erziehungsanstalt nebst Waisenhaus unter Leitung von 20, unter einer Oberin lebenden, meist französischen Schwestern vom hl. Joseph. Der Piräus zählt etwa 200 Katholiken, ohne die, welche mit den Kriegs- und Handelsschiffen fortwährend ab- und zugehen; die Kirche zum hl. Paulus faßt 500 Personen; der Missionar erhält von der österreichischen, wie früher auch von der französischen Regierung, einen kleinen Beitrag; ein zweiter Geistlicher hält Schule für Knaben, welche bis vor kurzem die griechischen Schulen besuchen mußten; für Mädchen sind fünf Schwestern vom hl. Joseph thätig. Zu Arakli oder Irakli (Heraclea), in der Nähe von Athen, ist für die von König Otto gegründete, aus etlichen und 40 Familien bestehende bayrische Colonie eine dem hl. Lucas geweihte Kirche und ein Missionar. Patras zählte noch 1860 erst 200—300 Katholiken, heute über 2000, unter diesen viele italienische Einwanderer; die Kirche zum hl. Andreas besorgen zwei Missionare; einer davon hält eine Knabenschule. Dagegen hat Nauplia, wo ehedem über 200 Katholiken waren, kaum mehr 100, weil die übrigen ausgewandert sind; an der Kirche Mariä Himmelfahrt ist ein Missionar. Außerdem sind noch in etwa 30 Ortschaften Katholiken zerstreut, zu denen man alle Jahre einen Missionar schicken muß. Da nach den Bergwerken von Laurion, sechs Stunden von Athen, ziemlich viele katholische Franzosen, Spanier, Italiener und Griechen zogen, wurde in den letzten Jahren eine Kapelle für sie gebaut. Im J. 1882 wurde auch ad beneplacitum S. Sedis das Gebiet von Arta, welches bisher mit der Erzdiöcese Durazzo vereinigt war, mit dem Sprengel von Athen verbunden (Werner S. J., Miss.-Atlas). Die zum Königreich Griechenland gehörigen Inseln bilden zwei Kirchenprovinzen: Naxos (s. d. Art.), mit einem Erzbischof und fünf Bischöfen, welche etwa 32 000 Gläubige unter sich haben; dann Corfu (s. d. Art.), mit einem Erzbischof und einem Bischof, denen 8500 Katholiken unterstehen, so daß das ganze Griechenland, das 1856 erst 22 000 Katholiken hatte, heute 3 Erzbischöfe, 6 Bischöfe und 46 500 römische Katholiken zählt. (Vgl. noch Moroni, Dizion. XXXII, 87 ss.; G. Petri II, 233. 241; Mejer, Propaganda I, 330. 410.) [Neher.]

Griechisches (byzantinisches) **Kaiserthum** (ein Ausdruck, der übrigens nur in sehr unvollkommener Weise den thatsächlichen Verhältnissen entspricht); bildete sich, als im J. 330 Kaiser Constantin d. Gr. der Stadt Alt-Rom, dem Sitze heidnischer Traditionen, an der Grenze von Europa und Asien das nach ihm benannte Neu-Rom (Constantinopel) entgegenstellte, hierher seine Residenz verlegte und so allmälig das Stammland römischer Herrschaft wie die Wiege derselben dem Verfalle preisgab. Doch wird man nicht sagen können, daß Constantin das griechische Kaiserthum schuf; er setzte vielmehr das römische Kaiserthum auf griechischem Boden fort. Die wichtigste Veränderung bestand zunächst darin, daß das Reich ein christliches wurde. Freilich gingen die Erhebung Constantinopels zur vorherrschend christlichen Hauptstadt des römischen Erdkreises und die Begünstigung des Arianismus, wodurch der römische Kaiser sich allmälig zum Cäsaro-Pontifex emporschwang, Hand in Hand, und während eine völlige Umgestaltung des Reiches dringendes Bedürfniß war, ward durch jenen Schritt dieselbe nicht nur aufgehalten, sondern es ward auch dem christlich-römischen Reiche ein Charakter verliehen, welcher bald einen strengen Gegensatz nothwendig machte, wofern nicht die mühevolle Errungenschaft der drei ersten blutgetränkten Jahrhunderte der christlichen Kirche unwiederbringlich verloren gehen sollte. Die Verwirrung, welche von dem Tode des Kaisers Constantin (337) bis zur Erhebung des Kaisers Theodosius d. Gr. (379) stattfand und den Einbruch der Barbaren begünstigte, hatte keinen andern Grund als diesen Rückfall in den Geist des Heidenthums, der sich noch so lange Zeit geltend zu machen suchte. Erst Theodosius schien es vorbehalten zu sein, die innere Umwandlung des römischen Reiches, das noch immer aus zwei einander ausschließenden Bestandtheilen, einem heidnisch-häretischen und einem christlichen, zusammengefügt war, zu vollenden und dadurch dem sonst der Auflösung entgegengehenden Staat eine Seele, einen innern Halt zu geben. Allein sein früher Tod (395) hinderte ihn, die Umwandlung der römischen Administration durchzuführen und den Geist harter fiscalischer Gesetze durch einen mildern, auf das Volkswohl berechneten zu ersetzen. Das unter ihm zum letzten Male ganz vereinigte römische Reich wurde nach seinem Tode getheilt, und erst in der Mitte des 6. Jahrhunderts wurde durch die siegreichen Waffen Belisars und Narses' der südliche Theil des weströmischen Reiches wieder zum oströmischen geschlagen. Nachdem es aber kein weströmisches Reich mehr gab, gab es auch kein oströmisches mehr, sondern nur noch ein römisches, das seinen Glanzpunkt durch die Regierung Kaiser Justinians (527—565) und dessen (lateinische) Gesetzgebung erlangte. Da aber Italien durch die Langobarden, Gallien durch die Franken, Spanien durch die Westgoten, Britannien und die germanischen Provinzen durch die festen Niederlassungen der deutschen Völker dem Reiche entfremdet wurden, zog sich der Schwerpunkt des Reiches schon im 6. Jahrhundert nach den hauptsächlich von Griechen bevölkerten östlichen Provinzen. Noch stärker trat diese Umwandlung der Dinge im 7. Jahrhundert hervor, als einerseits die Bulgaren und die ihnen unterworfenen Slavenvölker und andererseits die Perser Constantinopel stürmten, jene sich in den Besitz der Balkanhalbinsel zu setzen suchten, diese das römische Asien überschwemmten. Damals

ward Heraklius (610—641) der Retter des Reiches. Als er einerseits die slavische Einwanderung zum Stillstande gebracht, andererseits die Perser besiegt und die justinianische und constantinische Monarchie soweit wie möglich restaurirt hatte, schien die Welt auf's Neue an das römische Reich angewiesen zu sein. Aber schon konnte Italien nicht mehr den Langobarden abgenommen werden, und Schritt für Schritt entzogen sich die lateinischen Bestandtheile dem Gesammtreiche. Dieses war noch mehr der Fall, als unter Heraklius die arabische Invasion Syrien, Aegypten und die lateinischen Provinzen Afrika's überschwemmte und zuletzt selbst die Westgoten in Spanien heimsuchte. Die innere Umwandlung des Reiches in ein griechisches („romaisches") vollendete sich, als auf die Dynastie des Heraklius, der schon an eine Uebersiedelung von Constantinopel nach Carthago gedacht hatte, eine isaurische, welche sich durch den Bildersturm vollständig mit dem Abendlande entzweite, eine armenische, eine amorrhäische nachfolgten, und als das Vordringen der Araber nach dem Westen die griechische Bevölkerung der Inseln und der Küstenstädte nach Constantinopel trieb, das nun auch dem mehr und mehr sich verkleinernden Reiche seine Dynastie zu geben suchte. Diese Veränderung war aber auch aus dem Grunde so folgenreich, weil die griechische Welt von den orientalischen Häresien durchtränkt war, und weil, ehe die lateinische Welt sich durch die Errichtung des lateinisch-germanischen Kaiserthums auch politisch consolidirte und gegen den christlichen Orient abschloß, die kirchliche Trennung beider erfolgt war. „Ich bin Kaiser und Priester", hatte Leo der Isaurier gesagt und damit die Formel ausgesprochen, welche den Orient vom Occident schied. Italien riß sich darüber vom romaischen Reiche los; die ächt römische Bevölkerung Italiens sammelte sich durch die pipinische und karolingische Schenkung in der Respublica Romana; die Römer begrüßten im J. 800 Karl d. Gr. als ihren Augustus, aber nicht als ihren Priester, und der charakteristische Unterschied des fränkisch- und nachher deutsch-römischen Kaiserthums von dem romaischen bestand seitdem weniger in der Sprache, als in der scharfen Durchführung der Trennung des Sacerdotiums und Imperiums im erstern und in dem steten Bestreben des letztern, das Patriarchat, das Dogma, die Kirche dem βασιλεὺς-ἱερεύς zu unterwerfen. Wenn man auch diesen harten Ausdruck vermied, so trat die Begünstigung des Kirchenschisma's an die Stelle, und der Autokrator, der sich an den eingewanderten Slaven ein Culturgebiet schuf, drückte den Völkern seines Staatensystems dieses Gepräge auf. Im Abendlande war es charakteristisches Merkmal, daß Priesterthum und Laienmacht geschieden, daß deren Gebiete wo möglich abgegrenzt waren, und daß sie nur, wo es das gemeinsame höhere Interesse betraf, sich gegenseitig wieder durchdrangen. Hier führte der Gegensatz zwischen Geistlich und Weltlich, Papst und Kaiser gegenseitige Schranken auf. Im romaischen Reiche aber machte sich der von Isaak Angelos (1185—1195) offen ausgesprochene Grundsatz, daß dem Kaiser Alles erlaubt sei, daß er Gott und den obersten Herrscher in seiner Macht vereine, geltend und ruinirte Staat und Kirche. Nicht mehr Gesetze und Verfassung beschränkten den Kaiser, sondern nur Palastrevolutionen; grausame Verstümmelung und Entthronung erinnerten von Zeit zu Zeit daran, daß er sterblich, daß er ein Mensch wie ein anderer sei.

Nur wie durch ein Wunder hielt sich bisher das Reich, welches bei dem Eindringen der Perser, Araber und Avaren mehrmals fast nur noch aus seiner Hauptstadt bestand, im 7. und 8. Jahrhundert noch aufrecht und bezeugte so, daß die Verlegung des Sitzes der Herrschaft nicht ohne göttliche Fügung geschehen sei. So sehr man daher die Gewaltthätigkeiten der sogen. bilderstürmenden Kaiser tadeln muß, welche in jener Zeit (718—867) die Herrschaft hatten, so schmählich die Verfolgungen des Clerus, die Aufrichtung einer Militärdictatur, und so beklagenswerth die von nun an eingetretene Erstarrung der Kunst im byzantinischen Reiche waren, so hatte doch der damals erfolgte Aufschwung des kriegerischen Geistes gegenüber den Doctrinen, daß das Schwert zu führen geradezu unkirchlich sei, eine für den Bestand des Reiches nachhaltend günstige Seite. Es war die höchste Zeit, daß bei der entsetzlichen Verwirrung, welche das Haus des Heraklius über die Romäerherrschaft gebracht hatte, kräftigere Monarchen auftraten und an die Stelle der innern Zerrissenheit eine Einheit setzten, welche freilich die Ikonoklasten mit schauderhafter Gewalt durchzuführen bestrebt waren. Indem ferner die Kaiser, um die Päpste für ihren Widerstand gegen den Ikonoklasmus zu bestrafen, die byzantinischen Provinzen von dem römischen Kirchensprengel losrissen, immer heftiger gegen Alt-Rom auftraten und selbst mit den Langobarden sich gegen die Päpste verbündeten, gaben sie diesen Anlaß, dem langgehegten Wunsche der Italiener nach einer Trennung Italiens vom byzantinischen Reiche nachzugeben und an der für das Geschick des Abendlandes so ungemein folgenreichen Verbindung mit den Franken zu arbeiten. Während so der Westen allmälig sich vorbereitete, ein von dem byzantinischen abgesondertes Staatensystem zu bilden, war durch die Uebertreibung der Gewalt in diesem selbst eine nachhaltige Schwäche eingetreten, welche, als die Beendigung des Bilderstreites (s. d. Art.) zu manchen inneren Wirren führte, den Arabern die Seeherrschaft auf dem mittelländischen Meere durch Hinwegnahme von Creta, Sicilien und Cilicien begründen half, die Slaven in den Peloponnes führte und das Stammland griechischer Herrschaft slavisch machte. Erst als das sogen. macedonische Kaiserhaus den Thron bestieg (867 bis 1056), trat wieder eine größere Ordnung

ein. Die von dem Patriarchen Photius erregten Unruhen wurden gestillt, jedoch der Haß, den die Griechen bei dieser Gelegenheit gegen die Lateiner geschöpft hatten, nicht erstickt. Die Entthronungen und Palastrevolutionen wurden wenigstens etwas seltener; wie der Thron erblich wurde, gestaltete sich auch bei einigen besonders angesehenen Familien, in welchen die Reichswürden wie erblich waren, ein eigener Reichsadel. Zugleich wurde der bisherigen Uebermacht der moslemischen Staaten ein Ziel gesetzt, Ordnung in den Staatshaushalt gebracht und das Reich namentlich zwischen 963—1025 zur besondern Macht erhoben, so daß seitdem ein deutsches (lateinisches) und ein romaisches Staatensystem neben einander bestanden. Jetzt wurde Bulgarien 971 von den Byzantinern erobert; die Russen, bisher die grimmigsten Feinde der Romäer, nahmen von Constantinopel das Christenthum an und legten dadurch den Grund zu ihrem fortwährenden Gegensatze zum Abendlande, welches Weltliches und Geistliches ebenso sorgfältig schied, wie man es in Byzanz und den davon abhängigen Staaten zu vermengen pflegte. Byzantinischer Einfluß stritt sich mit dem deutschen (lateinischen) um die Herrschaft selbst in Ungarn, und nur die gewaltigen Anstrengungen der Deutschen sicherten die östlichen Grenzländer des germanischen Staatensystems vor Byzantinisirung. Als nun auch das macedonische Kaiserhaus wie gewöhnlich in Lastern und Verbrechen seinem Untergang entgegeneilte, und als an Seldschuken und Petschenegen in Europa wie in Asien den Byzantinern neue Feinde erwuchsen, gelang es auf's Neue einem Feldherrn (Alexius), an der Spitze seines Heeres das Kaiserthum zu gewinnen, und von 1057—1204 erhob sich das Haus der Comnenen zum gebietenden. Allein bei der hiermit eingeleiteten Restauration und der Erweiterung des Reiches, welches noch 1092 zwischen dem Bosporus und Adrianopel eingeklemmt war, stürzten die Ambition der Comnenen und namentlich Manuels Bemühungen, auch das Abendland an sich zu bringen, dasselbe in neue Gefahren, welche durch den Haß der Lateiner gegen die übermüthigen Griechen und die inneren Streitigkeiten der comnenischen Familie zuletzt zu einer neuen schauderhaften Krise führten. Mit dem Anbruche des 13. Jahrhunderts kam das Verderben zugleich über das entartete Reich und die comnenische Familie. Constantinopel wurde 1204 von den lateinischen Kreuzfahrern erobert, die Comnenenherrschaft ward gestürzt, der europäische Theil von Venetianern und den Kreuzfahrern getheilt. Das Kaiserreich selbst ward ein dreifaches: das lateinische zu Constantinopel bis 1261, das des Theodor Laskaris, nachher der Paläologen zu Nicäa, welches dem der Lateiner ein Ende machte, endlich das comnenische zu Trapezunt, welches das paläologische bis 1462 überdauerte. Dazu kam dann das Königreich Salonichi und eine Unzahl kleiner Herrschaften auf den Inseln, ein Neufrankreich im eigentlichen Griechenland, und Trümmer des zerschlagenen Ganzen. Das lateinische Kaiserreich, das den Bewohnern durch Sprache, Abkunft und Religion fremdartig war, konnte sich nur behaupten, wie es begründet worden war, durch Zuzug aus dem Westen, und mußte sinken, als Papst und Kaiser in die großen Wirren der Epoche Friedrichs II. verfielen. Das paläologische stützte sich auf Genuesen und Türken und war trotz seines Sieges über die Lateiner verloren, als Jerusalem, seine Vormauer, in die Hände der Mameluken gefallen war. Es hielt sich dennoch, da nicht diesen, sondern den erst allmälig im Laufe des 14. Jahrhunderts zur Macht emporsteigenden Osmanen es beschieden war, die Zuchtruthe des byzantinischen Reiches wie des Abendlandes zu werden. Die Streitigkeiten der Cantacuzene und Paläologen führten 1356 die Osmanen zum dauernden Besitze der europäischen Gebietstheile des byzantinischen Reiches. Schon 1360 fiel Adrianopel, die zweite Stadt des Reiches, in ihre Hände, und das 14. Jahrhundert schien bestimmt, nach Jahrzehnten voll Schmach und Ehrlosigkeit den Untergang Constantinopels zu erleben, als der Einbruch der Mongolen unter Tamerlan und die große Niederlage des Padischah Bajazid bei Ancyra dem Reiche eine neue Frist gewährte. Allein auch diese ward von den Byzantinern nicht benutzt. Nach 13 Jahren stand die Osmanenherrschaft im vollen Glanze da, und nur ein inniger Anschluß der Byzantiner an das geschmähte und verfolgte Abendland, nur die vollständige Hingabe der Occidentalen für die Erhaltung des byzantinischen Reiches, welches es nie aufrichtig und ehrlich mit dem Westen gemeint hatte, hätte diese Vormauer der Christenheit retten und das Abendland vor Jahrhunderte langen Scenen der Barbarei, ja vor dem drohenden Untergange bewahren können. Das eine wie das andere trat nicht in hinreichendem Maße ein. Die Byzantiner wollten lieber den Turban als den Hut der Lateiner sehen; den letzteren war die Fortsetzung ihrer endlosen Streitigkeiten unter sich lieber, als eine nachhaltige, mannhafte Erhebung zur Rettung der Ehre, Würde und Freiheit der Christenheit. Beiden ward ihr Wunsch erfüllt. Constantinopel, von Abendländern vertheidigt, vom eigenen Volke preisgegeben, fiel unter dem zwölften Constantin in die Hände der Osmanen (29. Mai 1453); zehn Jahre später war, mit Ausnahme weniger von den Venetianern besetzten Plätze, das ganze Reich in die Hände Mohammeds II. gefallen, damit das Mittelalter beendigt, Europa um die Ehre, ausschließlich Sitz des Christenthums zu sein, gebracht, und eine neue Zeit voll Blut und Verwirrung angebrochen. Das Thor des Orients war in die Hände der Ungläubigen gefallen; der Angriffskrieg der Christen, welchen diese während des Mittelalters im Orient geführt, in einen Angriffskrieg gegen diese im Occident umgewandelt, das bisherige europäische Staatensystem durch

Zerstörung des griechischen Reiches vernichtet, der Orient in eine feindliche Stellung zu Europa gebracht worden. Eine neue Epoche der Weltgeschichte datirt von diesem Ereignisse, das die moderne Welt wieder in Aufregung erhält und die Wahrheit der Ueberzeugung Kaiser Constantins vor Augen führt, er habe, als er die bisherige Weltachse veränderte, nicht ohne höheren Einfluß gehandelt.

Fragt man aber nach der culturhistorischen Thätigkeit des romaischen Reiches, so ist dieselbe bei seiner großen Ausdehnung und der Länge seiner Dauer eine sehr mannigfaltige gewesen. Es nahm als römisches Reich den Kampf mit dem sinkenden römischen und griechischen Heidenthum auf sich und führte denselben unter eigenthümlichen Wechselfällen auch gegen das orientalische Heidenthum durch, und zwar in dessen zweifacher Gestaltung, in der Erneuerung des Parsismus und in der Proteusgestalt des Manichäismus. Es breitete das Christenthum unter den Völkern am Saume des schwarzen Meeres aus, schuf freilich, aber bekämpfte auch die Häresien, die aus dem Schoße des Arianismus hervorgegangen waren, und setzte für alle Jahrhunderte die Dogmen fest, welche sich auf die Person und Eigenschaften Christi beziehen. Wie es dem antiken Heidenthum siegreich Widerstand geleistet, so suchte es auch die zahlreichen slavischen Völker für das Christenthum zu gewinnen, impfte ihnen aber, ohne Rücksicht auf die schlimmen Erfahrungen, die es selbst durch die mit den Nationalitäten verbundenen Häresien gemacht, auch noch das Schisma ein, und als ob dieses zu ihrer innern Zerstörung nicht gereicht hätte, ward es noch Anlaß zur Verbreitung des Manichäismus der Bogomilen, die dann als Katharer, Patarener rc. das Abendland in Aufruhr versetzten. Daneben gab das romaische Reich den zahlreichen griechisch redenden Stämmen an der Hauptstadt, dem Kaiserthum, dem Patriarchate große nationale Einigungspunkte, ja schuf erst ein neues griechisches Volk, das sich eine ausgebreitete Literatur gab und wesentlich beitrug, die antike Welt mit der modernen zu verknüpfen. Constantinopel war die civilisirteste Stadt der Christenheit, freilich von entschieden orientalischem Gepräge, aber auch bestimmt, auf zwei Erdtheile einzuwirken, und keine Stadt des Abendlandes kam ihr gleich. Das Reich selbst mit seinen Söldnerschaaren, mit seinen zahlreichen Klöstern, in denen die Thätigkeit des abendländischen Mönchthums nicht zu finden war, mit seinen zahlreichen Beamten und deren vielfacher Abstufung, die vom Lehenwesen des Westens grundverschieden war, mit seinem Festhalten an altrömischer Einigung, selbst wo dieses beinahe den Charakter der Caricatur annahm, mit einer Sprache, welche eine christliche und früher eine reichhaltige heidnische Literatur geschaffen hatte, welcher also das Verständniß von zwei gewaltigen Zeitabschnitten zu Gebote stand, in allen Dingen im Gegensatze zu dem Abendlande und dessen Entwicklung stehend, repräsentirte bis zu Ende des Mittelalters eine ganz besondere, in ihrer Art auch sehr lebensvolle Entwicklung der christlichen Aera. Was aber daran war, wurde erst recht fühlbar, als es nicht mehr bestand und Stambul der Ausgangspunkt zur Eroberung und Knechtung der christlichen Welt, des allein noch übrigen Europa's wurde, dieses fort und fort die Stürme der Osmanen abschlagen und Jahrhunderte hindurch den Kampf um sein Dasein führen mußte, als das Bollwerk, welches so lange Constantinopel gebildet, in eine Burg gegen das Christenthum und seine Civilisation umgewandelt worden war. Volle achthundert Jahre seiner Geschichte gehören dem Kampfe mit dem Islam an, der dem Reiche seine asiatischen, wie seine afrikanischen Länder entriß und endlich, die Hauptstadt vom Rücken fassend, auch diese, als sie mit dem Reiche identisch geworden war, eroberte. Es war keine geringe That der Romäer und der vorzugsweise in Kleinasien zusammengedrängten griechischen Bevölkerung, der sich durch die zahllosen türkischen Stämme immer erneuernden arabischen Herrschaft so lange Widerstand geleistet, so lange einen Kampf auf Leben und Tod bestanden zu haben! Die Nacht der Barbarei, die dann einbrach und bereits 400 Jahre die schönsten Gegenden der Welt einhüllt, beweist am besten, was diese verlor, als mit dem Untergange des längst im Absterben begriffenen Reiches auch die griechische Nation in Sklaverei und unwürdigster Knechtschaft für immer zu erlöschen schien. Wie glücklich, daß der Westen wenigstens seine Aufgabe, das moslemische Joch ganz abzuschütteln, noch im 15. Jahrhundert erfüllt hatte! [v. Höfler.]

Griechische Kirche, Trennung derselben von der lateinischen und temporäre Wiedervereinigung beider. Zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums standen Orient und Occident unter der Herrschaft der Römer; in deren ausgedehntem Reiche gab es aber zwei Nationalitäten und zwei Hauptsprachen, die griechische und die lateinische. Der Orient war griechisch und blieb griechisch, auch nachdem die Römer ihn erobert. Die occidentalen Länder dagegen, Gallien, Spanien u. s. w., selbst Afrika, wurden nicht allein durch die Waffen der Römer erobert, sondern erhielten auch das Gepräge der römischen Gesellschaft und nahmen, wie die Sprache, so auch die Sitten und Gesetze der Römer an. Die Apostel und deren Schüler, welche diesen Dualismus in dem Einen Reiche vorfanden, beschäftigten sich keineswegs mit der Frage über Sprache und Nationalität, sondern als „Schuldner den Griechen und Nichtgriechen" (Röm. 1, 14) verkündeten sie, gemäß dem Auftrage des Herrn, denselben Glauben unter Griechen wie unter Lateinern, und sammelten beide in die Eine auf Petrus gegründete Kirche. Indeß bildete die Kirche sich im Orient naturgemäß unter dem Einflusse der griechischen Civilisation und Sprache, während sie im Abend-

lande unter dem vorwiegenden Einflusse der Römer und ihrer Sprache sich constituirte. So trat von Anfang an eine an sich freilich ganz indifferente Spaltung zwischen Orient und Occident ein, indem sich die Liturgie nicht überall derselben Sprache bediente, und indem bei der Feier der heiligen Geheimnisse, in der Form des Gebetes und bei einigen Punkten der Disciplin sich Verschiedenheiten ausbildeten. Das Nebeneinanderbestehen derselben brachte jedoch weder der Einheit des Glaubens noch der Einheit der Kirche Schaden. Derjenige Theil der Kirche nun, welcher den griechischen Ritus befolgte, wurde bald als „griechische Kirche" bezeichnet, eine Benennung, welche noch prägnanter wurde, nachdem das römische Reich für immer in ein ost- und ein weströmisches getheilt worden war, insofern seitdem die griechische Kirche mit dem orientalischen, die lateinische mit dem occidentalischen Kaiserreiche fast die nämlichen Grenzen hatte. Im Abendlande hatten die Päpste das Patriarchat behalten, während sie den drei, bzw. vier Patriarchen des Orients ihre uralte Jurisdiction ungeschmälert beließen. Letztere, welche unter dem Patronat der byzantinischen Kaiser standen, waren dadurch gezwungen, sich um den zum Patriarchen erhobenen Bischof der kaiserlichen Residenzstadt Constantinopel zu gruppiren, und dieser behauptete bald einen Primat über sie, ohne jedoch der Oberhoheit des römischen Papstes zu nahe zu treten. Auch diese Concentration, durch die gegebenen Verhältnisse herbeigeführt, schloß durchaus nichts in sich, was mit der Einheit der Kirche unverträglich gewesen wäre. Uebrigens traten gar bald mancherlei Umstände ein, welche geeignet waren, die Verschiedenheiten der Kirche im Orient und Occident zu vollen Gegensätzen auszugestalten. Wie schon im Artikel Constantinopel nachgewiesen wurde, fand die mit der Zeit immer mehr hervortretende Entfremdung ihre Nahrung in der alten Nebenbuhlerschaft Neu-Roms gegen Alt-Rom, in dem stets sich steigernden Ehrgeiz der zu „öcumenischen Patriarchen" emporgeschraubten Bischöfe der östlichen Kaiserstadt, in der lang gepflegten Abneigung, welche der Widerstand der Päpste gegen diese Erhebung und die damit verbundene Titulatur erzeugt hatte, namentlich aber in der Politik des griechischen Hofes, der sich in alles Kirchliche einmischte, die Hofpatriarchen zu seinen Werkzeugen erniedrigte und die freimüthige Sprache des Stuhles Petri nicht mehr ertrug. Andererseits waren die Lateiner eben wegen der in Byzanz so oft gepflegten und gehegten Häresien nicht ohne Grund mißtrauisch gegen die Griechen, und es bildete sich eine Erbitterung bei ihnen durch die vielfachen Mißhandlungen aus, welche Italien so lange von den Kaisern und ihren Exarchen erduldete, durch die Losreißung Süditaliens und Illyricums vom römischen Patriarchate und die Einziehung vieler Patrimonien der römischen Kirche, während der griechische Hof den Verlust seiner Herrschaft in Mittelitalien und die Erhebung der abendländischen Kaiser nicht verschmerzte. Den Gegensatz zwischen der lateinischen und griechischen Kirche verschärfte dann besonders die Trullanische Synode (s. d. Art.) durch den ungerechtfertigten Tadel der abendländischen Gebräuche (vgl. besonders Hergenröther, Photius I, 299 ff.).

Bei so vielfachen prädisponirenden Ursachen der Spaltung und Trennung, welche schon bald nach Constantin d. Gr. hervortraten, bedurfte es nur eines kleinen Anstoßes, um die Entfremdung und Feindseligkeit zwischen Griechen und Lateinern zu einer bleibenden zu machen und ein schwer zu hebendes Schisma herauszugestalten. Bis zur Zeit des Patriarchen Photius (s. d. Art.) hatten die Dissidien das Gebiet des Glaubens noch nicht berührt; noch stand auf diesem die Einheit zwischen Orient und Occident fest. Erst jenem Patriarchen war es vorbehalten, der Feindseligkeit eine dogmatische Grundlage zu geben, auf welcher sie eine immer größere Ausdehnung erhielt. Dabei beherrschte Photius sein Zeitalter durch umfassende wissenschaftliche Bildung und griechischen Scharfsinn und konnte so im Orient durch seine Lehrsätze und Streitschriften eine äußerst feindselige Stimmung gegen die Lateiner wach erhalten. Seinem Ehrgeiz war es 859 gelungen, die Absetzung des frommen Patriarchen Ignatius und seine eigene Erhebung auf den Stuhl zu Constantinopel zu erzwingen. Durch die lügenhaften Berichte, welche vom Kaiser und von Photius nach Rom gelangten, ließ sich der unerschrockene Papst Nicolaus I. so wenig bethören, wie durch die kostbaren Geschenke, von welchen sie begleitet waren. Der Papst verlangte einfach eine gesetzmäßige Verhandlung der zwischen Ignatius und Photius schwebenden Angelegenheit und zugleich ein rechtliches Verfahren in Betreff der schon vor mehr als 100 Jahren dem römischen Patriarchat entrissenen Diöcesen von Illyricum. Da beides hintertrieben wurde, beraubte der Papst 863 vor einer römischen Synode Photius und die von ihm ordinirten Bischöfe und Cleriker aller und jeder geistlichen Würde und Gewalt und setzte den rechtmäßigen Patriarchen Ignatius wieder ein. Photius bot dieser römischen Entscheidung Trotz und benutzte ein sonst unerhebliches Ereigniß dazu, die glimmenden Kohlen der Zwietracht zwischen Griechen und Lateinern zur hellen Flamme anzufachen. Die Bulgaren (s. d. Art. Bulgarien), welche einen großen Theil von Illyricum erobert hatten, erhielten von gefangenen Christen und von griechischen Priestern die ersten Kenntnisse von der Lehre des Kreuzes (861). Der neubekehrte Bulgarenfürst Michael suchte aber gleich danach im Abendlande Missionare für sein Volk. Als Papst Nicolaus I. mehrere Priester und selbst Bischöfe dahin abordnete, sandte der Fürst die von Photius geschickten Priester zurück. Dadurch fühlte man sich in Constantinopel beleidigt, und Photius nahm hieraus Anlaß, als Vertheidiger der Patriarchalrechte sich Anhang unter dem byzantinischen Clerus zu erwerben und den Patriarchalsitz trotz

der Verurtheilung durch den Papst sich zu sichern. In seinem leidenschaftlichen Grolle suchte er seine persönliche Angelegenheit zur Sache der ganzen orientalischen Kirche zu machen und beschuldigte in einem Rundschreiben an die orientalischen Patriarchen die Lateiner und an ihrer Spitze den Papst geradezu der Häresie. Zur Begründung dieser Anklage mußte ihm die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes dienen, deren unrichtige Formulirung er mit sophistischen Beweisen vertheidigte; so erhielt die Spaltung zwischen Morgen- und Abendland zum ersten Male eine dogmatische Grundlage (Hergenröther I, 668 ff.). Photius, der auf einem Conciliabulum 867 den Papst für abgesetzt erklärte und mit dem Anathem belegte, wurde zwar vom Kaiser Basilius in ein Kloster geschickt, Ignatius ward zurückberufen, das achte allgemeine Concil (869) erkannte die Grundlosigkeit von Photius' Anschuldigungen gegen die Lateiner an; allein die Zänkereien wegen Bulgarien zeigten genugsam, wie weit entfernt die Orientalen von irgend einer Nachgiebigkeit gegen Rom waren, und wie sehr eine langgenährte Eifersucht und ein unersättlicher Ehrgeiz auch jetzt noch die Griechen stachelte. Ignatius starb 23. October 878, und drei Tage nach dessen Beerdigung bestieg Photius abermals den Patriarchenstuhl. Papst Johann VIII., gedrängt von mißlichen Verhältnissen in Italien und irregeleitet von den griechischen Gesandten, bestätigte im August 879 die Besitznahme durch Photius, verwahrte sich aber vor jeder Folgerung gegen die Anordnungen seiner Vorfahrer und des achten allgemeinen Concils und stellte die Bedingung, daß Photius vor einer zu versammelnden Synode Abbitte und Genugthuung leiste und die Provinz Bulgarien dem römischen Patriarchate zurückstelle. Von allem dem that Photius das gerade Gegentheil, indem er in der Synode zu Constantinopel (879—880) das Ansehen des römischen Stuhles herabwürdigte und die Frage wegen Bulgariens der Willkür des Kaisers überließ. Papst Johann VIII., von diesen Ereignissen in Constantinopel unterrichtet, erklärte das Concil für nichtig und wirkungslos und excommunicirte Photius. Dieser ward hierauf von Kaiser Leo IV. verbannt (886) und starb in der Excommunication (891), welche neun Päpste über ihn ausgesprochen.

Durch Photius' zweite Absetzung war die Verbindung mit der römischen Kirche zwar officiell wieder hergestellt, allein die lügenhafte Darstellung, welche dieser von der abendländischen Kirche unter den Seinigen verbreitet hatte, hielt die Entfremdung zwischen Orient und Occident aufrecht. Unter seinen siebenzehn ersten Nachfolgern dauerte der Friede im Ganzen noch leidlich fort. Freilich entsagten die Patriarchen nie ihren ehrgeizigen Bestrebungen, nannten sich fortwährend „öcumenische Patriarchen", fügten auch dem päpstlichen Stuhle Nachtheile zu, wo und wie sie konnten. So suchte Sisinnius II. (996 bis 999) das berüchtigte Manifest des Photius gegen die Lateiner wieder hervor und verbreitete es unter den Griechen. Sergius (999—1019) ging sogar so weit, daß er den Namen des Papstes wieder aus den Diptychen seiner Kirche ausstrich. Polyeuctes (956—970) erhob den Bischof von Otranto in Unteritalien — damals griechisch — zum Metropoliten und verbot daselbst förmlich den lateinischen Ritus, was Rom beleidigen mußte. Eustathius II. suchte 1024 im Verein mit dem Kaiserhofe Papst Johann XIX. dahin zu bringen, daß Rom jetzt selbst förmlich anerkennen solle, was Byzanz schon seit langer Zeit angestrebt, nämlich daß „die Kirche von Constantinopel in ihrem Bezirke (in suo orbe), ähnlich wie die römische in der ganzen Christenheit, öcumenisch genannt werden dürfe" (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 765). Da hierdurch eine factische Gleichstellung der byzantinischen Kirche mit der römischen, eine völlige Unabhängigkeit derselben als zweites Weltpatriarchat oder Papstthum des Morgenlandes beabsichtigt war, erhoben sich die Abendländer energisch dagegen. Namentlich warnte Abt Wilhelm von St. Benignus in Dijon den Papst mit vielem Freimuth vor den Griechen. Die nun erfolgende abschlägige Antwort beleidigte den griechischen Stolz abermals auf's Heftigste, und der zu gleicher Zeit ausgebrochene Kampf gegen die Normannen in Unteritalien machte in politischer Beziehung die Eintracht zwischen Orient und Occident noch gefährdeter, weßhalb ein Brief des Patriarchen Cerularius an Leo IX., nicht ganz dreißig Jahre später (1053), von lang andauernden und gefährlichen Zwisten beider Theile reden konnte (Hergenröther III, 730). Diese Situation benutzte nun eben dieser Patriarch, um das zu vollenden, was Photius begonnen, und das Schisma bleibend zu machen.

Michael Cerularius (s. d. Art.), gegen das ausdrückliche Verbot des achten allgemeinen Concils als Laie zum Patriarchen von Constantinopel geweiht, ein Mann, der wohl den Ehrgeiz und den Hochmuth, nicht aber die Bildung und die Kenntnisse seines Vorgängers Photius besaß, strebte mehr als einer seiner Vorgänger nach der Oberhoheit über die Patriarchen des Orients und zeigte sich von Anfang an als heftigen Feind der Lateiner. Während Papst Leo IX. in Benevent sich aufhielt, kamen vom Orient zwei Briefe nach Italien: der eine, voll Ehrfurcht gegen den heiligen Stuhl, von dem neu erwählten Patriarchen Petrus von Antiochien, war an den Papst direct gerichtet; der andere, voll der frivolsten Beschuldigungen gegen die römische Kirche, auf Anstiften des Cerularius von dem Metropoliten Leo von Achriba geschrieben, ward dem Bischof von Trani zugesandt, damit er ihn weiter dem Papst und anderen Bischöfen mittheile (1053). Da Leo IX. auch Nachricht von den Attentaten des Patriarchen gegen die lateinischen Klöster in Constantinopel erhalten hatte, bewog ihn dieser offenbare Friedensbruch wie das frivole Schreiben, eine ausführliche Entgegnung an Cerularius und an den

Kaiser Constantin Monomachus zu richten. Beide Schreiben machen dem gelehrten, friedliebenden und doch am Nothwendigen festhaltenden Verfasser alle Ehre. Die Gesandten, welche diese Schreiben nach Constantinopel brachten, vermochten ungeachtet der Bemühungen des gut gesinnten Kaisers nichts über den Starrsinn und Ehrgeiz des Patriarchen. Dieser suchte im Gegentheil, da er den Gründen der Legaten nur Gewalt und Schmähungen entgegenzusetzen vermochte, durch dreiste Unwahrheit seinen Anhang zu verstärken. Bei der Auflehnung gegen den päpstlichen Stuhl konnte er auch auf die Zustimmung vieler Griechen rechnen, wenn ihm nicht sonst schon die sklavische Abhängigkeit der Bischöfe gesichert gewesen wäre. Den Legaten blieb nichts übrig, als die Excommunicationsbulle gegen Cerularius auf den Hauptaltar der Sophienkirche niederzulegen (16. Juli 1054) und Constantinopel zu verlassen (Hergenröther III, 736 ff.; Hefele IV, 766 ff.). Obgleich aber nur Cerularius und sein Anhang excommunicirt worden war, sah man darin doch, wie einst auch Photius in der über ihn ergangenen Sentenz, eine Excommunication der ganzen „rechtgläubigen" Kirche, und der griechische Clerus, der die „barbarischen" Abendländer sammt dem Papste als von der Lehre Christi abgefallen, diese aber allein im byzantinischen Reiche in ihrer Reinheit vorhanden betrachtete, warf auf einer eilig versammelten Synode, welche nachher manche Schismatiker für eine öcumenische ausgaben, den Bann auf Rom zurück und richtete neue Anklagen gegen die Lateiner, welche nichts als Anmaßung, Unwissenheit, Verwechslung des Aeußerlichen mit dem Wesentlichen zeigten. Die Zahl solcher Anklagen war jetzt bereits auf 22 gestiegen; Nicetas Seidus zählt zu Anfang des 12. Jahrhunderts 32 auf (Migne CXXVII, 1485 sqq.), und im 14. Jahrhundert sprach man gar von „unzähligen" Ketzereien der Lateiner (s. dieselben angeführt bei Hergenröther III, 820—843). In Folge davon begannen nun auch die lateinischen Polemiker ihrerseits das Tadelnswerthe an den Riten und Gewohnheiten der Griechen aufzusuchen und zusammenzustellen, so daß die Feindseligkeiten immer größere Dimensionen annehmen mußten. Freilich waren die Griechen und Orientalen nicht sogleich alle mit Cerularius einverstanden, allein gemäßigtere Stimmen der Orientalen richteten bei Cerularius nichts aus, der sich unter einer schwachen Regierung noch einige Jahre halten konnte. Er starb, ohne abgedankt zu haben, in der Verbannung (1059); leider starb mit ihm nicht auch der schismatische Geist der Griechen.

Auf Cerularius war der überkluge Constantin Lichudes (1059—1063) gefolgt, der in dessen Fußstapfen trat. Auf einer Synode (1060) ließ er die Bestimmung sanctioniren, daß ein Todtschläger zur Strafe als Sklave verkauft werde. Dadurch verläugnete das Schisma den Charakter der katholischen Kirche, welche mit aller Kraft die Sklaverei aus den christlichen Ländern zu verbannen strebte (Damberger, Synchron. Gesch. VI, 703). Auch Johann VIII. Xiphilinus (1063—1075) trat nicht in kirchliche Gemeinschaft mit Rom, während Kaiser Michael VII. den von Papst Alexander II. gesandten Bischof Petrus von Anagni freundlich aufnahm und ein ganzes Jahr bei sich behielt (1076). Mit diesem Kaiser trat auch Papst Gregor VII. in Verbindung und hoffte eine Vereinigung mit Rom herbeizuführen, indem er die Differenzpunkte, abgesehen von dem Dogma über das Ausgehen des heiligen Geistes, nicht für unheilbar hielt. Der Sturz dieses Kaisers durch Nicephorus Botaniates, den der Papst wegen Aufruhrs excommunicirte (November 1078), vereitelte die Hoffnung. Der häufige Thronwechsel in der Zeit von 1057—1081 war überhaupt friedlichen Bestrebungen nicht günstig. Als Nicephorus 1081 durch Alexius Comnenus gestürzt worden war, erhielt der Kaiserthron für längere Zeit eine größere Festigkeit. Vor Alexius, der wie für das zerfallende Reich, so auch für die kirchlichen Interessen äußerst thätig war, traten die Patriarchen ganz in den Hintergrund. Nach der Abdankung des unwissenden Cosmas von Jerusalem (1075 bis 1080) und nach der Absetzung des wenig gewandten Eunuchen Eustratius Garidas (1081 bis 1084), der sich von dem Italiener Johannes (die Italiener waren damals Lehrer der Philosophie bei den Byzantinern) zu häretischen Ansichten verleiten ließ, hatte der etwas mehr unterrichtete Nicolaus III. Grammaticus (1084 bis 1111) sich lange Zeit zu behaupten gewußt, indem er ganz enge an den Kaiser sich anschloß, mit ihm die Irrlehre des Nilus gegen das Incarnationsdogma verwarf, die Armenier, von denen er sie angenommen, excommunicirte und die Bogomilen (s. d. Art.) verfolgte. Der Kaiser unterhielt zwar, freilich aus politischen Gründen, Verbindung mit dem Papst, aber den römischen Primat wollte er nicht anerkennen, und auch der Patriarch weigerte sich, päpstliche Briefe und Legaten zu empfangen. Als unter Johann IX. Hieromemnon (1111—1134) Papst Paschalis II. den Mailänder Erzbischof Petrus Grossolanus (Chrysolaus) an den Kaiser sandte, der vor diesem die Lehre vom Ausgehen des heiligen Geistes aus dem Sohne vertrat, erhob sich eine lebhafte Polemik, welche ohne Resultat verlief (Hergenröther III, 799 ff.). Bald danach fand eine zweite Disputation statt zwischen dem Erzbischof Nicetas von Nicomedien und dem Bischof Anselm von Havelberg, welcher als Gesandter Kaiser Lothars nach Constantinopel gekommen war. Den griechischen Wissensstolz nicht verläugnend, bekämpfte Nicetas entschieden das Filioque, zeigte aber in anderen Punkten, namentlich in der Frage wegen des ungesäuerten Brodes, sich nüchterner als andere Griechen, und gab zu, daß ein allgemeines Concil von Griechen und Lateinern die Wiedervereinigung, welche durch die unter Karl d. Gr. eingetretene Spaltung des Reichs erschwert worden sei, zu Stande bringen könne. Der damalige Patriarch Leo

Stypiota oder Stypes (1134—1143), vorzüglich thätig gegen die bogomilische Irrlehre des Mönchs Constantin Chrysomallus, war der Union nicht abgeneigt; allein der Anerkennung des Papstes als des allgemeinen Kirchenoberhauptes widerstrebten die so lange von Rom getrennten Griechen am meisten. Neu-Rom war ihnen bereits, wie der gelehrte Nicolaus von Methone sich ausdrückte, „das mystische Sion", „die Mutter aller Kirchen", „das neue Jerusalem", neben welchem Alt-Rom ganz verschwand. Eine weitere Synode unter Michael II. Orites (1143—1146) verurtheilte zwei Bischöfe und den Mönch Niphon wegen bogomilischer Irrlehren (Hefele V, 399), und Patriarch Cosmas II. Atticus (1146—1147) wurde abgesetzt, weil er den genannten Mönch noch in Schutz nahm. Gegen Nicolaus IV. Muzalon (1147—1151) erhob sich ein gewaltiger Sturm, indem geltend gemacht wurde, als resignirter Bischof von Cypern sei er nicht mehr Bischof (!). Seine Vertheidigung durch Bischof Nicolaus von Methone, der nachwies, die Resignation auf den einzelnen bischöflichen Stuhl involvire noch keinen Austritt aus der Hierarchie, war umsonst: er mußte abdanken (Hergenröther III, 805). Seine Nachfolger Theodotus II. (1151—1153) und, wenn wir den neu erwählten Neophytus übergehen, Constantin IV. Chliareus (1154—1156) hatten den Stuhl nur kurze Zeit inne, so daß sie keine größere Thätigkeit entfalten konnten. Dagegen wurden unter Lucas Chrysoberges (1156—1168) häufig auf Synoden disciplinäre Fragen behandelt, die aber keinen Bezug auf die Controverse mit den Lateinern hatten (vgl. Hefele V, 501. 567 f. 676. 680). Damals war Basilius von Achrida (s. d. Art.) für eine Union thätig, während die von Andronicus Camaterus auf Veranlassung des Kaisers Manuel I. verfaßte Ἱερὰ ὁπλοθήκη (Heilige Waffenrüstung), ein großes polemisches Werk gegen die Lateiner und Armenier, den Standpunkt des Photius festhielt (Hergenröther III, 806 ff.). Römischerseits beschränkte man sich zunächst auf die im Alterthum wohlberechtigten Forderungen: 1. die Anerkennung des päpstlichen Primats, 2. das Recht desselben, Appellationen anzunehmen, 3. die Commemoration der Päpste in der Liturgie. Dieß wäre wohl auf einem von Manuel I. gewünschten Unionsconcil verhandelt worden, aber der fanatische Patriarch Michael III. Anchialus (1169 bis 1177) ging nicht darauf ein und erklärte den Papst wegen der „lateinischen Häresie" des Hohenpriesterthums für verlustig, und es war noch viel, daß er von dem völligen Anathem über die Lateiner als über Ketzer Umgang nahm. Natürlich hörte jetzt der Verkehr zwischen Rom und Constantinopel für längere Zeit ganz auf.

Von Michael III. an hatten die Kaiser das Patriarchat oft willkürlich vergeben und die Patriarchen in sklavischer Unterwürfigkeit gehalten. Nachdem diese den Gehorsam gegen Papst abgeworfen hatten, mußten die meisten derselben in schimpflicher Willfährigkeit sich nach den Launen der Gewalthaber richten. Theodosius Borradiotes (1178—1183), der nach dem Tode des nur zehn Monate regierenden Patriarchen Chariton noch unter Manuel I. erhoben worden war, wurde zuerst abgesetzt und verbannt, kurz darauf aber wieder eingesetzt. Isaac Angelus entsetzte nach einander die vier Patriarchen Basilius II. Camaterus (1184—1186), Nicetas II. Muntanes (1186—1190), Leontius, der nur sieben Monate den Stuhl inne hatte, und Dositheus (1191—1193), und setzte seine Tyrannei auch unter Georg II. Xiphilinus (1193—1198) fort. Die willkürliche Ein- und Absetzung der Prälaten war eben an der Tagesordnung. Patriarch Johannes X. Camaterus, von den Lateinern Simeon genannt (1198—1206), verließ Constantinopel bei der Eroberung der Stadt durch die Lateiner, bei welcher der Haß der Griechen, vielfach durch die Schuld der lateinischen Eroberer, ungewöhnliche Dimensionen annahm (s. d. Art. Griechisches Kaiserthum). Simeon schlug seinen Sitz zu Didymotichus auf; nachdem aber Theodor Lascaris zu Nicäa einen griechischen Kaiserthron für die von den Lateinern nicht eroberten asiatischen Provinzen errichtet hatte, und auch die aus Constantinopel und Umgebung ausgewanderten Griechen sich gesammelt hatten, schlug der Patriarch jetzt gleichfalls in Nicäa seinen Sitz auf. Die beiden Nachfolger Simeons, Michael V. Autorianus oder Saurianus (1206 bis 1212), welcher den Kaiser Theodor Lascaris krönte, und Theodor II. Irenicus oder Copas (1213—1215), waren tüchtige Männer, während Maximus II., der nur sechs Monate regierte, bloß durch Weibergunst erhoben war. Auch Manuel I. Charitopulus (1216—1221), der 1220 eine Synode hielt (Hefele V, 921), und Germanus II. (1222—1240) waren ihrem Posten völlig gewachsen. Unter diesen Patriarchen steigerte sich bei den Griechen immer mehr der Haß gegen die Lateiner, die man nunmehr als Unterjocher und Ketzer gleichmäßig verabscheute; man wusch die Altäre ab, auf denen lateinische Priester celebrirt hatten, und taufte die lateinisch Getauften wieder. Während in Byzanz selbst der Haß sich steigerte, suchte der Kaiser Johann II. Batazes, wahrscheinlich nur aus Politik, eine Verbindung mit Rom anzuknüpfen. Gelegenheit dazu gab der Umstand, daß fünf Franciscaner, welche als Missionare in türkische Gefangenschaft gerathen waren, nach ihrer Befreiung auf der Heimreise Nicäa berührten. Sie wurden vom Kaiser und scheinbar selbst vom Patriarchen freundlich aufgenommen, auch mit Ueberbringung von Briefen an den Papst und die Cardinäle betraut. In dem Schreiben an den Papst sprach Germanus II. demselben wohl den Primat des apostolischen Stuhles zu, vertheidigte aber die Griechen, welche nicht die Spaltung hervorgerufen hätten, sondern ihren Ueberlieferungen treu geblieben und jetzt schwer verfolgt seien: er pries die Erhabenheit der mor-

genländischen Kirche und mischte den entgegenkommenden Aeußerungen viele Härten bei. Gregor IX. sandte mit der entsprechenden Antwort vier Ordensgeistliche. Diese verhandelten über das Filioque und das Ungesäuerte und widerlegten die Beschwerden der Griechen, welche für die Ungültigkeit der Consecration mit ungesäuertem Brode sich erklärten, erzielten jedoch, ungeachtet aller Bemühungen des Kaisers, keinerlei befriedigendes Ergebniß (Hefele V, 1044 ff.). Ebenso vergeblich waren spätere Anträge (1240), wie auch die unter Innocenz IV., namentlich da der Hof von Nicäa durch den Papst nur politische Zwecke zu erreichen suchte, auf welche Rom nie eingehen konnte. Der Nachfolger des Germanus, Methodius II., ein eingebildeter Gelehrter, starb schon nach drei Monaten. Nach fast einjähriger Sedisvacanz wurde dann ein Hofgeistlicher als Manuel II. auf den Patriarchalstuhl erhoben (1244—1255). Damals suchte auch Papst Alexander IV. den Kaiser Theodor II. Lascaris für die Union zu gewinnen, aber bei diesem, der selbst polemische Werke gegen die Lehre der Lateiner vom heiligen Geiste verfaßte, waren seine Bemühungen fruchtlos. Der gelehrte Nicephorus Blemmydes, der 1255 den Patriarchalstuhl ausgeschlagen, hatte die Formel, der heilige Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, in Schriften vertheidigt; später scheint er sich jedoch wieder von den Lateinern abgewendet zu haben, die damals in vielen Schriften, auch von dem gelehrten Geschichtschreiber Georg Akropolita bekämpft wurden. Kaiser Michael Paläologus, der sich inzwischen durch Verbrechen den Weg zum Throne gebahnt, ließ, da er keinen Andern fand, einen Mönch, der nach Einigen kaum lesen konnte, als Arsenius I. auf den Patriarchalstuhl setzen. Dieser resignirte 1260, wurde aber, nachdem Nicephorus II., Bischof von Ephesus, der schon vor Arsenius in Aussicht genommen war, nach einem Jahre gestorben war, abermals Patriarch, aber nur, um nach zwei Jahren abgesetzt und exilirt zu werden (1265). Germanus III., nach mehr als einjähriger Sedisvacanz im Juni 1267 gewählt, resignirte nach vier Monaten, und es folgte nun Joseph Galesiota (1267—1274), unter dem die erste größere Unionssynode stattfand.

Von Cerularius an fehlte es nicht an Versuchen, die Union zwischen der lateinischen und griechischen Kirche wieder herzustellen, allein, wie im Bisherigen gezeigt worden, waren fast alle Bemühungen erfolglos. Schon 1098 berief Urban II. eine Synode nach Bari, wo in zahlreicher Versammlung der berühmte Anselm von Canterbury (s. d. Art.) die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes vom Vater und Sohne zugleich siegreich vertheidigte. Diese Synode scheint auch von der griechischen Kirche beschickt worden zu sein, blieb aber für die Union im Ganzen ohne Erfolg; nur Unteritalien und einige Inseln schlossen sich derselben an (Baron. ad ann. 1097, n. 146—153; Hefele V, 253 f.). Die von Petrus Grossolanus und Kaiser Manuel Comnenus unternommenen Versuche wurden schon oben berührt. Auch von den Kreuzzügen (s. d. Art.) hatte man umsonst ein günstiges Ergebniß gehofft (Cuypers, De Patriarch. Constantinop. in Acta SS. Aug. I, 140). Zwar hatten die Kreuzfahrer in den eroberten Provinzen zu Antiochien und Jerusalem lateinische Patriarchen eingesetzt (1100); auch wurde bei Errichtung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel (1204) eine Vereinigung mit den Griechen erzielt, welcher der Patriarch von Alexandrien, Nicolaus I., beitrat; überdieß hatten gelehrte Theologen unter den Griechen, wie Nicetas, Erzbischof von Thessalonich, der bereits erwähnte Nicephorus Blemmydes, sowie der Archivar der Kirche von Constantinopel, Johannes Beccus (s. d. Art.), ihre Stimme für die Union erhoben: allein die politischen Neben- und Hauptabsichten der Kaiser schlossen gewöhnlich die redliche Absicht aus; Gewaltthätigkeiten auf Seite der Lateiner, Treulosigkeit und mönchischer Fanatismus auf Seite der Griechen entzweiten die Gemüther immer mehr und erregten unversöhnlichen Nationalhaß. Daher kam es, daß die griechischen Patriarchen weder in Antiochien noch in Jerusalem neben den lateinischen bestehen konnten oder wollten und nun in Constantinopel gewählt wurden und wohnten, während die lateinischen in Jerusalem und Antiochien ihre Sitze behaupteten; daher waren auch die Patriarchen von Constantinopel selbst eine Zeit lang nach Nicäa ausgewandert; daher kam es endlich, daß mit dem lateinischen Kaiserthum in Constantinopel auch die Union dahinschwand, und daß die griechischen Patriarchen, als die Kreuzfahrer in Asien eine Stadt nach der andern verloren, in ihre Provinzen zurückkehrten und mit desto größerer Hartnäckigkeit am Schisma hingen. Man darf wohl behaupten, wenigstens in Beziehung auf die Patriarchen von Antiochien und Jerusalem, daß durch ihren Aufenthalt in Constantinopel und die Rücksichtslosigkeit der Lateiner das Schisma in ihren Provinzen erst recht verhärtet worden sei. Es kostete darum große Anstrengungen, wenn eine Union zu Stande kommen sollte. Diese versuchte Gregor X. Kaiser Michael Paläologus, der im Sommer 1261 seinen Thron wieder in Constantinopel aufschlagen konnte, trat schon 1263, um einen neuen Kreuzzug der Lateiner abzuwehren, mit Urban IV. in Unterhandlung. Die besten Theologen des Abendlandes rüsteten sich, mit den Griechen ihre geistigen Kräfte zu messen; Thomas von Aquin schrieb seine Abhandlung über die Irrthümer der Griechen. Clemens IV. fand das vom Kaiser eingereichte Unionsformular nicht genügend und sandte 1267 ein anderes. Der erkaltete Eifer des Kaisers und die Erledigung des päpstlichen Stuhles verhinderte die Verhandlungen noch einige Jahre. Der neue Papst Gregor X. bot Alles auf, die Union zu bewerkstelligen, und lud den Kaiser Michael zu der großen Synode von Lyon (s. d. Art.) im J. 1274 ein, wo die Union

auch wirklich zu Stande kam (Hefele VI, 110 ff. 138 ff.). Beccus trat als Johannes XI. (1275 bis 1282) an die Stelle des der Union abgeneigten und deßhalb abgesetzten Patriarchen Joseph. Diese erste eigentliche Vereinigung dauerte aber nicht acht Jahre lang; so wenig waren die Griechen und Orientalen jetzt zur Union geneigt, wenn nicht der Wille des Kaisers oder gebieterische Umstände sie erheischten (vgl. Cuypers l. c. 147 sq.; Harduin VII, 669 sqq.). Dessenungeachtet wurden die Unionsversuche nicht aufgegeben. Beccus wurde von dem Nachfolger Michaels, dem von jeher der Union feindlich gegenüberstehenden Kaiser Andronicus, gezwungen, in ein Kloster zu gehen, und der Expatriarch Joseph wurde restituirt (1282), hatte aber kaum noch vier Monate den Stuhl inne. Gregor II. von Cypern (1282—1289), früher ein Freund, jetzt ein heftiger Feind der Union, gegen dessen Tomos Beccus noch im Gefängnisse schrieb, kam selbst in den Verdacht der Häresie, denn der Pöbel haßte jede unionsfreundliche Gesinnung und wollte die Lateiner nicht mehr als Christen gelten lassen, so daß in der Hitze des Streites die Griechen sich untereinander selbst nicht mehr verstanden (Hergenröther, K.-G. I, 908 f.). Athanasius I. (1289—1293) wurde vertrieben, weil er sich in bürgerliche Angelegenheiten mischte. Johannes XII. (1294—1304) mußte wegen verschiedener Klagen abdanken, und es wurde der Expatriarch Athanasius zurückberufen, der aber schon 1306 sich wieder zurückzog. Nach zweijähriger Sedisvacanz folgte der sehr gebildete, aber auch sehr luxuriöse Niphon I., der 1315 durch eine Synode wegen vieler Verbrechen abgesetzt wurde. Johannes XIII. Glycys (1316—1320) dankte wegen Krankheit ab, und auf Gerasimus (gest. 1321) folgte nach dritthalbjähriger Sedisvacanz, welche durch die Streitigkeiten mit dem Kaiser herbeigeführt worden, Esajas (1323 bis 1333), von dem das Volk verlangte, er solle mit den damals angekommenen lateinischen Bischöfen eine Disputation halten; dieß mußte er ablehnen, da er kaum schreiben konnte. Johannes XIV. Aprenus (1334—1347), von Johannes Cantacuzenus auf den Stuhl erhoben, hielt die bekannte Synode gegen die Hesychasten (s. d. Art.). Auch Callistus I. (1349—1354), der auf Isidor (1347—1349) gefolgt war, hielt 1351 eine Synode gegen dieselben Irrlehrer und wurde, wie Johannes XIV., vom Kaiser vertrieben, damit der Palamite Philotheus den Stuhl besteigen konnte. Dieser mußte schon nach zwei Jahren jenem wieder weichen, erhielt aber nach dessen Tod (1361) zum zweiten Male das Patriarchat (gest. 1376). Nach Macarius (1376—1379) folgte Nilus (1379—1387), der eine Lobrede auf Palamas hielt und gegen die Lateiner kämpfte; dagegen stand Matthäus I. (1397 bis 1410), welcher auf Antonius IV. (1388—1396) und Callistus II. Xanthopulus (nur drei Monate) gefolgt war, in Briefwechsel mit dem Papste. Aber erst unter seinem zweiten Nachfolger Joseph II. (1416—1439), vor welchem Euthymius II. (1410—1416) den Stuhl inne hatte, sollte wieder eine allgemeine Union zu Stande kommen auf der Synode zu Ferrara-Florenz (s. d. Art.). Die Unionserklärung wurde von allen griechischen und orientalischen Bischöfen, mit Ausnahme des Erzbischofs Marcus Eugenicus von Ephesus (s. d. Art.), am 5. Juli 1439 unterzeichnet. Die Union war errungen, die Griechen, die Orientalen, die Russen, Walachen und Iberier hatten sie in ihren Vertretern angenommen. Der Erzbischof von Nicäa, Bessarion (s. d. Art.), und der Metropolit von Rußland, Isidor (s. d. Art.), hatten auf dem Concil am thätigsten für die Union gewirkt und kein geringes Geschäft vollbracht gegen die feindseligen Angriffe und die unzugängliche Verstocktheit des Marcus Eugenicus. Uebrigens war das ganze Werk der Union bei den Griechen nicht recht von Herzen gekommen und noch weniger in der Stimmung des Clerus und des Volkes begründet; darum war es nothwendig ohne langen Bestand. Zuerst trennten sich die Orientalen von der Union; die drei Patriarchen des Orients setzten den am 4. Mai 1440 erwählten Patriarchen Metrophanes von Constantinopel in einer Synode ab (April 1443), und nach dessen Tod (1. August 1443) konnte zwei Jahre lang der Patriarchalstuhl nicht mehr besetzt werden. Auch der noch treu zur Union haltende Kaiser, der gerade diesen Vertheidiger derselben, vorher Metropolit von Cyzicus, zum Patriarchen seiner Hauptstadt erhoben, wurde gleich den von Metrophanes eingesetzten Geistlichen mit Anathem und allgemeiner Proscription bedroht. Ebenso ward der Metropolit Isidor von Kiew bei der Rückkehr nach Rußland, als er die Union verkündete, vom Großfürsten gefangen genommen; er entfloh zuletzt nach Rom (September 1443). Wie sehr namentlich in dem von den Türken beängstigten Constantinopel die Abneigung gegen die Union, besonders durch den Fanatismus der Mönche und Nonnen, unter dem Volke zunahm, zeigen folgende Begebenheiten. Gregor IV. Mammas, seit 7. Juli 1445 Patriarch, that Alles, um die Erfolge des Florentinum zur Anerkennung zu bringen, allein er war fortwährend bedroht, so daß er zuletzt resignirte (1451) und sich nach Rom begab, wo er im Rufe der Heiligkeit verschied. Als Constantin XII., der letzte griechische Kaiser, noch einmal mit Papst Nicolaus V. wegen der Union unterhandelte, und der vom Papst gesandte Cardinal Isidor von Rußland, der anfangs große Schwierigkeiten fand, dann aber (12. December 1452) das Fest der Union in St. Sophia in Gegenwart des Kaisers, vieler Großen und 300 Geistlichen feiern konnte, waren die Fanatiker wüthend darüber, mieden die Sophienkirche und alle anderen Kirchen, worin die Lateiner und Griechen gemeinschaftlich die Liturgie gefeiert, als befleckt und riefen laut, daß sie lieber türkisch als lateinisch sein wollten. Nun brach das göttliche

Strafgericht über das tiefgesunkene Neu-Rom herein; am 29. Mai 1453 ward es von den Türken erstürmt, und viele, welche die Vereinigung mit den Lateinern haßten, sah man nun in der That zum Islam übergehen (vgl. Cuypers l. c. 187—194; Le Quien I, 308—312; Hergenröther, K.-G. II, 201 ff.).

Die Grausamkeit der Türken hatte Constantinopel beinahe entvölkert; die Eroberer, denen das Schisma sehr willkommen war, suchten die zerstreuten Griechen wieder in die Stadt zu locken, indem sie ihnen einige Kirchen zurückstellten — die prächtige Sophienkirche ward vor den Augen der stolzen Griechen in eine Moschee verwandelt — und in denselben den gewöhnlichen Gottesdienst zu halten erlaubten. Da Mohammed II. den Patriarchalstuhl erledigt fand, ließ er in herkömmlicher Form eine Wahl vornehmen (1453). Den neuen Patriarchen, den unionsfeindlichen Gregor Scholarius, der den Namen Gennadius II. annahm und dem Sultan in einer feierlichen Vorstellung eine kurze Darlegung des christlichen Lehrbegriffs überreichte (enthalten in Kimmel, Libri symbol. eccl. orient., Jenae 1843), investirte dieser ganz so, wie es früher die christlichen Kaiser gethan, und verlieh ihm die Versicherung seines Schutzes und bestimmte Privilegien (vgl. M. Crusius, Turcograecia, Basil. 1584, 107—120). Ueberhaupt wurde die Grundlage des canonischen Rechts und die σύνοδος ἐνδημοῦσα in Constantinopel von den Türken anerkannt. Das Patriarchat erhielt nach und nach wieder äußern Glanz, blieb aber der Spielball des türkischen Despotismus und ehrgeiziger Umtriebe. So weit das osmanische Reich sich erstreckte, so weit dehnte sich jetzt auch das Ansehen des Patriarchen von Constantinopel aus. Hätten die Griechen ihre Zanksucht wenigstens unter türkischer Herrschaft abgelegt, wahrlich, sie würden bei allem äußern Drucke ungehindert die inneren Angelegenheiten der Kirche haben besorgen können. Aber es geschah nicht also. Weil zum Streite mit den Lateinern sich nicht mehr so oft Gelegenheit bot, so zankten sie nun untereinander. Gennadius II. mußte schon 1458 resigniren; sein Clerus war so unbotmäßig, daß sein zweiter Nachfolger, Joasaph I. Cocas oder Cusas — der erste, Isidor II., regierte nur ganz kurze Zeit —, sich aus Verzweiflung in einen Brunnen stürzte. Er ward herausgezogen, aber bald vom Sultan mißhandelt und verbannt. Auch Marcus I. Xylocarabes unterlag der Bestechung und den Intriguen der Geistlichen und wurde vom Sultan abgesetzt; er zog sich auf das Erzbisthum Achriba zurück. Nachdem der Sultan 1461 auch dem griechischen Kaiserthum von Trapezunt ein Ende gemacht, kamen viele vornehme Familien von da nach Stambul — so hieß jetzt Constantinopel — und ließen sich im Stadtviertel Fanar nieder (s. d. Art. Constantinopel III, 991). Diese Fanarioten suchten sich das Patriarchat zu verschaffen und boten dem Sultan 1000 Ducati, wenn er an Marcus' Stelle ihren Landsmann Symeon zum Patriarchen ernenne. Der Sultan höhnte über ihren neidischen Wunsch, nahm aber die 1000 Ducati, setzte sie als ständigen Tribut für Verleihung des Patriarchats fest, verjagte Marcus I. und ließ Symeon wählen. Dieser mußte jedoch sofort dem Erzbischof Dionysius von Philippopolis weichen, weil dieser 2000 Ducati für das höchste Amt in der griechischen Kirche geboten hatte. So ward die Wahl des Patriarchen den türkischen Kaisern in die Hände gespielt; die Synode versammelte sich zwar auch jetzt noch zur Wahl, in der That aber wählte der Sultan den, der mehr Goldstücke geboten hatte, und setzte auch den Gewählten nach Willkür wieder ab, wenn ein anderer eine größere Summe bieten konnte. Daraus entstand jener drückende Doppeltribut: das πεσχήσιον, welches die Patriarchen bei der Wahl bezahlen, und das χαράτζιον, welches sie alljährlich erlegen mußten. Das erstere stieg bald auf mehrere tausend Ducati, denn ein Patriarch stürzte den andern durch Anbieten einer größern Summe; die meisten Patriarchen bestiegen zweimal, manche sogar öfter den Patriarchalstuhl und wurden ebenso oft wieder abgesetzt, so daß dieses ärgerliche Treiben von nun an den Hauptinhalt der Geschichte der griechischen Kirche bildet. Auch die anderen Patriarchen und die Bischöfe mußten den Türken Tribut zahlen, und man kann sich denken, welche Verachtung der Clerus bei solchen Verhältnissen auf sich lud und wie viel Unheil daraus entstanden ist. Auch dem unwürdigsten Subjecte stand so der Zutritt zum höchsten Kirchenamte offen. Um die Auslagen für den Tribut zu decken, besteuerte der Patriarch die Bischöfe und diese den Clerus durch mancherlei und hohe Taxen. Wollten diese nicht hinreichen, so durchschwärmten griechische Sendlinge halb Europa, um für den „armen" Patriarchen zu betteln. Welch ein weites Feld für die immer höher steigende Simonie! Eclatanten Beispielen werden wir dießfalls im Folgenden begegnen.

Nachdem Dionysius I. nach acht Jahren resignirt hatte und Marcus II. Eugenicus abgesetzt worden war, gelang es dem genannten Fanarioten Symeon doch noch, den Stuhl zu besteigen, weil er jetzt auch 2000 Ducati bot; er wurde aber nach drei Jahren als λατινόφρων vertrieben. Sein Nachfolger Raphael I., ein Trunkenbold, der als Serbier nicht einmal griechisch reden konnte, versprach sogar jährlich 2000 Ducati. Da er im zweiten Jahre schon außer Stande war, diesen Tribut zu bezahlen, wurde er eingekerkert. Nach dem Versprechen, den Tribut durch Collecten aufzubringen, wurde er vom Kerker aus mit einer Kette am Halse von einem Türken auf seine Bettelreise geführt, starb aber bald elend. Bei dem nun auf einer großen Synode erwählten Maximus III. begnügte sich der alternde Mohammed II. mit 500 Goldgulden als Peschesion. Unter ihm und seinem Nachfolger Niphon II. genossen die Christen der Türkei einige Ruhe.

Niphon war auch frei vom Lateinerhasse; er bemerkte, indem er dem nachherigen Metropoliten Joseph von Kiew zur Annahme des Florentinum rieth, es habe vielleicht Gottes Zorn gerade wegen der Zerreißung der Union die Griechen getroffen (Raynald. ad ann. 1486, n. 62). Dieß war damals auch die herrschende Meinung der Lateiner, wie selbst der Griechen, welche sich in das Abendland geflüchtet und die Union bewahrt hatten. Niphon wurde durch die Intriguen eines hochgestellten Renegaten vertrieben, konnte aber, nachdem der restituirte Dionysius nach dritthalb Jahren abermals resignirt hatte und Maximus IV. nach sechs Jahren gestürzt worden war, noch auf ein Jahr den Stuhl besteigen, worauf der Metropolit Joachim von Drama einstimmig gewählt wurde. Zu gleicher Zeit bot ein abgesetzter Bischof von Selymbria dem Divan 1000 Goldgulden, wenn er an der Stelle Joachims Patriarch werde. Als von Joachim die gleiche Summe verlangt wurde, wenn er ruhig im Besitze bleiben wolle, entschloß er sich, lieber abzudanken, als weiter zu bezahlen. Dagegen erlegte das Volk, das ihn lieber hatte, die verlangten 1000 Gulden für ihn, und trotzdem wurde er unter nichtigem Vorwande verjagt. Der nach ihm erwählte Pachomius saß nur ein Jahr auf dem Stuhle. Die Freunde Joachims erlegten jetzt 3500 Gulden Tribut, damit er den Stuhl wieder besteigen könne; er starb aber, ehe er Constantinopel erreichte. So wurde Pachomius wieder zurückberufen, starb aber auch bald, von einem gottlosen Mönche vergiftet. Theoleptus erlegte dem Sultan Selim, der unter ihm 1519 starb, den Tribut schon vor seiner Wahl; während eine Synode die Klage gegen ihn wegen ἐγκλήματα σαρκικά verhandelte, starb er plötzlich. Jeremias I., überall in hohem Ansehen stehend, wurde zeitweilig durch Joannicius I. verdrängt; aber als das Volk für ihn 500 Gulden weiter bezahlte, konnte er bis zu seinem Tode (1523) auf dem Stuhle bleiben. Dionysius II. mußte schon 3000 Gulden Tribut bezahlen. Auf der Synode, die bei Gelegenheit seiner Wahl gehalten wurde, ward bestimmt, daß jeder, der das Patriarchat eher annehme, als alle Bischöfe des Orients und Occidents sich versammelt, ipso facto des Stuhles verlustig sein sollte; ferner, daß nicht einige Bischöfe, Cleriker und höhere Laien, abgesondert von den anderen, den Patriarchen wählen dürften. Auf Dionysius II. folgte Joasaph II., der, weil er reich war, schon zu dessen Lebzeiten den Tribut erlegte, aber nicht gleich durchdrang. Er soll ein vorzüglicher Sänger und ein würdiger Schüler des Johannes Zygomala gewesen sein. Weil er gut, aber streng zum Schrecken aller Bischöfe und Cleriker regierte, ruhten diese nicht, bis er abgesetzt wurde (1564). Unter ihm versuchte Melanchthon, „auch die griechische Dogmatik nach protestantischem Maß zu beschneiden" (Hefele, Beiträge I, 433). Wenn auch gleichfalls ohne Erfolg, so doch mehr Aufsehen erregend, war ein anderer Versuch der Tübinger Universität, unter dem zweiten Nachfolger Joasaphs den Orient zu protestantisiren. Als unmittelbarer Nachfolger wurde 1564 der unter Dionysius II. abgesetzte Erzbischof von Cäsarea, Metrophanes III., gewählt. Bei der Wahlsynode wurde festgesetzt, daß kein Bischof bei der Ordination etwas annehmen dürfe außer einem ἐμβαλικόν, einer Art Ingreßgeld. Diese Nachsicht nennt Malaxus die Wurzel des schlechtesten Baumes, und in der That blühte die Simonie trotzdem fort. Metrophanes resignirte 1572, und nun wurde der Metropolit von Larissa, Jeremias II. (s. d. Art.), auf den Stuhl erhoben, unter dem, wie bemerkt, die Verhandlungen mit den Tübinger Lutheranern geführt wurden (s. d. Art. Martin Crusius; vgl. auch Hefele a. a. O. 444 ff.).

Dem Expatriarchen Metrophanes war es unterdessen gelungen, Jeremias zu stürzen und zum zweiten Male den Stuhl zu besteigen (1579); doch konnte er ihn nur kurze Zeit innehalten (gest. 1580). Jeremias, hierauf wieder eingesetzt, wurde nun durch den Metropoliten von Philippopolis, Theoleptus, den Schwestersohn des Metrophanes, beim Sultan verleumdet, so daß dieser ihn gefangen setzen ließ. Der französische und der venetianische Gesandte erwirkten seine Befreiung, worauf er nach Rhodus verbannt wurde (1584). Auch Pachomius, ein Mönch und früher Bischof von Ternobum, der nach dem Befehl des Sultans, nicht durch Wahl der Synode den Stuhl bestiegen hatte, wurde von dem ränkevollen Theoleptus gestürzt, welcher nun durch List und eine große Summe Geldes die Patriarchalwürde erhielt. Während aber Theoleptus auf einer Reise in die Walachei begriffen war, bemächtigte sich Jeremias zum dritten Male des Stuhles. Im J. 1589 ertheilte er dem Metropoliten Hiob von Moskau die Patriarchalwürde über ganz Rußland (s. d. Art.) und starb 1594. Sein Nachfolger Matthäus II., Metropolit von Joannina, dankte schon nach 19 Tagen ab; ebenso regierte Gabriel I., Metropolit von Thessalonich, ein religiöser Mann, nur fünf Monate, und auch Theophanes II., Erzbischof von Athen, starb schon nach sieben Monaten. Nun wurde Matthäus abermals berufen, aber nach vier Jahren wieder vertrieben (1600), und als Mahomed III. seinen Nachfolger Neophytus II., Metropoliten von Athen, schon nach einem Jahre abgesetzt hatte, wurde er zum dritten Male Patriarch, starb aber nach 17 Tagen. Raphael II., Metropolit von Methymnia (seit 1603), zeigte sich gegen Rom günstig gesinnt, und der Basilianermönch Ignatius Mindonius aus Chios, der aus Italien nach Griechenland gekommen war und von Raphael zum Rector der Patriarchalkirche Chrysopegus in Pera erhoben wurde, arbeitete damals viel für die römische Kirche. Raphael schickte auch den Franciscus Cocus von Naxos mit einem Obedienzschreiben nach Rom. Nach ihm wurde Neophytus, der sich auf den Berg Athos zurückgezogen, abermals Patriarch (1605 oder 1606).

Cyrillus Lucaris (s. d. Art.), bekannt durch seinen mißlungenen Versuch, die griechische Kirche zu calvinisiren, verdrängte 1612 Neophytus, konnte aber selbst den Stuhl von Constantinopel noch nicht besteigen. Die Synode wählte jetzt Timotheus, Metropolit von Neopatras, der 1621 an Gift starb. Von diesem begehrte der allvermögende Großvezier Tschelebi Ali Pascha, durch seine unerhörten Erpressungen bekannt, 100 000 Ducaten, weil er, wie er ihm vorrechnete, seit den zehn Jahren seines Patriarchats 300 Metropoliten ernannt, welche ihm, jeder nur zu 1000 Ducaten gerechnet, 300 000 Ducaten eingetragen. Der Patriarch konnte indessen ihn mit 30 000 Thalern abfinden. Nach seinem Tode konnte endlich Cyrillus Lucaris den Stuhl von Constantinopel besteigen. Da viele griechische Geistliche mit dem kryptocalvinischen Patriarchen höchst unzufrieden waren und hierin von den lateinischen Geistlichen und den Jesuiten in Constantinopel noch bestärkt wurden, ward er schon nach einem Jahre auf einer Synode abgesetzt und nach Rhodus verbannt. An seiner Statt wurde Gregorius, Metropolit von Amasia, gewählt; dieser mußte aber schon nach 73 Tagen dem Erzbischof Anthimus von Adrianopel weichen. Cyrillus Lucaris wurde wieder eingesetzt, aber wegen seines 1629 veröffentlichten Glaubensbekenntnisses 1631 vertrieben; noch dreimal gelang es ihm, durch Geschenke sich den Weg zum Patriarchate zu bahnen. Dazwischen regierte Cyrillus II. Contaru, Metropolit von Beröa, der den Tribut nicht bezahlen konnte, nur sieben Tage; dann Athanasius II. Patellarus, Metropolit von Thessalonich, der nach 22 Tagen deportirt wurde; Cyrillus II. abermals zwei Jahre, und Neophytus II. von Heraclea, der nach einem Jahre abdankte (1636). Als Cyrillus Lucaris zum fünften Male abgesetzt war, wurde er auf dem Wege nach dem Orte seines Exils von den Janitscharen erdrosselt und in's Meer geworfen (1638). Der nachfolgende Patriarch Cyrillus II., der jetzt zum dritten Male den Stuhl bestieg, hob in der im September 1638 gehaltenen Synode alle von Cyrillus Lucaris eingeführten Neuerungen auf; dagegen wurde er von den Anhängern des letztern, als er nach etwas über anderthalb Jahren nach Afrika verbannt wurde, strangulirt (1639). Der romfeindliche Parthenius I., Metropolit von Adrianopel, 1639 gegen seinen Willen auf den Patriarchalstuhl erhoben, hielt 1641 eine Synode, in welcher der Ausdruck μετουσίωσις = transsubstantiatio approbirt wurde, und 1642 eine zweite zu Jassy zur abermaligen Verwerfung der Irrlehren Cyrills. Die Beschlüsse dieser Synode unterschrieb auch der russische Metropolit Petrus Mogilas (s. d. Art.) von Kiew, welcher als ein Hort der griechischen Orthodoxie bis auf den heutigen Tag verehrt wird. Es ist ein bemerkenswerther Zug der griechischen Kirche, daß sie die modernen Irrthümer niemals annahm und diese ebenso hartnäckig zurückstößt, wie sie die alten katholischen Wahrheiten, welche sie einst selbst bekannt, verwirft. Darin wenigstens stimmt sie den Protestanten gegenüber mit der katholischen Kirche überein. Zugleich ist dieß ein ehrendes Zeugniß von der Stärke ihres Glaubens und von der wenigstens damals den Fesseln des Todesschlafes entwundenen Kraft des kirchlichen Lebens.

Als Parthenius 1644 abgesetzt worden, folgte ihm Parthenius II. Cuscines, gleichfalls Metropolit von Adrianopel, der nach Dositheus wegen seines Hochmuthes „Goliath" genannt wurde. Weil er calvinisch gesinnt war und die vulgär-griechische Uebersetzung des Neuen Testamentes von Maximus Callipolita, Schüler des Lucaris, unter den Gläubigen verbreiten ließ, wurde er 1646 abgesetzt und nach Cypern verbannt. Nach kaum zwei Jahren, während welcher Zeit Joannicius II., Metropolit von Heraclea, den Stuhl inne hatte, schwang sich Parthenius II. mit Hilfe des Woiwoden der Moldau abermals zum Patriarchen auf, wurde jedoch nach dritthalb Jahren abgesetzt und im Mai 1650 gehängt. Nun drängte sich Joannicius II. wieder ein, mußte aber nach einem Jahr und dreizehn Tagen Cyrillus III. Spanus, dem Metropoliten von Ternobus, weichen. Dieser ward schon nach 20 Tagen exilirt, und es folgte ihm Athanasius II., der bereits zur Zeit des Cyrillus Lucaris kurze Zeit Patriarch gewesen war, bloß für 14 Tage, da ihn die Bischöfe nicht annahmen. Der nach ihm gewählte Paisius I., Metropolit von Larissa, sah sich genöthigt, nach neun Monaten zu fliehen, und Joannicius II. bemächtigte sich darauf zum dritten Male des Stuhles; als dieser nach elf Monaten resignirte (1656), erhielt er die Cycladen zur Sustentation. Cyrillus III., der jetzt zum zweiten Male den Stuhl bestieg, wurde schon nach 14 Tagen nach Cypern verwiesen. Paisius I., der nach ihm gleichfalls zum zweiten Male des Stuhles sich bemächtigte, ward nach elf Monaten verjagt (1658), ebenso dessen Nachfolger Parthenius III. Der ihm folgende Parthenaces ward nach acht Monaten gehängt. Den Patriarchen Gabriel II., als „illiteratus" bezeichnet, vertrieben die Bischöfe, weil er bei einer Trauung die Gebete schlecht aussprach; auf das Bisthum Prusa verwiesen, wurde er daselbst gehängt, weil er einen Juden, der angeblich mohammedanisch geworden war, getauft. Auf Parthenius IV. Cucumes, der nach einem Jahre abdankte (1660), folgte Dionysius II. Spanus, Metropolit von Larissa, ein kluger und tugendhafter Patriarch, unter dem Rußland selbständig wurde. Mit Hilfe des Fürsten der Walachei wurde er von Parthenius gestürzt, welcher sich 1665 abermals des Patriarchats bemächtigte, aber bei Allen verhaßt machte. Clemens, Metropolit von Iconium, erregte einen Aufstand gegen ihn, in Folge dessen er nach Tenedos deportirt wurde; Clemens selbst kam aber nicht auf den Stuhl, denn die Synode setzte es beim Sultan durch, daß nach einer Sedisvacanz von nahezu vier Monaten Methodius II., Me-

tropolit von Heraclea, Patriarch wurde. Als dieser dem Sultan bei seiner ersten Vorstellung (1669) die Hand geküßt, erhielt er ein „velum coccineum sericum cum crucibus aureis aspersum“ als Kopfbedeckung, mit welcher Zier die Patriarchen von da an sich schmückten. Daß die griechische Kirche zu tief im Alterthum haftet, um an der protestantischen Neuerung Gefallen zu finden, ist schon mehrmals betont worden. Auch unter Methodius II. zeigte sie dieß bei dem Streite der Jansenisten Nicole und Arnauld (s. d. Artt.) mit dem reformirten Theologen Jean Claude (s. d. Art.) über das Alterthum der katholischen Abendmahlslehre. Um ihr Zeugniß hierüber gebeten, haben sich die angesehensten griechischen Theologen in großer Zahl einstimmig für die katholische Abendmahlslehre erklärt (vgl. Harduin XI, 179—272). Methodius wurde 1671 von Parthenius IV., der mit Hilfe des Vezirs zum dritten Male den Stuhl an sich riß, verdrängt; sogar fünfmal konnte dieser Parthenius durch seine Bestechungen den Stuhl besteigen, nachdem Dionysius III. Muselymes, Gerasimus II., Athanasius III. und Jacobus theils vertrieben, theils von den Bischöfen nicht anerkannt worden waren. Callinicus, Metropolit von Prusa, zuerst von Neophytus III., dann von Dionysius III., der auch fünfmal den Stuhl an sich gerissen, verdrängt, konnte von 1687 an ruhig regieren und viele Schulden des Patriarchats tilgen (gest. 1702). Im J. 1691 verurtheilte er den Logotheta Johannes Chariophylus als der calvinischen Häresie verdächtig. Sein Nachfolger Gabriel III. starb 1707. Neophytus II., Metropolit von Heraclea, wurde erwählt, aber nicht bestätigt; für ihn wurde Cyprian von Cäsarea Patriarch. Athanasius IV. von Heraclea, Cyrillus V. von Cyzicus und Cosmas II. vom Berge Sinai werden als gelehrt geschildert. Jeremias III. von Cäsarea (seit 1720) trat 1731 mit einem Theil seines Clerus in Union mit Rom, wurde aber seiner Würde entsetzt und kam kaum mit dem Leben davon. Auf Paisius II. folgten Dionysius von Thessalonich, Parthenius, Methodius und Dionysius von Larissa, von denen einer den andern mit Geld, das sie dem Großvezir oder anderen Großen der Pforte gaben, so unverschämt vom Stuhle stieß, daß der Großvezir Harnet Kiopruli Pascha sich veranlaßt sah, ihnen zu gebieten, sie sollten einmal von diesem ärgerlichen Streite abstehen.

Um diese Zeit suchte Graf Zinzendorf (s. d. Art.) den Patriarchen für Herrnhut zu gewinnen (1737), ein Versuch, der spurlos und ohne allen Anklang vorüberging. Auch in unseren Tagen, wo die verschiedenen protestantischen Denominationen sich die Mühe geben und es sich noch mehr Geld kosten lassen, Propaganda unter den Griechen zu machen, geben diese die nämlichen Entgegnungen auf die nämlichen Vorschläge, welche sie schon früher mit so heftigem Abscheu zurückgewiesen (vgl. Marshall, Miss. II, 496 ff.). Von den weiteren Patriarchen mag Cyrillus oder Syrillos genannt werden, der 1756 eine Synode hielt, auf welcher die Taufe der Lateiner für ungültig erklärt wurde. Verworfen wurde nämlich die Form der Taufe durch Aufgießen des Wassers auf den Kopf des Täuflings, wie es im Abendlande üblich, im Gegensatze zu der dreimaligen völligen Untertauchung der Griechen, welche Form auf einer 1484 zu Constantinopel gehaltenen Synode mit Zustimmung der vier Patriarchen für gültig erklärt wurde; dasselbe war für Rußland durch eine aus griechischen und russischen Bischöfen gemischte Synode 1667 geschehen. Zugleich verfügte obige Synode, daß künftig alle Proselyten aus einer der westlichen Kirchen, der katholischen oder der protestantischen, „getauft“ werden sollten. Dieser Gebrauch ist auch seitdem in allen zum Patriarchat Constantinopel gehörigen Kirchen geübt worden (vgl. das von Cyrillus approbirte und veröffentlichte Buch des Eustrathius Argentes: Βιβλίον καλούμενον στηλίτευσις τοῦ Ῥαντισμοῦ, in griech., lat. und ital. Sprache gedruckt Leipzig 1758, welches zeigen soll, daß die ganze westliche Christenheit nicht getauft sei; dazu Will. Palmer, Dissertations on Subjects relating to the Orthodox or Eastern-Catholic Communion, London 1853, 163—203). Unter Samuel wurde 1770 eine Gerusia eingesetzt, aus den sechs ältesten Bischöfen der Synode, zwei Adeligen und zwei Kaufleuten oder Handwerkern gebildet, welche die Ein- und Absetzung des Patriarchen controliren soll. Die Ruhe, welche die griechische Kirche das ganze vorige Jahrhundert hindurch genossen hatte, wurde zu Anfang des laufenden mehrmals gestört, namentlich in Folge der griechischen Freiheitskämpfe. Schon am 22. April 1821 wurde der Patriarch Gregor, angeblich wegen heimlichen Einverständnisses mit den Rebellen, eingekerkert und dann an der Thüre seines Palastes aufgehängt. Auch sein Vorgänger Cyrillus, der seit mehreren Jahren zu Adrianopel in der Verbannung lebte, wurde am 9. Mai 1821 aufgehängt. Durch den Einfluß eines schlechten Weibes wurde nun ganz uncanonisch Eugen auf den Patriarchenstuhl erhoben, mußte aber schon im August 1822 vor Anthimus V. weichen. Als auch dieser im Juli 1824 durch die Ränke der Geistlichkeit abgesetzt wurde, folgte am 20. Juli 1824 Chrysanthes; dieser schleuderte im November desselben Jahres den Bann gegen Besitzer von Bibeln und anderen durch anglicanische Missionare verbreiteten Büchern, um sich als Wächter der Orthodoxie zu bewähren. Agathangelos, sein Nachfolger, erhielt 1827 Befehl vom Sultan, die empörten Griechen zum Gehorsam zurückzuführen, und als daraufhin zwölf bisher im Aufstand begriffene Districte Griechenlands um Amnestie baten, wurde er vom Sultan auf die ausgezeichnetste Weise behandelt, mit einem kostbaren Pelze bekleidet und auf einem reich ausgerüsteten Pferde, das der Großherr ihm geschenkt, in seinen Palast zurück-

gebracht. Seit vielen Decennien hatte kein Patriarch eine so große Ehre genossen. Dafür blieb er aber auch fortwährend das bereitwilligste Werkzeug der Pforte. Patriarch Constantin wurde 1834 vom Sultan abgesetzt, ohne daß die heilige Synode, wie sonst üblich, darum befragt worden wäre. Sein Nachfolger Gregor V. trat 1837 ebenfalls gegen den Protestantismus auf, verbot die anglikanischen Bibelübersetzungen, suchte das Eingehen gemischter Ehen auf den jonischen Inseln zu verhindern und erhob sich gegen die protestantischen Missionare. Dafür bewirkte die englische Gesandtschaft in Constantinopel 1840 seine Absetzung. Constantius, der berühmte Mönch des Klosters auf Sinai, reichte Anfang des Jahres 1845 seine Entlassung ein, und kam damit seiner von der Pforte beabsichtigten Amtsentsetzung zuvor. Einige vornehme Fanarioten, Misejanis an der Spitze, wußten Riza Pascha vorzuspiegeln, der Patriarch gebe sich stark russischem Einflusse hin. Uebrigens bestieg Constantius noch zweimal den Stuhl und starb 1859 in einem Alter von 100 Jahren im Rufe der Heiligkeit auf dem Berge Sinai. Anthimus, durch russischen Einfluß erhoben, hielt 1850 eine Synode und schloß mit der neugriechischen Kirche einen Vertrag (τόμος) ab, worin er die hellenische Synode anerkannte und bestätigte und nur die Communication mit dem öcumenischen Patriarchat und den Bezug des heiligen Oeles von demselben vorbehielt. Anthimus, der nach Germanus' Tode 1853 abermals den Patriarchenstuhl bestieg, wurde 1855 auf die Klagen der Nation hin entsetzt. Damals gab es 7 lebende Expatriarchen; von den 17 Patriarchen, welche von 1820—1855 den Stuhl innehatten, wurden 2 von der türkischen Regierung abgesetzt, 6 starben oder traten freiwillig ab, die übrigen wurden durch die Synode vom Stuhle gestoßen, meist wegen großen Scandals, wobei Gelderpressungen eine Hauptrolle spielten. Auch der nun erhobene Cyrill von Amasia ward wegen Gelderpressung und Simonie gestürzt, und Joachim von Cyzicus nach einer wahren Wahlschlacht erhoben. Unter ihm forderten die Bulgaren die Autonomie ihrer Kirche, und als er nicht darauf einging, unirten sich viele mit Rom (s. d. Art. Bulgarien). Ueberhaupt hatten die Unruhen in dem immer mehr entwürdigten Patriarchat bedeutend zugenommen. Ein neues Wahlreglement mit Aufhebung der Gerusia und Schwächung des clericalen Einflusses sollte abhelfen (s. d. Art. Constantinopel III, 1007 f.), bewirkte aber so ziemlich das Gegentheil. Sophronius, erwählt 20. Nov. 1863, beglückwünschte sofort die hellenische Kirche wegen ihres blühenden Zustandes; dagegen mußte er zusehen, wie Fürst Alexander von Rumänien viele Klöster säcularisirte und 1865 die Unabhängigkeit der Kirche seines Landes vom Patriarchat Constantinopel aussprach. Gregorius VI., unter dem auch Bulgarien ganz autonom wurde, und an den Pius IX. eine Einladung zum vaticanischen Concil erließ, resignirte 11. Juni 1871. Der zweimal als unwürdig abgesetzte Anthimus ward sein Nachfolger. Dieser hielt im September 1872 eine Synode wegen des bulgarischen Patriarchats, wurde aber schon am 2. October 1873 zur Resignation gezwungen. Im April 1884 nahm die Pforte die Demission des Patriarchen Joachim an und genehmigte die Ernennung eines Agathangelos zu seinem provisorischen Nachfolger, forderte aber gleichzeitig die griechische Gemeinde auf, die vorschriftsmäßige Wahl eines neuen Patriarchen vorzunehmen. Die Wahl fiel auf den Bischof von Derkos, der als Joachim IV. gegenwärtig den Patriarchalstuhl inne hat.

Der neue Patriarch, dessen Ernennung nicht nur in Rom, wo er schon 1883 persönlich über einzelne Punkte Aufschluß eingeholt hatte, sondern auch in der griechischen Kirche einen tiefgehenden Eindruck gemacht hat, ist der hervorragendste Vertreter der sogen. „Laienpartei" im Orient, welche in der Vereinigung mit Rom das einzige Mittel erblickt, die morgenländische Kirche aus ihrem Marasmus zu neuem Leben zu erwecken. Man weiß, daß zwischen der russisch-schismatischen Kirche und den Griechen seit lange ein erbitterter Kampf um die Oberhand in der Leitung der religiösen Angelegenheiten des Orients geführt wird. Die hellenistische Partei ist sehr rührig und hat bedeutende Vertreter in Athen, in Constantinopel, in Palästina und besonders in Jerusalem, in Syrien und in einigen Kreisen Südrußlands. Das Bestreben ihrer Anhänger geht vorzüglich dahin, den türkischen Einfluß auf das Patriarchat, sowie den immer zunehmenden Einfluß des Slavismus zu hemmen. Die hervorragendsten Mitglieder dieser Gruppe sehen allmälig immer mehr ein, daß sie in ihrer Isolirtheit gegenüber dem Ueberhandnehmen der russischen Politik schwer Stand halten können. Manche von ihnen geben bereits in Zeitungen und Zeitschriften dem Gedanken Ausdruck, daß die Wiedervereinigung mit Rom die Erfrischung und Wiederbelebung der stagnirenden Gemeinschaft zur Folge haben werde. Mit diesen beiden Strömungen parallel geht die religiöse Bewegung auf der Balkanhalbinsel, eine Bewegung, welche bei Erlaß der päpstlichen Encyklica über die heiligen Cyrillus und Methodius (s. d. Art. III, 1299) ihren Anfang nahm. Dieselbe wird besonders thatkräftig durch Bischof Stroßmayer unterstützt, der unter Berücksichtigung des specifisch orientalischen Charakters eine Einigung der slavischen und römischen Kirche positiv anzubahnen sucht. Ob diese verschiedenen Bemühungen nachhaltig genug bleiben werden, um in Zukunft den Gedanken der Wiedervereinigung zur Wirklichkeit zu bringen, ist eine große Frage. Zur Lösung dieser Frage hat allerdings der neue Patriarch zwei wichtige Schritte gethan. Erstens hat er sich dem russischen Einfluß auf die griechische Kirche entschieden widersetzt, indem er ohne Wissen der russischen Botschaft in Constantinopel mit dem Belgrader Metropoliten Mraowitsch

Verhandlungen einleitete und in Folge derselben letztern anerkannte und freundlich begrüßte. Dieser Schritt hat in südslavischen Kreisen wie in der griechischen Kirche den besten Eindruck gemacht. Hat der Patriarch einmal die griechische Kirche von Rußland gelöst, so ist er für weitere Schritte frei. Einen dieser weiteren Schritte hat er bereits gethan, indem er einen Besuch, welchen der apostolische Delegat von Constantinopel, Monsignore Rotelli, ihm abstattete, durch Besuch bei demselben erwiederte. Auch dieß hat den besten Eindruck bei allen Schismatikern gemacht; dieselben fanden es auch ganz in der Ordnung, daß der Patriarch darauf seinen Prälaten Elias Mansour, welcher Superior der dem Patriarchat zustehenden Schulen und dessen ständige Residenz Beirut ist, im Januar 1885 nach Rom gehen ließ. Trotz allem dem steht zu bezweifeln, ob die bisher unüberbrückbar gewesene Kluft zwischen Rom und Constantinopel so bald ausgefüllt werden kann. Jedenfalls geht eine Vereinigung nicht ohne Schwierigkeiten und Kämpfe vor sich (vgl. z. B. bezüglich Bulgariens „Annalen zur Verbreitung des Glaubens", Straßburg 1884, 281 ff.). Rom hat nie aufgehört, der griechischen Kirche die Hand zu bieten, und Pius IX. hat sogar durch Bulle Romani Pontificis vom 6. Januar 1862 eine besondere Abtheilung der Congregation de Propaganda fide (s. d. Art.) für die Angelegenheiten der griechischen Kirche errichtet; allein in dem gedrückten Zustande, in welchem sich die griechische Kirche seit der Türkenherrschaft befand, war an weitere eigentliche Unionsverhandlungen mit derselben nicht zu denken. Nur durch Missionare und durch Gesandtschaften weltlicher Mächte versuchte noch die lateinische Kirche auf sie einzuwirken, und brachte wenigstens die unter abendländischen Herrschern, wie die in Italien, Illyricum, Polen, Ungarn, Slavonien u. s. w. stehenden Griechen zur Annahme der Union. Es wird wohl auch künftig nicht anders gehen, als daß die lateinische Kirche nur mit einzelnen Theilen der griechischen Kirche eine Union schließt, denn in Wirklichkeit hat ja, wie schon de Maistre bemerkt, das Wort „griechische Kirche" oder „orientalische Kirche" gar keine Bedeutung mehr, weßhalb nicht mehr mit der griechischen Kirche als solcher und im Ganzen eine Union geschlossen werden kann. Zwischen Constantinopel und Athen, zwischen Alexandrien und Jerusalem und Moskau besteht kein anderer Zusammenhang mehr, als der Schein von falscher Einheit, welche auch die streitenden Secten des Protestantismus in eine gemeinsame Feindschaft gegen die Eine Kirche vereinigt. Als z. B. das neue Königreich Griechenland, Rußland nachahmend und dem Rathe desselben folgend, sich dem Patriarchen von Constantinopel entzog, wurde ein solches Ereigniß, welches in der katholischen Kirche jeden Theil mit Sorgen und Trauer erfüllt haben würde, ohne jede Erschütterung, ja selbst ohne Aufsehen ausgeführt. So schwach ist das Band, welches mit dem angeblichen Haupte der orientalischen Kirche die ihm zunächst verwandten Kirchen und selbst diejenigen, deren Bischöfe seine eigenen Suffraganen waren, zusammenhält. Diese Lösung aller kirchlichen Verwandtschaft, die noch mehr auf die kleineren photianischen Communitäten Anwendung findet, ist universell geworden. Nur noch politische Bande vereinigen die gebrochenen Fragmente der einstigen „griechischen Kirche", und alle ihre von einer gemeinsamen Auctorität unabhängigen und einander fremden Bischöfe sind nichts als erbärmliche Puppen der zeitlichen Gewalt. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch: Leo Allatius, De ecclesia occidentalis et orientalis perpetua consensione, Colon. Agripp. 1648; Le Quien, Oriens christ. I; Maimbourg, Histoire du schisme des Grecs, Paris 1677, deutsch von Meuser, Aachen 1841; H. J. Schmitt, Harmonie der morgenländ. u. abendländ. Kirche, Wien 1824, 2. Aufl. Würzburg 1863; Ders., Die morgenländische Kirche, oder Darstellung ihres Ursprungs ... und ihrer Trennung, Mainz 1826; L. Tosti, Storia dell' origine dello scisma greco, Firenze 1856, 2 voll.; Jager, Histoire de Photius, Paris 1845, 2^{e} éd. 1854; Hefele, Zur Gesch. der griech. Kirche, in „Beiträge", Tübingen 1864, I, 407—490; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident, München 1864—1865, 2 Bde.; Hergenröther, Neue Studien über die Trennung der morgenländ. und abendländ. Kirche [gegen Pichler], Würzb. 1865; Διμιτρακόπυλος, Ἱστορία τοῦ σχίσματος, Λιψ. 1867.) [Neher.]

Griechische Literatur, Ausdruck des hellenischen Geisteslebens, ist die höchste Blüte der antiken Bildung. Von der Vorsehung hatten die Griechen den Beruf erhalten, die Cultur der früh aufblühenden, aber schnell alternden Völker Aegyptens, Syriens, der Euphratländer und Kleinasiens zu übernehmen, fortzubilden und weiterzutragen. Das Land selbst, welches Gott ihnen angewiesen hatte, eignete sich durch seine mittlere und zugleich insulare Lage zum Bindegliede zwischen dem Osten und dem Westen. Das Handelsvolk der Phönizier stellte die ersten Zwischenträger der Civilisation im grauen Alterthum. Die Griechen aber waren es vor allen Anderen, welche das Werk derselben in neuer Weise und ungleich nachhaltiger fortsetzen sollten. Wieviel die Hellenen einerseits den Phöniziern, andererseits den kleinasiatischen und thracischen Völkern verdankten, läßt sich eher im Allgemeinen ermessen, als im Einzelnen bestimmt aufweisen. Sicher haben sie die reiche Erbschaft des Orients so völlig in ihrem Geiste umgeschaffen, daß ihre Bildung wie auf eigener Grundlage ganz neu aufgebaut erscheint. Sie setzten selbst ihren höchsten Ruhm in ihre Literatur; durch diese haben sie einen noch immer fortwirkenden Einfluß auf die Weltcultur geübt. Die glücklichsten Umstände begünstigten die geistige Entwicklung des Volkes. Sein Heimatland wies die größte Mannigfaltigkeit der Klima-, Boden- und

Küstenverhältnisse auf, womit die Anregung zur vielseitigsten und lohnendsten Thätigkeit in mechanischer und geistiger Beziehung, nach innen und nach außen, die Erziehung zu Selbständigkeit, Bürgersinn und Freiheitsliebe, und die Erhebung zu ästhetischer Betrachtung der ungewöhnlich vielgestaltigen Naturschönheit, zur Nachahmung und idealen Verklärung derselben, zum Aufbau einer schöneren Gedankenwelt gegeben war. Die natürliche Begabung der Griechen war die eines Künstlervolkes. Vor den oft phantastischen Orientalen hatten sie den lebhaften Sinn für das Wirkliche, vor den nahe verwandten praktischen Römern den geistigen Schwung, vor den langsam und mehr nach der Seite des Gemüthes sich entwickelnden Deutschen die rasche Beweglichkeit der Einbildungskraft voraus. Klare und wahre und dabei immer geistige, ja geradezu ästhetische Erfassung von Welt und Leben, eine rege und glückliche Gestaltungskraft, ein frühes Bewußtsein von ihrem geistigen Berufe vor allen „Barbaren" kennzeichnet auf Schritt und Tritt ihr Schaffen. Körperliche Gesundheit, Frische und Schönheit war die Grundlage und das Wahrzeichen der geistigen. Die geschichtliche Entwicklung erweist sich bei näherer Betrachtung als der Geistesbildung nicht minder günstig; man denke nur an die Rückwirkung, welche der früheste Verkehr mit dem Osten, die ältesten Heldenthaten in Kleinasien, die Perserkriege und die Züge Alexanders auf dieselbe ausübten. Es ging den Hellenen zur Erreichung des Höchsten auf künstlerischem Gebiete sozusagen nichts ab, als was die übernatürliche Religion und Sittlichkeit zur Veredlung der geistigen Anlagen beizutragen vermögen. Auf natürlichem Gebiete waren sie ein Volk der Vorsehung wie kaum ein anderes und haben dem Christenthume zu dessen rascher Verbreitung und wissenschaftlichen Beleuchtung große Dienste geleistet. Ihre originelle, reiche, bildsame und wohlklingende Sprache selbst wurde schon zu einem Hebel und Träger der Weltcultur. Das Griechische gehört wie das Lateinische, Keltische, Germanische, Slavische und einige andere Sprachen zu dem edlen indogermanischen Stamm, dessen östlichste Zweige das Indische und Persische bilden. Die Sprache der Hellenen behauptet aber im Allgemeinen durchaus den Vorrang vor den Schwesteridiomen. Sie ist reich an Wurzeln und Flexionsformen, an Vocalen und Diphthongen, durch große Einbuße an Consonanten allerdings geschwächt, aber eben dadurch musikalischer gestaltet, wozu die nicht ausschließlich logische, sondern melodische Betonung erheblich beiträgt. Die dialektische Verschiedenheit des Aeolischen und Dorischen vom Jonischen und Attischen hat außerdem in der Literatur eine charakteristische Mannigfaltigkeit begründet, welche auf's Innigste mit dem Wesen der verschiedenen Redegattungen zusammenhängt und besonderer Beachtung werth ist. Das Jonische bildete sich zuerst in Kleinasien (wohin die Jonier von Attika auswanderten, und wo sie allem Anschein nach zum Theil von jeher heimisch waren) zur epischen Sprache aus; abgeschliffen, weich und bei mangelnder Zusammenziehung wie zerfließend, paßte es trefflich zur lieblichen, gemüthlichen Erzählung eines Homer; es blieb Sprache der epischen Gattung. Die äolische und mehr noch die dorische Mundart entsprach der lyrischen Stimmung; daher selbst die attischen Dramatiker in den Chorpartien Klang und Farbe des Dorischen nachahmten; von den bekannteren Dichtern schrieben Horazens Muster, Alcäus und Sappho, äolisch, Pindar und überhaupt die Meister der chorischen Lyrik dorisch. Die im politischen und geistigen Wettkampfe schließlich obsiegenden Attiker erhoben ihre durch mannigfache Einflüsse vervollkommnete jonische Muttersprache zur allgemeinen Literatursprache von Hellas. Die besten Schöpfungen der Dramatik, der Beredsamkeit, der Geschichte und der Philosophie sind in derselben niedergelegt. Besonders ist es dieser mustergültige Dialekt des Griechischen, welcher die höheren Vorzüge der Wortbildung, Stellung, Verbindung, Structur, Kraft und Feinheit in maßvoller Weise vereinigt. Seit Alexander bildete sich eine griechische Gemeinsprache (κοινή, ἑλληνική), welche manche attische Eigenthümlichkeiten verwischte und sich einen gewissen künstlichen Zuschnitt gefallen lassen mußte. Das Macedonische machte natürlich seit dieser Zeit seinen besondern Einfluß geltend; an sich war es roher geartet, erhielt aber durch die alexandrinischen Gelehrten eine verfeinerte Gestalt. Die mit orientalischen Wendungen zersetzte Sprache der Siebenzig, des Neuen Testamentes u. s. w. nennt man die hellenistische. Seit der Zurückdrängung des Griechenthums durch die Sarazenen wurde Byzanz für Literatur und Sprache maßgebend. Das Neugriechische ist mit mancherlei Barbarismen gemischt, steht aber trotzdem der Sprache von Althellas näher, als etwa das Italienische dem Lateinischen.

I. Epische Periode, von den ältesten Zeiten bis auf die Perserkriege (500 v. Chr.). Die ältesten erhaltenen Literaturdenkmale sind die homerischen Epen, Ilias und Odyssee. Die vollendete Technik dieser Gedichte, ihr kunstvoller Aufbau und ihr poetisch-idealer Geist führen uns sofort auf eine Höhe der epischen Kunst, wie sie weder bei den Griechen noch bei einem andern Volke je wieder erreicht wurde. Die griechische Poesie scheint urplötzlich, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, fertig und abgeschlossen hervorzutreten. Diese Thatsache erklärt sich nur durch die Annahme, daß die Griechen ein gutes poetisches Erbtheil aus Asien mitbrachten oder frühzeitig überkamen, und daß außerdem im eigenen Lande viele Dichter einem Homer vorgearbeitet hatten. Das war schon die Ueberzeugung der Alten (Aristot. Poet. 4; Cic. Brut. 18, 71). Bei den oft erwähnten Priesterhymnen der frühesten Zeit mag immerhin das lyrische Element überwogen haben, sicher aber gab es auch schon zahlreiche erzählende Gedichte vor Homer. Dieser selbst bezeichnet die Argonautenfahrt als beliebt-

ten Gegenstand der Dichtung (Od. 12, 69 sq.; vgl. Hes. Theog. 992 sq.) und läßt im Palast des Odysseus und bei den Phäaken Sänger von Beruf von den Thaten der Helden und der Götter zur Cither singen; sogar Achill und Patroclus füllen mit dieser musischen Beschäftigung die Zeit aus, da sie vom Kampfe ruhen (Il. 9, 186 sq.). Die Kunst des epischen Gesanges rückt also der Mäonide selbst bis in die viel frühere heroische Zeit hinauf. Es werden von ihm außerdem zahlreiche Liederstoffe gelegentlich in solcher Weise berührt, daß man nothwendig ältere Gesänge als Grundlage voraussetzen muß. Dahin gehören die Sagen von Herakles, Bellerophon, Meleager, von Nestors Jugend, von Tydeus, von den Lapithen und Centauren u. s. w. (vgl. Nitzsch, Beitr. zur Gesch. der epischen Poesie 148 ff.). Stil und Sprache beweisen bei Homer nicht minder den Einfluß längerer poetischer Tradition; ausdrücklich wird (Od. 17, 383 sq.) von der willkommenen Kunst der Sänger (als δημιοεργοί), wie von derjenigen der Aerzte, Seher und Baumeister gesprochen. Die Sänger galten als bevorzugte Freunde der Gottheit; ihr Ansehen und ihr Einfluß waren so groß, daß Agamemnon bei seinem Zuge gegen Troja von seinem Aöden die Erhaltung der guten Ordnung im Königspalaste erwartete (Od. 3, 267 sq.). Den Gegenstand ihrer Vorträge entnahmen sie (vgl. Od. 1, 326; 8, 74. 499) der im Ganzen Allen bekannten Sagengeschichte, indem sie, an irgend einem Punkte anhebend (Od. 8, 500), irgend ein Ereigniß in kunstmäßigem, wenigstens theilweise musikalisch begleitetem Vortrage erzählten. Sie hießen noch nicht Dichter (ποιηταί), sondern schlechthin Sänger, d. h. recitirende oder singende Erzähler (ἀοιδοί). Die metrische Form, deren sie sich bedienten, der Hexameter, entsprach ganz der feierlichen, ruhig schwebenden, dann wieder rasch, aber ebenmäßig dahineilenden Art ihrer Gesänge. Die Heldenkämpfe der Griechen in Asien gaben der dichterischen wie der nationalen Begeisterung einen neuen Schwung. Die Helden vor Troja bildeten seitdem den bevorzugten Gegenstand des Gesanges. Ein seltenes Glück schenkte nun den Griechen einen Homer, d. h. ein Dichtergenie, welches auf Grund der umlaufenden Einzelerzählungen das vielgefeierte Ereigniß gleichsam in einen Brennpunkt ächt künstlerisch zusammenfaßte, indem er vom Zorn des gewaltigsten Helden vor Troja sang, von dem Zorne, welcher den Achäern so großes Verderben brachte, aber zugleich, seit er gegen die Feinde gekehrt wurde, den Tod Hectors herbeiführte. So entstand die Ilias (in 24 Büchern), das noch unübertroffene Meisterwerk einer kunstvoll aufgebauten, lebensvollen, objectiv-naiven, an Ideen und Sittenschilderung gleich reichen epischen Erzählung. Derselbe oder jedenfalls ein geistesverwandter Dichter griff aus Sagen von der Heimkehr der Helden aus Asien die Schicksale des Odysseus auf, um sie zu einem ähnlichen Kunstwerk umzugestalten. Die höhere Einheit der Odyssee (gleichfalls in 24 Büchern) beruht auf der Schilderung der Gattentreue und der Familientugenden. Das Unnachahmliche in den homerischen Gedichten ist wohl der glückliche Bund, den hier die Kunstpoesie mit der Volksdichtung geschlossen hat. Die größte Bedeutung für uns gibt ihnen das Culturbild einer vorgeschichtlichen Zeit, welches sie entrollen. Was aber Homer seinem eigenen Volke war, sagt kurz und bündig Plato's Wort: „Homer hat ganz Hellas gebildet.“ Er wurde in der That allenthalben, zumal zu Athen, dem Unterrichte der Jugend zu Grunde gelegt, galt den Dichtern als höchstes Muster, wurde von manchem Bewunderer geradezu auswendig gelernt und an Festen auch den Ungebildeten vorgetragen. Selbst auf die Prosa, zumal bei Herodot, erstreckte sich sein Einfluß, und Künstler, wie z. B. Phidias, begeisterte seine Kunst der Schilderung. Die Griechen haben ihm dadurch das schönste Zeugniß gegeben, daß sie ihn noch in ihrer Blütezeit nicht nur hochhielten, sondern auch als Vorbild und Meister nachahmten und zu ihrer Ausbildung (zumal in der Schule) benutzten. Nur eine geringe Zahl von angesehenen Gelehrten, besonders Philosophen, versuchten, seinen Ruhm zu schmälern; daran trug aber wohl die maßlose Verehrung, welche ihm Andere zollten, die Schuld. Die Anklage auf Irreligiosität, welche schon Plato in mehrfacher Hinsicht gegen ihn erhoben hatte (von älteren Philosophen nicht zu reden), konnte allerdings nicht einfach abgewiesen werden, so gewiß es auch ist, daß Homer die von ihm vorgetragenen Mythen nicht erfunden hat und im Allgemeinen weder der Religion noch der Sittlichkeit feindlich gegenübersteht. Wahr ist, daß schon bei ihm die Götter ihrer Mehrzahl nach mehr Gebilde der poetischen Einbildung, als Gegenstand des Glaubens und ächter Verehrung sind. Allein während er unwürdige Gestalten der Mythologie, wie den hinkenden Hephästos, den wilden Kriegsgott, und vor Allen Aphrodite, die Göttin der Lust, sogar dem Gelächter preisgibt, betont er doch nachdrücklich die Weltregierung durch einen höchsten Gott und anerkennt den frommen Sinn der handelnden Personen.

Die Größe Homers hielt die nachfolgenden epischen Sänger gleichsam in ihrem Banne. Die meisten trugen die homerischen Epen neben den eigenen vor und sicherten sich dadurch den Erfolg. In Chios bildete sich eine besondere Sängerschule der **Homeriden**, welche sich die Erhaltung und Verbreitung der Ilias und Odyssee zur Aufgabe stellte. Aber auch fahrende Sänger trugen sie in alle griechischen Städte und selbst zu den Barbaren. Bei diesen „Rhapsoden“ verlor sich bald jeder Trieb zu selbständiger Dichtung. Im Laufe der Jahrhunderte verbanden sich mit den Götterfesten auch musische Wettkämpfe, „Agone“, und nun hörte man zu Delphi, Athen, auf Delos, zuletzt allenthalben die regelmäßigen Recitationen aus Homer. Einleitungen zu solchen feierlichen Vorträgen liegen in den sogen. homerischen **Hymnen** (33 an der Zahl) vor,

welche fast ganz epischer Natur sind. In musikalischer (und dramatischer) Beziehung that man später oft mehr, als dem guten Geschmack entsprach. Die ältere Recitation mit gelegentlicher, vielleicht auch beständiger Begleitung erhob man zu förmlichem Gesange, und schon Terpander (im 7. Jahrhundert v. Chr.) setzte den ganzen Homer in Musik. Ebenso suchte man durch kunstvolles Geberdenspiel, durch Rollenvertheilung für die Wechselreden, ja durch Hoplitenrüstung der redenden Helden einem verwöhnten Geschmacke genugzuthun.

Unter Homers Namen ist noch eine geistlose Travestie der Ilias, die Batrachomyomachie oder der Froschmäusekrieg, erhalten; sie stammt aus der Alexandrinerzeit. Ein verlorenes komisches Epos auf einen dummweisen Margites erwähnt Aristoteles als homerisch; man setzt aber den Ursprung desselben in die Zeit der ersten lyrischen Poesie oder auch der Perserkriege. Außerdem schrieb man noch manche Sinnsprüche dem alten Sänger zu.

Es gibt nur mehr dürftige Bruchstücke von zahlreichen alten Epikern, welche auf Homer folgten und sich in der Form, vielfach aber auch im Stoff an ihn als ihren Meister anschlossen. Man gab ihnen später den Namen Kykliker, weil sie zusammen, Homer eingerechnet, den ganzen „Kreis" der alten Sagen aussangen. Nach Aristoteles fehlte es ihnen an feiner Charakteristik, sowie an sachlicher und ideeller Einheit. Ihre Schöpfungen hatten wenigstens für die Nachwelt vorwiegend ein stoffliches Interesse, dienten vor Allem den Tragikern als willkommene Fundgruben, konnten sich aber auf die Dauer neben Ilias und Odyssee nicht behaupten. Die „Cypria", vielleicht von Stasinus, besangen die dem trojanischen Kriege unmittelbar vorausliegenden Ereignisse, namentlich Geburt und Raub der Helena; die „Aethiopis" von Arctinus setzte die Ilias bis zu Achills Tode, die „kleine Ilias" von Lesches bis zur Einnahme der Stadt fort; die „Zerstörung Ilions" von Arctinus und die „Heimfahrten" (Νόστοι) von Agias führten bis zur Odyssee hinüber; deren Fortsetzung bildete die „Telegonie", das Werk Eugammons, eines bis etwa in die Mitte des 7. Jahrhunderts hinabreichenden Dichters. Auch der thebanische Sagenkreis wurde in drei Epen ausgesungen; außerdem wurde namentlich Herakles, der dorische Heros, verherrlicht.

An das Heldengedicht schlossen sich einerseits mythologische Epen, z. B. über die Titanen und Giganten, andererseits epische Genealogien. Dieselben bieten die stoffliche Vermittlung zwischen der homerischen und der h e s i o d i s c h e n D i c h t u n g. Schon die Alten erkannten einen merklichen Gegensatz der ritterlichen Heldenpoesie Joniens und der praktisch-religiösen Böotiens; man erzählte sogar von einem poetischen Wettstreit der beiden großen Meister Homer und Hesiod selbst. Die Lebenszeit des einen ist freilich so ungewiß wie die des andern, aber mit größter Wahrscheinlichkeit rückt man Hesiods Zeit etwas tiefer herab. Seine Dichtung offenbart bereits das Vorwiegen der Verstandesreflexion, welche die Sagen der Vorzeit und die Verhältnisse des Lebens philosophisch und praktisch ergreift, dagegen das heitere Spiel der Phantasie zurückdrängt. Außer zwei verlorenen Gedichten genealogischen Inhaltes, „Katalog" und „Eöen", in welchen er die Abstammung berühmter Helden und Heldinnen und die Stammbäume des dorischen und äolischen Adels darstellte, schrieb er eine „Theogonie" zur Veranschaulichung und Ordnung der ältesten Welt- und Göttergeschichte und ein landwirthschaftliches, mit ethischen und religiösen Ideen durchwobenes Lehrgedicht „Werke und Tage". Der Umfang dieser Dichtungen ist gering und ihr poetischer Werth nicht sehr erheblich; sie wurden ohne musikalische Begleitung vorgetragen. Der didaktisch-religiöse Inhalt sicherte ihnen ein dauerndes Ansehen, besonders bei allen Philosophenschulen und bei den Gelehrten der alexandrinischen Zeit, welche in denselben die zweitälteste Quelle griechischer Weisheit erkannten. Die Griechen im Mutterlande waren schon darum für Hesiod eingenommen, weil er allein Vertreter der ältesten aus Thracien, von Delos u. s. w. nach Hellas überbrachten Sangeskunst schien. In der That wird man die alte böotische Dichtung nicht von den Priester- und Sängerschulen trennen dürfen, welche die mythischen Dichter am Olymp und später am Parnaß und Helikon gegründet haben sollen. Wenn die Griechen Hesiod bisweilen über Homer hinaufrückten, so spricht sich darin wohl eben diese Ueberzeugung aus, daß seine religiöse Sangesweise Grund und Quelle in der grauen Vorzeit habe. Schon Homer bezeichnet den thracischen Sänger Thamyris, welcher mit den Musen selbst den Wettkampf wagte (Il. 2, 595 sq.), vielleicht auch Linos, den Erfinder der Klagelieder (Il. 18, 570). Der priesterliche Sänger Musäus soll nach Attika gekommen sein, Eumolpos die eleusinischen Mysterien begründet haben. Olen, von Delos kommend, wurde als Erfinder des Hexameters gepriesen, und Orpheus sollte die leblose Natur selbst durch die Süßigkeit seiner Lieder bezaubert haben. So sehr sich diese Gestalten im Dunkel der Sage verlieren, so laut zeugt doch die Ueberlieferung für das Vorhandensein einer priesterlichen Poesie, welche sich in vorgeschichtlicher Zeit aus dem Norden und Osten nach Mittelgriechenland verbreitete. Mag auch die gottesdienstliche Poesie zunächst lyrischer Art gewesen sein, so mußte der Hymnus doch bald die Geschichte der besungenen Gottheit in sich aufnehmen und sich dadurch episch gestalten; daher der Gebrauch des Hexameters. Ein verhältnißmäßig später Niederschlag derselben ist ohne Zweifel in den hesiodischen Gedichten zu erkennen.

Neben den erwähnten Epikern erwarben sich in der Zeit vor den Perserkriegen noch Asius und Pisander („Heraklea") hohen Ruhm. Aus dem 5. Jahrhundert nennen wir zur Vervollstän-

digung des Ueberblickes Panyasis, Antimachus („Thebais") und Chörilus („Perseis", ein geschichtliches Epos). Die erzählende Poesie trat aber gegen andere Gattungen in den Schatten. Doch noch in der Zeit nach Alexander schrieb Apollonius von Rhodus seine berühmten „Argonautika"; neben ihm blühten Rhianus und Euphorion; didaktische Epen dichteten Arat und Nikander. Quintus von Smyrna, Verfasser eines Epos „Nachhomerisches", lebte im 4. Jahrhundert n. Chr., bald nach ihm Nonnus, von dem die „Dionysiaka" und eine Paraphrase des Johannes-Evangeliums erhalten sind. Homer blieb auch in der Sprache Vorbild aller dieser Epiker.

II. Lyrische Periode, von der zwölften Olympiade (730) bis zum peloponnesischen Kriege (431). Die Entwicklung der griechischen Literatur war stetig und naturgemäß. Die Jonier bildeten daher seit dem Aufblühen der asiatischen Freistaaten eine dem heroischen Gedichte verwandte Gattung kriegerischer und politischer Lieder aus. Durch eine leichte Umbiegung des epischen Hexameters gewannen sie die entsprechende, zwischen Heldenpoesie und Lyrik gleichsam schwebende Dichtform, das sogen. elegische Distichon, eine Verbindung des Hexameters mit dem Pentameter. Gewöhnlich überträgt man von diesem Versmaß den Namen „Elegie" auf alle in demselben geschriebenen Gedichte, so wenig auch unsere Bedeutung des Namens bei denselben zutrifft. Da der Ton derselben lyrischer war, als beim Epos, so zog man statt der Cither die Flöte zur Begleitung heran. Callinus (um 730) und Tyrtäus (um 680) sangen feurige Kriegslieder in dieser Form. Eine friedlichere Art war die gnomische Elegie; sie sprach politische und ethische Wahrheit in volksthümlichem Liede aus. Die bedeutendsten Dichter dieser Gattung waren in dem letzten Jahrhundert vor den Perserkriegen Solon, Phocylides, Xenophanes und Theognis. Aber ein Zeitgenosse Solons, Mimnermus, gab der Elegie einen weichern, klagenden Ton; er galt als Meister des trauernden Liebesliedes. Ihn nahmen die alexandrinischen Elegiker (Callimachus, Philetas u. A.) zum Muster; diese wurden ihrerseits Vorbilder der Römer. Die Trauerelegie im engern Sinne bildete zuerst der berühmte Lyriker Simonides von Keos aus; die Blütezeit desselben fällt in die Perserkriege.

Aus dem Epos wuchs ferner nahezu gleichzeitig mit der Elegie und ebenfalls in Jonien die jambische Dichtgattung heraus. Der Homer zugeschriebene „Margites" mischte bereits zur Verstärkung des neckischen Spottes dem heroischen Hexameter Jamben bei. Dieses Gedicht mag aber kaum so alt sein, wie die reinen Jamben (Trimeter) des Archilochus (um 700). Das Versmaß steht auch hier in enger Beziehung zu Inhalt und Zweck. Die unruhige Lebhaftigkeit und die Annäherung an die Sprache des gewöhnlichen Lebens kennzeichnet den jambischen Vers gegenüber dem heroischen als den Vers des leichten, frischen und kecken Spottgedichtes. Doch wird auch ein musikalisches Instrument, „Jambyke", genannt, mit welchem man der Recitation einen mehr lyrischen Charakter gab. Archilochus verfolgte seine Gegner mit schonungsloser Bitterkeit, erwarb sich aber durch ächtes Kunstgeschick ein Jahrhunderte überdauerndes Ansehen. Nächst ihm rühmt man seinen jüngern Zeitgenossen Simonides von Amorgos. Hipponax (etwa um 530) war nicht weniger bitter, wenn auch minder begabt als Archilochus. Er verband indeß mit dem Spotte den Humor, indem er den Stachel plötzlich gegen sich selbst kehrte. Den Vers machte er durch eine muthwillige Vertauschung des letzten Jambus mit einem Trochäus zum „Hinkvers", Choliambus. Den epischen Hexameter gebrauchte er zur Parodie, als deren Erfinder er gilt. Ananius schloß sich an ihn an. Die Jambik arbeitete der attischen Komödie vor.

Die eigentliche Lyrik, das „Melos", ist bei den Doriern und Aeoliern zu suchen. Die Gemüthstiefe und der religiöse Sinn der ersteren erzeugte eine kräftige und schwungvolle Chorpoesie für den gottesdienstlichen Gebrauch. Sie hat das Höchste in der Lyrik geleistet. Die Grundlage dazu bot die althergebrachte Feier der Feste mit Musik, Gesang und Tanz. Der beharrliche Sinn des Stammes scheint aber den Geist der uralten Priesterpoesie, von welcher oben die Rede war, bewahrt zu haben. Doch bedurfte die Langsamkeit ihrer Fortentwicklung der äußern Anregung, um zur Vollendung geführt zu werden. Nun hatten inzwischen die Aeolier in Lesbos die Lyrik um eine Stufe weiter gefördert. Ihrem leidenschaftlichen Charakter genügte das ziemlich einförmige elegische und jambische Maß zum Ausdruck ihrer lebhafteren Gefühle nicht. Alcäus und Sappho (beide um 600) schufen daher jene bewegteren Verse und Strophen, welche aus Horaz Allen bekannt sind. Anakreon aus dem jonischen Teos schloß sich in Form und Inhalt an die Aeolier an; die Ueberlieferung schildert ihn als genußsüchtig und leichtfertig; auch die unter seinem Namen erhaltenen, größtentheils unächten „Anakreontika" singen von Wein und Liebe. Der Lesbier Terpander brachte die in seinem Vaterlande und vor Allem durch ihn selbst vervollkommnete Musik zu den Spartanern. Als Erfinder der siebensaitigen Lyra (und des Barbiton?) war er der rechte Mann, um die dorische Chorpoesie zu regeln und zu heben; er machte sich nicht minder um kunstmäßige Texte verdient. Nun blühte die dorische Dichtung rasch empor. Ihre feierliche Würde bildete sich ein neues, schwungvolles Metrum an, wie es auch in dem Dreistrophenbau der Tragiker vorliegt. Es sind ausgedehnte metrische Gebilde in kühner und kunstvoller Zusammenfügung, von denen je zwei sich genau entsprechen und durch ein drittes, frei gestaltetes, abgeschlossen oder durch ein neues Strophenpaar fortgesetzt werden. Diese Poesie ist nicht nur auf den Ge-

sang, sondern zu gleicher Zeit auf den Tanz berechnet; der Dichter mußte also auch Musik und Orchestik vollständig beherrschen, ja bei der stetigen Abwechslung im strophischen Aufbau über ein dreifaches Kunstgebiet mit allseitiger Sicherheit verfügen. Wie mannigfaltig außerdem nach Inhalt und Zweck die Chorpoesie war, ersieht man leicht aus den gebräuchlichen Bezeichnungen der Gesänge; man unterschied Päane, Hyporcheme, Hymnen, Dithyramben, Parthenien, Enkomien, Epithalamien, Threnen u. s. w. Die gefeiertsten der älteren Chordichter waren Alkman, Stesichorus und Arion. Die höchste Blüte der Gattung fällt kurz vor und in die Zeit der Perserkriege und knüpft sich an die Namen Ibykus, Simonides von Keos, Pindar und Bacchylides. Mit der kunstvollen Umgestaltung änderte sich selbstverständlich vielfach auch die ursprüngliche, religiöse und öffentliche Bestimmung der Chorlieder; die dithyrambische Kühnheit und Freiheit aber, welche immer mehr überhand nahm, richtete die melische Poesie frühzeitig zu Grunde, so daß sie selbst in der Alexandrinerzeit nicht wieder zu neuem Leben erwachte.

Die ganze lyrische Poesie der Griechen ist sehr trümmerhaft erhalten; nur Pindars 45 Siegeslieder (Epinikien) ermöglichen uns noch eine genügende Anschauung von Einer der zahlreichen Arten der Chorpoesie, welche von diesem gefeiertsten Lyriker, wie meist auch von den anderen großen Meistern, je nach der Veranlassung gepflegt wurden. Pindar war in Theben geboren, lebte von 522—442 und dichtete ziemlich ununterbrochen volle sechzig Jahre. Er darf beinahe als fürstlicher Hofdichter betrachtet werden, insofern er nicht nur Freund und Sänger der Könige und Großen war, sondern auch die feinste, zum Theil übertriebene höfische Kunst und Pracht zur Schau trägt. Dabei wahrt er (soweit dieß überhaupt im Alterthum zu erwarten ist) einen hohen Sinn für Religion und Sittlichkeit; er ist auch voll Begeisterung für das staatliche Gemeinwesen. Dieß war das dreifache Erbtheil seiner dorischen Abstammung, aber zugleich persönliches Verdienst und zum Theil in der Bestimmung seiner Dichtungen begründet. Die Sieger in den öffentlichen Spielen (zu Delphi, auf dem Isthmus, zu Nemea und Olympia) wurden daheim durch feierliche Einholung, Umzüge und Gelage verherrlicht. Bei diesen Gelegenheiten verfaßten nun berühmte Sänger in ihrem und des ganzen Volkes Namen Lieder von erhabenem religiösen und nationalen Charakter, welche zu Ehren der Sieger, als würdiger Vertreter der Stadt oder des Staates, von Festchören vorgetragen wurden. Den Gesang und Tanz der Chöre begleitete die Lyra, die Phorminx oder die Flöte; dabei unterschied man dorische, äolische und lydische Rhythmik. Den Einfluß der homerischen Poesie erkennt man nicht nur in der episch gefärbten Sprache, sondern auch in dem erzählenden und mythologischen Charakter der pindarischen Lyrik. Da man mit dem Sieger auch Familie und Stamm, dem er angehörte, sowie die siegverleihenden Götter ehrte, so schweift das Lied bald zur Schilderung der Thaten alter Stammheroen und Schutzgötter ab. Doch ist die Erzählung ganz beseelt von warmer Gemüthsempfindung und ethischer Weisheit. Dunkle Punkte verrathen freilich bei ihm, wie bei Anderen, die Schwäche der heidnischen Sittlichkeit und Religion.

III. Dramatische Periode, vom Anfang der Perserkriege bis zum Schluß des peloponnesischen Krieges (500—404). Noch achtunggebietender als die für uns leider nur durch einen bedeutenden Rest pindarischer Oden vertretene Lyrik steht sowohl durch vollendete Kunst, als durch edle Würde die tragische Dichtung da. Aeschylus und Sophokles sind noch durch je sieben, Euripides durch achtzehn vollständige Dramen ernsten Inhaltes vertreten. Die dithyrambischen Chorlieder, welche an den Festen des Cultur- und Weingottes (Dionysos) mit Musik, Tanz und Mimik aufgeführt zu werden pflegten, enthielten den Keim der dramatischen Poesie; es brauchte nur die Mimik stärker ausgebildet und ein erzählender Vortrag, später ein Zwiegespräch, zwischen die Chorlieder oder -Strophen eingelegt zu werden. Der bekannte Sänger Arion gab der ernsten Gattung der dionysischen Chöre, den Winterdithyramben auf die Leiden des Gottes, jene kunstvolle Gestalt, aus welcher der Attiker Thespis das ernste Drama entwickelte. Durch Erweiterung der Bühnenhandlung und Beschränkung der Chöre gelangte man bald zu dem Musterdrama der drei uns erhaltenen Meister; ein halblyrisches Gepräge verblieb indeß dauernd dem attischen Bühnenstücke. Die zahlreichen Dichter, welche zum Theil noch vor Aeschylus und weiter bis über Sophokles und Euripides hinaus zur Vervollkommnung der Gattung mitwirkten, sind uns kaum näher bekannt. Aeschylus führte den zweiten, Sophokles den dritten Schauspieler ein; darüber hinaus ist man nicht gegangen, obschon ein Spieler abwechselnd auch zwei Rollen vertreten konnte, und so eine etwas größere, obwohl immer noch beschränkte Personenzahl ermöglicht wurde. Kunst und Maß in schönster Vermählung kennzeichnen die attische Tragödie in außergewöhnlichem Grade und machen sie zum Bildungsmittel des reinen Geschmackes vorzüglich geeignet. Gesang und Orchestik, Vortrag und Aufführung, endlich auch die äußere Ausstattung der Schauspieler, der Bühne und des Chores wurden ebenso, wie die innere Technik und Anlage, der Ausbau und die geistige Vertiefung, zu einem vollkommenen Abschluß gebracht, nach welchem eine Ausartung viel eher möglich blieb, als eine wirkliche Fortbildung und Verbesserung. Das Schauspiel hatte in Athen zugleich eine religiöse und eine öffentliche Bedeutung. Die Beziehung zur Religion erklärt den frommen Sinn, welcher die Tragiker beseelt, besonders wo sie in den Chorgesängen ihre erhabenen Reflexionen und ernsten Anschauungen

über das Menschenleben, die Forderungen der Sittlichkeit und die unerläßliche Unterwerfung unter die göttlichen Gesetze aussprechen. Der Wetteifer, welchen die Oeffentlichkeit der Leistung unter Aufsicht und Förderung des Staates in diesen poetischen Wettkämpfen anregte, begründete die umsichtigste Sorgfalt in der Anfertigung der Stücke und im Falle eines preisgekrönten Sieges den edelsten, weil berechtigtsten Stolz. Jeder Dichter brachte jedesmal drei Tragödien mit einem heitern Nachspiel (Satyrdrama) zugleich auf die Bühne; ursprünglich (bei Aeschylus) waren alle diese Stücke dem Stoff und der Idee nach eng verbunden (Trilogien, Tetralogien). Als Fundstätte diente meist das Epos, da man statt bürgerlicher und historischer Stoffe gewöhnlich heroische und mythische vorzog. Zum Theil geschah dieses um der idealen Würde willen, welche man durch alle Mittel zu sichern suchte. Daher stand auch der tragische Schauspieler auf hohem Kothurn; die Sprache warf nie die Fessel des Metrums (des jambischen Trimeters im Dialog) ab und hielt alles Niedrige möglichst fern. Durch solche Vorzüge behauptet die griechische Tragödie neben Shakespeare immer noch einen höchst ehrenvollen Platz.

Die drei großen Meister der Tragödie standen sich näher der Zeit als dem Geiste nach. Am Tage der Schlacht von Salamis, in der Aeschylus mitstritt, wurde, so heißt es, Euripides geboren; Sophokles tanzte als Jüngling den Siegesreigen mit. Letzterer hält auch in seiner Kunst die maßvolle Mitte zwischen der übersprudelnden Genialität des bahnbrechenden Altvaters der Tragödie und dem durch philosophische Weisheit und tragische Tiefe ausgezeichneten, aber in religiöser, technischer und sprachlicher Hinsicht leichtern Euripides. Von älteren Tragikern aus Aeschylus' Zeit kennen wir die Namen Phrynichus, Pratinas und Chörilus; aus den zahlreichen Tragikern der etwas jüngern Zeit seien ergänzend Jon, Achäus und Agatho genannt. Nach dem peloponnesischen Kriege verfiel die Tragödie mit dem öffentlichen Wohlstand. Doch gab es immer noch eine große Zahl von Dichtern, und im alexandrinischen Zeitalter erkannte man einer ganzen „Plejade“ von Tragikern hohen Ruhm zu.

Der Ausbildung des ernsten Dramas folgte rasch die Entwicklung der **Komödie**, welche ihren Ursprung aus der heitern, sommerlichen Feier der Freuden des Dionysos herleitete. Zuerst entwickelte sich die dramatische Kunstform bei den Doriern, zunächst in Syrakus (Epicharmus, Phormis, Deinolochus), sodann auch in Megara (Susarion). Um 480 traten Komiker in Athen auf. Die namhaftesten Dichter der nächsten Zeit waren Kratinos, Krates, Pherekrates und Eupolis, der größte Meister aber Aristophanes. Wir besitzen nur von diesem noch elf Stücke, welche fast sämmtlich vor Ende des peloponnesischen Krieges aufgeführt wurden. Die Technik der Komödie war derjenigen des ernsten Dramas nicht unähnlich; namentlich wurde durch die stets gebundene Rede und den lyrischen Chor eine gewisse Idealität erzielt. Etwas Großartiges hat der mitten aus dem öffentlichen Leben aufgegriffene Stoff, die kecke Redefreiheit, welche das Publikum gestattete, und die geniale Caricatur, welche in Sprache, Maske, Kostüm und Chor zu Tage trat. Die ältere Komödie, von der wir bisher reden, hielt sich durchaus an das Hochkomische. In den Stücken des Aristophanes finden wir durchweg einen großartigen politischen und poetischen Hintergrund, eine Fülle treffenden Witzes, Kraft und Kühnheit der Rede, Kunstgeschick und praktischen Ernst des Urtheils, aber auch rücksichtslosen Spott über angesehene, besonders über politisch hochstehende Männer und über die Schwächen des heidnischen Religionssystemes. Daneben laufen zahlreiche sittliche Roheiten mit unter. Nach dem peloponnesischen Kriege gestaltete sich die Komödie (die „mittlere“) etwas anders. Das öffentliche Leben verlor an Interesse, der Wohlstand schwand; daher stieg das Lustspiel in's bürgerliche Leben hinab, und der kostspielige Chor fiel weg. Personen und Handlung erhielten, besonders seit dem Verbot des persönlichen Spottes, einen typischen Charakter. Man rühmt dieser Art des Lustspiels hohe Kunst nach; wir sind bei dem Mangel vollständiger Stücke lediglich auf das Urtheil der Alten angewiesen. Ebenso verhält es sich mit der alexandrinischen („neueren“) Komödie, welche in der Charakter- und Sittenschilderung ihre Stärke hatte. Sie wurde Vorbild für die Römer. Dichter der mittlern Komödie waren Antiphanes, Alexis, Eubulus, Anaxandrides; der neueren Menander, Philemon, Diphilus, Apollodor.

IV. Die **historische, oratorische und philosophische Periode**, von 450 bis auf Alexander den Großen. Die Prosa blieb bei den Griechen in der literarischen Ausbildung weit hinter der Poesie zurück. Die naturgemäße Begründung dieser Erscheinung liegt darin, daß in der Jugendzeit eines Volkes leicht die Phantasie das Nachdenken des Verstandes zu sehr überwiegt, um die künstlerische Abfassung und dauernde Erhaltung prosaischer Sprachwerke zu gestatten. Die Anfänge der Philosophie und der Geschichtschreibung, welche bei den Joniern aus der epischen und didaktischen Dichtung hervorgingen, fallen in das Jahrhundert vor den Perserkriegen. Pherecydes aus Syros, Schüler des Thales, Zeitgenosse der „sieben Weisen“, schrieb zuerst über Philosophie (um 560); ihm folgte Heraklit, der „Dunkle“. In den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts legten die „Logographen“ Cadmus, Hecatäus und Acusilaus den Grund zur **Geschichtschreibung**. Es währte jedoch noch geraume Zeit, bis in beiden Fächern etwas Ansehnliches geleistet wurde.

Herodot begann etwa um die Mitte des 5. Jahrhunderts alle auf Reisen oder sonst ihm zugänglich gewordenen geschichtlichen Kenntnisse um den

Mittelpunkt der selbsterlebten Perserkriege zu einem Ganzen zusammenzufügen. So schrieb er eine Universalgeschichte vom nationalen und zugleich religiösen Standpunkte aus, insofern bei ihm der persische Uebermuth von der in dem kleinen Griechenvolke thätigen göttlichen Nemesis gezüchtigt wird. Er verdiente sich durch dieses Werk den Namen des „Vaters der Geschichtschreibung". Seine Erzählung ist treuherzig, liebenswürdig und lebhaft, doch öfter zu breit, die Charakterzeichnung noch etwas schwach. Er soll Abschnitte seines Werkes vor Vollendung des Ganzen zu Olympia, Athen, Corinth und Theben vorgelesen und großen Ruhm geerntet haben. — Das vollendete Muster der Geschichtschreibung erscheint in dem Attiker Thucydides (472—396?). Er setzte seine ganze Geisteskraft ein, ein Werk von dauerndem Werthe (κτῆμα εἰς ἀεί) zu schaffen. Mit der schärfsten Beobachtung verfolgte er den großen Krieg zwischen Athen und Sparta (431—404), bot bedeutende Geldmittel auf, um wahrheitstreue Berichte von allen Orten einzuziehen, und wahrte sich dabei eine strenge Unparteilichkeit. Besonders ausgezeichnet ist er in der Charakteristik und im Pragmatismus. Er stellt die Verhältnisse nur in ihrem menschlichen Zusammenhange dar, ohne, wie Herodot, sich auf das Walten der Götter zu beziehen; aber die Darlegung von Ursachen und Wirkungen, wie sie in Personen und Verhältnissen nachweisbar sind, ist höchst anschaulich, die Sprache voll Ruhe und Würde. In der Sichtung der ältern Geschichte, insofern er dieselbe in der Einleitung bespricht, offenbart er eine bewunderungswürdige Umsicht. Er hat erreicht, was er wollte; sein Werk hat als Geschichtsquelle und als Kunstleistung bleibenden Werth; leider blieb es unvollendet und reicht nur bis in's 21. Jahr des peloponnesischen Krieges herab. Eine Fortsetzung schrieb sein Landsmann Xenophon (444—354?) in den „Hellenika", welche bis zur Schlacht bei Mantinea (362) fortgeführt sind. Xenophon bekundet weniger einen tiefen Blick, als eine strategisch-praktische Anschauung und religiösen Sinn. Er nimmt zu sehr für die Spartaner gegen die Athener Partei. Seine Darstellung ist einfach und anmuthig. In der „Anabasis" erzählt er als Augenzeuge den Zug des jüngern Cyrus gegen seinen Bruder und den von ihm selbst geleiteten Rückzug der 10 000 Griechen. Die „Cyropädie" stellt ein Fürstenideal nach sokratischen Grundsätzen dar, indem sie die Erziehung des ältern Cyrus in halbpoetischer Schilderung vorführt. Die „Erinnerungen an Sokrates" sind für die Auffassung von Sokrates' Charakter und Lehren die zuverlässigste Quelle; eine Ergänzung dazu bietet das „Philosophische Gastmahl". Als Gegenstück zur Cyropädie kann der „Hiero" gelten, ein Gespräch über die schweren Pflichten des Herrschers. Philosophischer Natur, wie die letztgenannten Bücher, ist auch der „Oekonomicus" über die Verwaltung des Hauswesens. Die Aechtheit der „Vertheidigung des Sokrates", der beiden Schriften über die athenische und die spartanische Staatsverfassung und des „Agesilaus" wird angezweifelt. Endlich haben wir von Xenophon noch Abhandlungen über die „Staatseinkünfte", die „Jagd", die „Reitkunst" und über den „Befehlshaber der Reiterei". Zu derselben Zeit schrieb Ktesias, Leibarzt des Perserkönigs, von Geburt ein Karier, nach sorgfältiger Forschung in den Landesarchiven eine „Persische Geschichte" in 23 Büchern, von welcher wir nur Auszüge und Bruchstücke besitzen. Mehr naturgeschichtlichen Werth hatte sein „Indisches", von dem auch nur wenig erhalten ist. Noch sind Philistus, Theopomp und Ephorus zu nennen, welche das Hauptgewicht nicht auf die Sache, sondern auf die rhetorische Form der Darstellung legten; wir haben von ihnen nichts Vollständiges. Die Geschichtschreiber Alexanders malten noch mehr in's Grelle; die bedeutendsten waren Ptolemäus Lagi und Aristobulus, die Gewährsmänner Arrians.

Die **Philosophie** ist, wie gesagt, schon bei Xenophon durch eine Reihe von Schriften vertreten. Plato faßte seinen Meister Sokrates idealer auf und bildete dessen Lehren selbständiger fort. Er stellt die reifste Frucht der attischen Bildung und Weisheit dar. Zugleich nahm er in sich auf, was die jonische Philosophie in den schon erwähnten und anderen Vertretern, die dorische in Pythagoras und seiner Schule (Empedokles, Philolaus u. A. bis auf Archytas, Plato's Zeitgenossen), endlich die äolische in Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus u. A. theils in naturphilosophischer, theils in praktischer, theils in speculativer Beziehung bereits geleistet hatten. Wie es überhaupt Aufgabe der Attiker war, das Wissen wie die Kunst der anderen Stämme sich anzueignen und harmonisch zu vollenden, so wußte Plato, nachdem er auch noch den Standpunkt der Sophisten überwunden und die praktische Richtung des Sokrates idealisirt hatte, alles Wissen über Natur und Geist, Welt und Gott umfassend und einheitlich zu einem Organismus zu gestalten. Doch beabsichtigte er nichts weniger als das nackte Gerippe eines Systems; er strebte vielmehr durchaus nach einer künstlerischen Einkleidung des Stoffes. Die poetische, ja mystische Auffassung geht bei ihm Hand in Hand mit der dialektischen Zergliederung. Daher auch die Beibehaltung der sokratischen Gesprächsform, welche sich freilich in den späteren Schriften mehr und mehr dem Abhandlungsstile näherte. Bemerkenswerth ist, daß sein System uns mehr als ein werdendes, nicht als ein fertiges entgegentritt, daß sich bei ihm Phantasie, Anschauung und Verstand das Gleichgewicht halten, und daß die stilistische Schönheit und gemüthvolle Heiterkeit der Darstellung sich nie verliert (das Nähere s. im Art. Plato).

Die von ihm begründete Schule, die „Akademie", scheidet sich der Zeit und der Lehre nach in eine ältere (Speusippus und Xenokrates), eine

mittlere (Arkesilaus) und eine neuere (Karneades); es trat mehr und mehr eine skeptische Wahrscheinlichkeitslehre an die Stelle der stetigen Erforschung der Wahrheit. Um den Namen „Akademiker" bewarben sich noch Philosophen der letzten vorchristlichen Zeit, welche die Skepsis wieder auszuschließen und die platonische Lehre mit anderen Systemen zu vermengen suchten. Der Neuplatonismus (s. d. Art.) fußte wieder ganz auf der Ideenlehre Plato's (und Aristoteles'), zog aber ägyptische, persische und jüdische Vorstellungen heran und verflüchtigte sich in mystischem Enthusiasmus. Aus Sokrates' Schule gingen noch die megarische (Euklid), die cyrenäische (Aristipp), die eleische (Phädo) und die cynische (Antisthenes, Diogenes) hervor. In diesen wurden Einzellehren des gemeinsamen Meisters einseitig zu neuen Systemen ausgestaltet.

Ging Plato nach der Seite des Idealen weiter, als der strengen Wissenschaft förderlich war, so stellt sein Schüler Aristoteles (384—322) durch seine Neigung zur nüchternen Kritik und zur empirischen Erforschung der Wirklichkeit das nöthige Gegengewicht her. Sein Verdienst beruht auf der systematischen Ordnung und Sichtung des Ueberkommenen, auf der bedeutenden Förderung der Logik, Metaphysik und Naturwissenschaft, nebenbei der Rhetorik und Poetik, endlich in der Vorbereitung einer modernen Gelehrsamkeit, welche ihn als Vermittler der althellenischen Kunstperiode und einer ganz neuen Zeit erscheinen läßt (Weiteres s. im Art. Aristoteles). Die Schule des Aristoteles, die „peripatetische", fand in dem Nachfolger des Meisters, Theophrast, einen ebenso fruchtbaren literarischen Vertreter; die von ihm erhaltenen Schriften sind theils naturgeschichtlichen Inhalts, theils Charakterzeichnungen. Zu den älteren Peripatetikern zählen noch Eudemus, Aristoxenus und Dicäarch. Theophrasts Nachfolger, Strato, leitete eine verderbliche Abwendung von der Metaphysik zur sensualistischen Auffassung des Seienden ein. Die ganze Schule erfreute sich in der Folgezeit nicht derselben Verbreitung, wie andere, erhielt sich aber in einem engern Kreise und trat von Zeit zu Zeit wieder glänzender hervor. Die Gelehrten fühlten sich vielfach zu wissenschaftlichen Commentaren der gedankenreichen Werke des Stagiriten gedrängt, bis sein Ansehen im Mittelalter den Höhepunkt erreichte.

Die Beredsamkeit mußte sich in dem athenischen Gemeinwesen zu hoher Bedeutung erheben, da sie der nächste Weg zu Ehre und Einfluß war. Perikles war ein praktischer Redner, voll Kraft und Begeisterung; doch auch vor und neben ihm wird an Staatsmännern die Macht des Wortes gerühmt. Uns müssen als Muster dieser ältern Volksberedsamkeit in kraftvollem, erhabenem Stile die Reden bei Thucydides (bes. 1, 140. 2, 35 u. 60) gelten. Zur theoretischen Ausbildung dieser Kunst trugen die Sophisten das Meiste bei: Gorgias, Protagoras, Hippias, Prodikos. Diese waren Männer von vielseitigem Wissen, welche, die Form der Rede von ihrem Inhalt absondernd, ein förmliches Gewerbe daraus machten, über einen beliebigen Gegenstand mit Geschick und Glanz zu reden und diese Kunst nach Regeln zu lehren. So seicht und unwahr vielfach diese Beredsamkeit war, so förderte sie doch die künstlerische Form der Gedankenmittheilung, zumal da diese Rhetoren eine besondere Sorge auf die grammatische und logische Genauigkeit des Ausdrucks verwandten. Im Uebrigen wurde die Beredsamkeit durch den Kunstgeschmack des attischen Volkes und die tägliche praktische Uebung vor Verflachung bewahrt. Die bald aus dem politischen Leben und aus den Rhetorenschulen in vollendeter Gestalt hervortretende attische Staats- und Gerichtsberedsamkeit zählt (nach dem alexandrinischen Canon) zehn anerkannte Meister. Antiphon war der erste, welcher Reden zu öffentlicher Verbreitung, vorzüglich gerichtliche Reden für Andere schrieb. Zu Athen mußten nämlich in Privatsachen die Streitenden, in öffentlichen Prozessen wenigstens die Angeklagten ihre Sache selbst führen, und so ergab sich die Gewohnheit, sich von besonders tüchtigen Rednern (als „Logographen") unterstützen zu lassen. Antiphon errichtete zugleich eine Schule der Redekunst; unter den von ihm erhaltenen Reden sind zwölf bloße Schulreden über erdichtete Fälle. Antiphons Stil gleicht dem seines Schülers Thucydides und ist ausgezeichnet durch scharfe Bestimmtheit, besonnenes Maß und natürliche Kraft. Die wenigen Reden, welche wir von Andocides haben, sind schwächer, aber glatter. Lysias huldigte anfangs einer gezierten Schulberedsamkeit, verlegte sich dann aber ganz auf schlichte Klarheit und Angemessenheit der Sprache; die meist für Andere geschriebenen Reden stellen in dieser Hinsicht ein neues Muster auf, welches allerdings die hohe Würde der älteren Redner nicht erreicht. Auch er leitete eine Rednerschule. Das Nämliche that Isokrates, welcher seinen ganzen Fleiß auf die Gefälligkeit und den Schmuck der schwungvollen, periodischen Rede verwandte. Wir haben von ihm Gerichtsreden für Andere und politische Prunkreden. Am berühmtesten wurden diejenigen, in welchen er das Lob Athens und Attika's feierte: Panegyricus, Panathenaicus, Areopagiticus. Er zog viele Schüler an sich, da er sich stets mit praktischen und bedeutsamen Gegenständen befaßte und bei aller Sorge für die Form doch eine ansehnliche, wenn auch nicht eben tiefe Weisheit zur Schau trug. Aus seiner Schule gingen Lykurg, Hyperides, Isäus u. A. hervor. Da von den beiden Ersten nur wenig erhalten ist, und der letzte der zehn classischen Redner, Dinarch, nur ein schwächerer Nachahmer Demosthenes' war, so erübrigen hier noch Isäus, Demosthenes und sein Gegner Aeschines. Isäus wirkte und schrieb ganz in Lysias' Art; er scheint Demosthenes' Lehrer gewesen und auch auf die Sprache desselben merklichen Einfluß geübt zu haben. Wir

haben von ihm noch elf Gerichtsreden; er verfaßte, wie Isokrates, auch eine theoretische Schrift über die Redekunst. Eine ganz neue Erscheinung ist Demosthenes. Ihm eignet vor Allem die δεινότης, d. h. die feurige Leidenschaft und niederschmetternde Kraft der Rede. Er war der Mann des politischen Lebens, des Kampfes für Freiheit und Recht, der sich als mächtiges Bollwerk der wachsenden Macht Philipps entgegenwarf. Daß er bei diesem edlen Streite in der macedonischen Partei zu Athen und in einem künstlerisch wohlgerüsteten Redner auf einen fast noch schlimmern Gegner stieß, stählte erst recht seine sittliche und rednerische Energie. Dazu kamen die Prüfungen, mit welchen er im Privatleben heimgesucht wurde, um ihn vollends zu einem auf die persönliche Macht des unverlierbaren Wortes bauenden und nach keinem andern Siege als dem der Rede ringenden Manne zu erziehen. Als solcher steht er in etwa 40 ächten, theils Staats-, theils Gerichtsreden vor uns. Die bis dahin ausgebildete Technik steht auch ihm zu Gebote; allein der Ernst des Ringkampfes läßt sie immer nur als Mittel, nie als Zweck wirken. Der strenge Ernst des Redners verschmäht den Flitter äußerer Zieraten, um den Gedanken wieder in sein volles Recht einzusetzen; was aber diesen zu unterstützen vermag, dessen Dienst wird auch voll in Anspruch genommen. Vor Allem ist Demosthenes Meister im Spiel der Affecte, zumal der stärkeren Leidenschaften, welche indeß trotz gelegentlicher Uebertreibung oder sophistischer Entstellung der Wahrheit im Allgemeinen durchaus den Sieg des Rechtes erzwingen wollen. Die Begeisterung für eine erhabene Sache in den Staatsreden (wie in seinem ganzen politischen Leben) verdienen die Bewunderung der Nachwelt, welche ihm in hohem Maße zu Theil geworden ist. Auch der christliche Redner mag sich gelehrig zu Demosthenes' Füßen setzen, um sich zu dem Kampfe der Rede, sei es für die Sache des öffentlichen Rechtes, sei es für die höheren Interessen der Religion, das nöthige Rüstzeug anzueignen. — Von seinem einflußreichen, durch Philipp gewonnenen Gegner Aeschines haben wir drei Reden, darunter die berühmte gegen Ktesiphon, auf welche Demosthenes' „Kranzrede" antwortet. — Den genannten Rednern kam in der Folge nur Demetrius Phalereus (345—283) sehr nahe.

V. Periode der Gelehrsamkeit, der Nachahmung und des Sammelfleißes seit Alexander d. Gr. Mit der politischen Freiheit ging auch die nationale Schöpfungskraft der Griechen verloren, und ohnehin war die Blüte der Künste sichtlich im Verwelken begriffen. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß die Schriftsteller dieser Zeit als Gelehrte für Gelehrte schreiben, in der Prosa nur Klarheit und Verständlichkeit anstreben, in der Poesie auf Grund ihrer Belesenheit und Sprachgewandtheit kleinere Gegenstände nicht unglücklich behandeln, für große Leistungen aber nicht mehr befähigt sind. Die Gunst der Ptolemäer und der Wetteifer so vieler begabten Talente, welche sich in Alexandrien zusammenfanden, bewirkten immerhin, daß in der nun einmal angewiesenen Richtung sehr viel geleistet wurde, um so mehr, als es noch andere Sammelplätze von Gelehrten gab (Pergamus, Athen, Rom, endlich Constantinopel). Es muß an dieser Stelle ein flüchtiger Gesammtüberblick über die ganze Folgezeit genügen. Bezüglich der Poesie ist schon oben bei jeder Gattung ein Wort beigefügt; nur die Vertreter einer neuen Dichtungsart, des Idylls, sind nachzutragen, nämlich Theokrit, Bion und Moschus. Es ist bezeichnend, daß erst dieser nachclassischen Zeit, wie die Blüte der Liebeselegie, so auch die erotischen Briefe, Märchen und Romane angehören; früher hatte fast nur die leichtere äolische Lyrik die Liebe zum Gegenstand genommen. Die Philosophie und die Rhetorik sind in starkem Verfalle. Die von Epikur (300 v. Chr.) begründete Schule (s. d. Art.) erklärte das Vergnügen geradezu als das höchste Gut; sie fand größern Anklang, als die verwandte cyrenäische. Gleichzeitig ward die skeptische Richtung, deren Keim allerdings auch in früherer Zeit lag, durch Pyrrhon und Timon förmlich zum System ausgebildet. Die aus der cynischen hervorgehende und durch Zeno und Chrysipp begründete stoische Philosophie setzte der sittlichen Erschlaffung allerdings einen Damm entgegen, indem sie das Leben nach der Vernunft (die Tugend) als das Erstrebenswertheste hinstellte. Wissenschaftlich bezeichnete sie indessen doch einen Abfall von der bessern Zeit, da sie dem Pantheismus huldigte und einen außerweltlichen Gott nicht kannte. Ihre Tugend bestand in stolzem Rigorismus und stumpfer Verhärtung gegen alle unbequemen Einflüsse von außen, in der Affectation einer souveränen Unabhängigkeit des Geistes, von Gott oder dem Schicksal nicht minder als von der Welt und den Sinnen, und in der Vergötterung des persönlichen Denkens und Wollens. Die bekannteren Stoiker bei den Griechen sind Antipater, Panätius, Posidonius, Epiktet. Vorwiegend theosophisch waren die jüdisch-griechische Philosophie in Alexandrien (Aristobulus, Philo) und die neupythagoreische (Apollonius von Tyana, Moderatus, Eudorus, Derkyllides, Plutarch, Maximus von Tyrus, Galen); daran schließt sich der Neuplatonismus (s. d. Art.). Die Beredsamkeit artete in den Sophistenschulen Kleinasiens in geschmacklose Geziertheit aus („asianischer Stil"). In der christlichen Zeit trat eine gewisse Verjüngung ein durch die Nachahmung der älteren Attiker (Dio Chrysostomus, Polemon, Herodes, Aristides, Libanius, Themistius u. A.). Hermogenes schrieb eine Rhetorik, welche lange Zeit als Schulbuch diente. Ueber die fruchtbarere, wieder in das frische Leben eingeführte, der heiligsten Sache dienende Beredsamkeit der Kirchenväter s. d. Artt. Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa u. A., besonders Johannes Chrysostomus. — In der Geschichte verdient Polybius (150 v. Chr.) wegen

seiner pragmatischen Methode hohe Anerkennung. Wir haben noch einen Theil seiner „Allgemeinen Geschichte" des römischen Reiches, ebenso Theile von Diodors (40 v. Chr.) „Bibliothek" einer allgemeinen Weltgeschichte und von Dionysius' von Halikarnaß (30 v. Chr.) „Römischer Bibliothek". Manche Historiker sind verloren gegangen: Hecatäus, Megasthenes, Berosus, Timäus, Phylarch, Philochorus. Aus christlicher Zeit gibt es werthvolle Quellenwerke von Josephus (Jüdischer Krieg), Plutarch (Lebensbeschreibungen), Arrian (Zug Alexanders), Appian (Römische Geschichte), Dio Cassius (ebenso), Herodian (Kaisergeschichte) u. s. f. Seit Constantin schrieben die sogen. byzantinischen Historiker: Zosimus, Procopius, Constantin Porphyrogenetos, Zonaras und viele Andere. Als Kunstwerke haben die Leistungen der Genannten weniger Bedeutung. — Die Geographie wurde schon von Herodot berücksichtigt, dann von Eudoxius und Skylax in besonderen Werken behandelt, aber systematisch und umfassend erst von Eratosthenes (um 220) betrieben. Für uns sind von größtem Werthe Strabo (10 n. Chr.), Ptolemäus (150), Pausanias (150), Dionysius der Perieget, Stephanus von Byzanz, Cosmas Indicopleustes. — Die Chronologie bearbeiteten Timäus (280 v. Chr.), Eratosthenes, Apollodor, Julius Africanus, Eusebius (320 n. Chr., fortgesetzt vom hl. Hieronymus); aus der alexandrinischen Zeit stammt die werthvolle parische Marmortafel (marmor Parium). — Die Naturwissenschaft wurde von Aristoteles und Theophrast, dann von Stoikern und Epikuräern, von alexandrinischen Sammlern und Aerzten gefördert; es mischte sich viel Sagenhaftes in die Ergebnisse der Forschung. Am bekanntesten sind die Namen Galen, Nemesius, Theophylakt, Psellus. — Ueber Heilkunde schrieb schon Hippokrates (5. Jahrhundert v. Chr.); seine unmittelbaren Schüler bemühten sich besonders um die Theorie, während die Alexandriner mehr die empirische Richtung einschlugen und die Anatomie ausbildeten. Im letzten christlichen Jahrhundert suchten die „Methodiker" die Krankheiten auf gewisse Typen zurückzuführen und das Heilverfahren zu vereinfachen. Das größte Ansehen auf Jahrhunderte erwarb sich (um 170 n. Chr.) Galenus, von dem wir noch 100 Schriften haben. Er knüpfte wieder an Hippokrates an und pflegte namentlich Anatomie und Physiologie. — Wie die Naturwissenschaft, so wurden auch Mathematik und Astronomie ursprünglich mit der Philosophie verbunden, und die Arithmetik durch die Pythagoräer, die Geometrie durch die Akademiker, die Astronomie durch die jonischen Philosophen betrieben. Die Alexandriner warfen sich mit Eifer auch auf diese Wissenschaft. Euklid, Archimedes, Heron, Apollonius von Perga waren als Mathematiker, Aristarch, Hipparch und Ptolemäus als Astronomen berühmt.

Das Hauptverdienst der ganzen, nicht mehr künstlerisch oder doch nicht mehr originell schaffenden Periode der griechischen Literatur beruht auf der Sammlung, Ordnung und Erhaltung der überlieferten Bücherschätze. In dieser Beziehung haben zumal die alexandrinische und (seit Attalus I.) die pergamenische Bibliothek, sowie ähnliche anderswo getroffene Veranstaltungen der Nachwelt genutzt. Damit hängt die Kennzeichnung der mustergültigen Meister durch Aufstellung von sogen. Canones eng zusammen; ferner die kritischen, metrischen und exegetischen Studien über dieselben, die Ausgaben und lexikalischen Sammlungen, endlich die übersichtliche Zusammenfassung, sachliche Ausbeutung und wiedererzeugende Nachahmung. Durch diese vorwiegend philologische Thätigkeit allein konnte all das Schöne der classischen Zeit gerettet und zum Theil bis jetzt erhalten werden. Die bedeutendsten Männer der philologischen Wissenschaft in den nächsten drei Jahrhunderten nach Alexander sind Zenodot, Callimachus, Eratosthenes, Aristophanes von Byzanz, Aristarch, Krates, Dionysius Thrax und Apollodor. Ganz besonders war es Aristarch, welcher durch seine sprachlichen, hermeneutischen und kritischen Studien, zunächst von Homer ausgehend, die sichere Grundlage für die zahlreichen Einzeluntersuchungen der Nachfolger schuf. Didymus Chalkenteros, ein Polyhistor des augusteischen Zeitalters, vermittelte durch eine fast ungeheure Anzahl von Sammelwerken das Wissen seiner Vorgänger auf die Nachwelt. In der christlichen Zeit standen als Grammatiker in Ansehen: Apollonius Dyscolus, Herodian, Hephästion, Möris, Phrynichus, Hesychius u. A. Das byzantinische Zeitalter war besonders lexikographisch thätig: Photius, Suidas, Eudocia, Thomas Magister, der Verfasser des Etymologicum magnum.

Bedeutung der griechischen Literatur. Manches ist im Vorausgehenden bereits angedeutet. Die Griechen haben in allen Zweigen der redenden Künste Bewundernswürdiges geleistet. Ihre Dichter fordern im Epos und Drama alle Völker in die Schranken, und stehen in der Lyrik, soweit wir aus Pindar und den Chorgesängen der Tragiker urtheilen können, nicht weit hinter den höchsten Mustern zurück. Ihre Historiker, Redner und Philosophen wußten zugleich dem praktischen und dem idealen Zwecke in vollkommener Weise zu genügen. Ihre Gelehrten, Aristoteles an der Spitze, stehen achtunggebietend vor uns. Die griechische Literatur ist ausgezeichnet durch Fruchtbarkeit und Dauer; die Zeit des ächten künstlerischen Schaffens mit einer für die äußeren Verhältnisse gewiß bedeutenden Ergiebigkeit umfaßt etwa sechs Jahrhunderte. Eigenthümlich ist ihr die naturgemäße, sozusagen organische Entwicklung und Originalität; keine andere Literatur Europa's hat sich zugleich so selbständig, so stetig und so allseitig entwickelt. Unvergleichlich darf man endlich den feinen Sinn für die musikalische Seite der Rede nennen, wie er sich nicht allein in der kunstvollen Metrik der Dichter, sondern auch im rhythmischen

Bau der prosaischen Rede und in der Beschaffenheit der Sprache selbst kundgibt. Damit verwandt ist auf einem geistigern Gebiete die zarte Sorge der Hellenen für den harmonischen Einklang von Form und Gehalt, welcher in der langen Blütezeit nur vorübergehend gestört wurde.

Die griechische Literatur hat darum auch einen entscheidenden Einfluß auf die Weltcultur geübt. Dem Christenthum vor Allem wurden durch die Allherrschaft der griechischen Sprache und Bildung die Wege zur Verbreitung und zur wissenschaftlichen Lehrentwicklung geebnet. Die Bücher des Neuen Testamentes reihen sich selbst in die griechische Literatur ein, nachdem die des Alten Bundes ebenfalls theils durch ihren Ursprung, theils durch Uebersetzung hellenisches Bürgerrecht erworben hatten. Die ersten Kirchenschriftsteller bedienten sich auch im Abendlande der griechischen Sprache, so Clemens von Rom, Justinus, Irenäus, Hippolyt. Fruchtbarer war das Morgenland, wo zunächst die Sendschreiben der apostolischen Väter Ignatius, Polykarp u. A., sodann die größeren Werke des Clemens von Alexandrien, Origenes, Ammonius u. s. w. den Grund zur christlichen Literatur legten. Vor Allem zeichnete sich die alexandrinische und seit dem 4. Jahrhundert die antiochenische Schule aus. Es folgt eine stattliche Reihe der bedeutendsten Männer der christlichen Wissenschaft, deren Werke der griechischen Literatur angehören: Athanasius, die großen Cappadocier, Cyrillus u. A. Die Bedeutung all dieser Männer und ihr Kampf mit der heidnischen Wissenschaft der Sophisten und Philosophen wird in besonderen Artikeln näher gewürdigt. Die Scholastik des Mittelalters verdankt ihre wissenschaftliche Schärfe zu einem großen Theile dem Studium des Aristoteles, der damals unter Vermittlung der Araber einen wahren Siegeszug durch die Welt machte, wenn es ihm auch an Gegnern niemals fehlte. Die Väter der Kirche hatten sich mehr an Plato angeschlossen. Selbstverständlich war es nur das wirklich Vortreffliche, was der christlichen Wissenschaft dienen konnte, und zumal die Form der Darstellung und die systematische Methode. Es erhellt aber unmittelbar, wie wichtig die Kenntniß griechischer Sprache und Wissenschaft für das Verständniß der äußern und innern Entwicklungsgeschichte der christlichen Religion ist. — Doch auch die profane Wissenschaft aller Zeiten kann dieser Kenntniß nicht entrathen. Nicht zu reden von dem Einfluß, welchen das Hellenenthum seit den Zeiten der Renaissance und seit dem neuen Aufschwung der Alterthumsstudien in den letzten 100 Jahren auf die Bildung und die Literatur Europa's ausgeübt hat, so liegen auch die tiefsten Wurzeln der abendländischen Geistescultur in der griechischen. Zu den verschiedensten Fachwissenschaften haben ja die Griechen denjenigen Grund gelegt, auf welchem sie noch jetzt ruhen, und wenn uns Späteren der beste Theil der allgemeinen Bildung mittels der lateinischen Sprache durch das Mittelalter hindurch überliefert worden ist, so muß nicht vergessen werden, daß die Römer in Kunst und Wissenschaft bei weitem das Meiste den Hellenen verdankten. Sie hätten ohne Homer keinen Vergil, ohne Pindar und die lesbischen Dichter keinen Horaz, ohne Demosthenes keinen Cicero und ohne griechische Lehrer erst recht keine Philosophen und Fachgelehrten von größerer Bedeutung gehabt; sie machten auch nie ein Hehl daraus, setzten vielmehr ihren Ruhm darein, gelehrige Schüler der Griechen zu sein. Ueber die Wichtigkeit der griechischen Literatur für Unterricht und Erziehung vgl. d. Art. Classiker III, 414 ff.

Literatur. Die umfangreichste Sammlung des Materials findet sich in Fabricius, Bibliotheca graeca, ed. Harles, Hamb. 1790—1809, 12 voll., und Schöll, Histoire de la littérature grecque profane, deutsch von Schwarze und Pinder, 3 Bde., Berlin 1828—1830. Die besten Literaturgeschichten sind: O. Müller (bis auf Alexander d. Gr.), 2 Bde., 2. Aufl., Breslau 1857; G. Bernhardy (fehlt die Specialgeschichte der Prosa), 2 Bde., 4. Aufl., Halle 1875; K. Sittl (bis auf Alexander d. Gr.), 2 Bde., München 1884—1886. Ueber einzelne Schriftsteller und Werke gibt die Realencyklopädie von Pauly gute Auskunft. [G. Gietmann S. J.]

Grönland, eine zu Amerika gehörende Nordpolarinsel, erstreckt sich von 59° 45′ bis über 82° hinauf; die Nordgrenze ist noch unbekannt. Erik Raudi oder Hin Röde, ein geborener Norweger, kam um 986 zu einem Lande, das vom Sturm verschlagene Seeleute schon früher gesehen hatten, weit westlich von Island. Er nannte es Grönland, weil, wie immer im hohen Sommer, die Küste den Anblick einer grünenden Au darbot. „Gronlandia interpretatur virens terra,“ sagt der viel gereiste bayrische Geograph Ziegler in seiner Schrift Scandia (Argentor. 1536), „sic dicta ob insignem proventum pabuli.“ Durch den Namen angelockt, kamen Isländer herüber, und es bildete sich ein Gemeinwesen unter Erik als Häuptling. Dessen Sohn Leif, mit dem Beinamen Hin Hepni (der Glückliche), besuchte im J. 999 Norwegen. Der dortige König Olaf Tryggvessön bewog ihn, sich taufen zu lassen, und gab ihm, als er im Frühjahr des folgenden Jahres 1000 zurückkehrte, Geistliche mit, denen es jedoch erst nach Verlauf einiger Zeit gelang, dem Christenthum Eingang bei den Grönländern zu verschaffen. Olaf der Heilige, der viel dazu beitrug, die junge Pflanze des christlichen Glaubens in Norwegen und den von Norwegen aus colonisirten Ländern zu befestigen, unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu Leif und zu dessen Sohne Thorkel Leifssön, und machte durch sie seinen Einfluß gewiß auch in Grönland geltend. — Grönland unterstand anfänglich dem Bremen-Hamburger Erzstuhl. Die älteren päpstlichen Schreiben, welche den Umfang des dem letztern unterstehenden Territoriums angeben, führen Grönland nicht namentlich auf, sondern sprechen

nur im Allgemeinen von einer potestas archiepiscopalis in omnia regna septentrionalia, regna Danorum scil. Svenorum, Norvenorum, Hislandicorum et omnium insularum his regnis adjacentium. Die erste unzweifelhaft ächte Erwähnung der „Gronlandon" findet sich in einem Schreiben Papst Victors II. an Erzbischof Adalbert von Bremen vom 29. Oct. 1055: Archiepiscopatum Hamburgensem tibi confirmamus cum omnibus ad eum pertinentibus, videl. episcopos in omnibus gentibus Sueonum . . . Gronlandon et universarum septentrionalium nationum. Adam von Bremen weiß in seiner Historia ecclesiastica 3, 23 zu berichten, die Grönländer hätten sich an Adalbert um Missionare gewandt, und dieser habe ihnen denn auch solche (praedicatores) geschickt. Auch von einem grönländischen Bischof Albert ist die Rede. Die Verzeichnisse der Bischöfe von Grönland jedoch nennen als ersten den Isländer Erik Gnupsön mit dem Beinamen Upsi um das Jahr 1112, der das Land um 1121 wieder verließ, um die Christen in Vinland zu besuchen. Das Christenthum hatte sich nämlich längs der nordamerikanischen Ostküste sehr weit nach Süden ausgebreitet; in Newport auf Rhode Island, südlich von Boston, finden sich noch Ruinen einer Steinkirche ältesten Stils. Nach Eriks Abreise machte der Häuptling Sokke Thoresön dem grönländischen Althing den Vorschlag, zur Errichtung eines bischöflichen Sitzes beizutragen. Der Antrag wurde angenommen und Sokke's Sohn Einar ward abgeordnet, das Begehren dem norwegischen König Sigurd Jerusalemsfahrer vorzutragen. Der König befürwortete es und schickte darauf bezügliche, jetzt leider verlorene Documente an Asger, Erzbischof von Lund, der 1103 vom päpstlichen Legaten Alberich mit dem Pallium als Metropolit der nordischen Reiche bekleidet worden war. Asger weihte einen gelehrten norwegischen Geistlichen, Arnald oder Arnold, auf Sigurds Empfehlung im J. 1124 zum ersten Bischof von Grönland. Arnald nahm seinen Sitz in Gardar oder Garde (= Höfe), das bis zur Reformation Bischofssitz blieb. „Stab und Stuhl" wurden mit reichen Gaben bedacht. Noch finden sich nicht weit vom jetzigen Julianshaab am Igalliko-Fjord auf grasreicher Ebene, an einer bedeutenden Elf, Reste einer alten Steinkirche, 42 Fuß lang und 14 Fuß breit, mit 4—8 Fuß dicken Mauern. Es war dieses die dem hl. Nicolaus geweihte bischöfliche Kirche. Außer dieser bescheidenen Cathedrale gab es noch 11 Kirchen im Oesterbygd, dem südlichen Theile des Landes (jetzt Julianshaabs District), und 3 in Vesterbygd, dem nördlichern Theile (jetzt Godthaabs District), darunter die Kreuzkirche bei Brattelid, der St. Nicolauskirche gegenüber auf der andern Seite des Fjord gelegen, doppelt so lang und dreimal so breit als diese. Auch bestanden 2 oder 3 Klöster. Ivar Baardsön, Priester der Diöcese Bergen, der im Jahre 1341 von seinem Bischof in Geschäften nach Grönland per mare non minus tempestuosissimum quam longissimum geschickt wurde, dort dem alternden Bischof Arne (s. u.) in Verwaltung der Diöcese beistand und einen Zug gegen die benachbarten Eskimos mitmachte, erwähnt ein den hll. Olaf und Augustinus geweihtes Augustiner-Chorherrenstift und ein Benedictinerinnenkloster. Der Bericht des Venetianers Nicolo Zeno (Del scoprimento dell' isole Frislanda, Eslanda, Engrovelanda . . ., Venezia 1558), dessen Glaubwürdigkeit allerdings nicht ohne Grund angezweifelt wird, weiß Wunderdinge zu berichten von einem Dominicanerconvent und einer St. Thomaskirche in der Nähe eines Berges, der Feuer speit, wie Vesuv und Aetna. — Das Verzeichniß der Bischöfe zeigt lange Sedisvacanzen auf, dürfte aber kaum lückenhaft sein. Die Abgelegenheit des Landes und der geringe Verkehr mit Norwegen trugen die Hauptschuld daran, daß der Stuhl öfter lange Zeit erledigt stand. Insula, in qua civitas Gardensis consistit, schreibt Papst Nicolaus III. 1279 an den Drontheimer Erzbischof, propter malitiam maris Oceani raro navigio visitatur; Papst Johannes XXI. meinte sogar 1276: Gardensis dioecesis a metropolitana ecclesia adeo est remota, quod de ipsa ecclesia illuc propter maris impedimenta vix infra quinquennium ire quis valeat et redire ad ecclesiam supradictam. Noch mehr. König Erik war im Sommer 1299 gestorben, der Bischof von Oslo vier Jahre später; im Juni 1308, also neun, bezw. fünf Jahre später, glaubte Bischof Arne von Bergen in einem Briefe an den grönländischen Bischof Thord unter anderen harten Schlägen, welche Norwegen getroffen hatten, auch diese Todesfälle mittheilen zu sollen; es sei ja möglich, daß Thord noch nicht davon gehört habe. Was Wunder also, daß bei dieser Isolirung Grönlands der Bischofsstuhl oft Jahre lang erledigt blieb, und daß sich nicht von allen Bischöfen die Regierungszeit genau angeben läßt? Der oben genannte erste grönländische Bischof Arnald wurde bei Errichtung einer eigenen norwegischen Kirchenprovinz, unter Nidaros (Drontheim, norweg. Trondhjem) als Metropolitansitz, 1152 oder 1153 auf das neu errichtete Bisthum Hamar transferirt. Jon I. Knut oder Kut folgte ihm auf dem Stuhle von Garde, der von jetzt an zur norwegischen Kirchenprovinz (provincia Nidrosiensis oder Norvegiae) gehörte. Die Erectionsbulle selbst ist nicht mehr erhalten, aber Papst Anastasius IV. sagt in einer Bulle an den Erzbischof von Drontheim aus dem J. 1154: Papa Eugenius, antecessor noster, urbem Thrudensem (Trondhjem) ejusdem provinciae perpetuam metropolin ordinavit et ei Asloensem (Oslo) . . . Islandiensium et Grenelandiae episcopatus tamquam suae metropoli perpetuis temporibus constituit subjacere. Als Jon I. 1187 starb, folgte ihm Jon II. mit dem Beinamen Sverrersfostre (1187—1209). Nach dreijähriger Sedisvacanz folgte Helge

(1212—1230), dann Nicolaus I. (1234 bis 1239); Olaf (1246—1280), unter welchem die bis dahin unabhängigen Grönländer an Norwegen Steuer zu entrichten versprachen; Thord (1288—1314). Zur Zeit des letztern, nämlich im J. 1297, vermittelte König Erik Magnus, mit dem Beinamen Prästehader (Pfaffenfeind), einen Vergleich zwischen dem Erzbischof Jörund und dem Domcapitel von Nidaros, worin u. A. bestimmt wurde, der Erzbischof solle die Bischöfe von Grönland ernennen unter Beirath und mit Zustimmung seiner Chorbrüder. Aus Arne's Zeit (1314 bis etwa 1350), nämlich aus dem Jahre 1327, ist eine Quittung erhalten über den grönländischen Peterspfennig und den Zehnten, welchen das zweite Concil von Lyon zum Zwecke eines Kreuzzuges ausgeschrieben hatte: Decima episcopatus Greuellenden (= Grenelenden) recepta fuit per me Betrandum de Ortolis in dentibus de Roaro (gewöhnlich Rosmaro = Walroß), videl. 127 Lisponsos (Liespfund). Item recepi pro denario S. Petri episcopatus Greuellenden tres Lisponsos dentium. Noch zu Lebzeiten Arne's, gegen 1343, wurde Jon III. Eriksjön Skalle zum Bischof für Grönland geweiht, in der unrichtigen Voraussetzung, Bischof Arne sei todt. Dieser nahm Theil an einem Provinzialconcil, das 1351 in Drontheim gehalten wurde unter dem Vorsitze Olafs, Dei patientia archiepiscopi Nidrosiensis. Das Synodalstatut, unterzeichnet vom Erzbischof und den Bischöfen von Bergen, Hamar und Garde, bespricht Priesterconcubinat und Priesterehe (Plures Noricanae provinciae presbyteri non solum sibi focarias simpliciter adjungunt et in curiis suis publice detinent, verum etiam convocatis ad hoc earum consanguineis adinstar laicorum sibi impudenter associant), Residenzpflicht der Seelsorger, geistliche Kleidung, Anleitung der jüngeren Geistlichen durch die älteren (quia his temporibus — quod dolenter referimus — defectu personarum exigente ad regimen animarum simpliciores et ignari plerumque assumuntur), Clausur der Nonnen, geistliche Gerichtsbarkeit und kirchliche Immunität, clandestine Ehen u. a. Im J. 1354 bezeugt Frater Johannes, Dei patientia episcopus Gardensis, in Oslo Einsicht von dem Ernennungsbreve des Bischofs von Stavanger genommen zu haben; später wurde er Bischof von Holum auf Island. Auf Arne folgte Alf; geweiht war er schon 1365, kam aber nach 19jähriger Sedisvacanz erst 1368 nach Garde; als er 1378 gestorben war, dauerte es fünf Jahre, bis sein Tod bekannt wurde. Ob irgend einer der späteren Bischöfe von Garde in seine Diöcese gekommen ist, dürfte zweifelhaft sein (1409 findet sich in Grönland ein bischöflicher Official Namens Sira Eindrede Andreasson); es sind: Bischof Frater Heinrich, 1386 auf einem Reichstage in Nyborg (Dänemark) anwesend; Bischof Berthold, der 1407 im Auftrage des Drontheimer Erzbischofs Eskild die Kirche in Lille Herdall in dessen Erzdiöcese einweihte und 1408 gemeinschaftlich mit demselben einen Ablaßbrief zu Gunsten einer Kirche in Svartalandh „nostrae dioecesis“ ausstellte; der frühere Minorit Bischof Jacob Teppe, welcher sich noch zu Lebzeiten Bertholds Bischof von Garde, zugleich aber auch Generalvicar und Weihbischof in Roeskilde nennt; Nicolaus II., etwa von 1422—1432; Frater Bartholomäus de S. Hippolyto, aus dem Dominicanerorden; Bischof Gregor, etwa von 1440—1450; Bischof Andreas, der sich zuerst 1460, zuletzt 1476 genannt findet, und der zuerst Administrator des Bisthums Skalholt auf Island, dann Weihbischof in Linköping in Schweden war. Unterdessen waren die Verhältnisse Grönlands immer trauriger geworden, der Verkehr mit dem Mutterlande wurde immer schwächer; christlicher Glaube und christliches Leben kamen in Gefahr. Als König Magnus Eriksjön 1355 ein Handelsschiff nach Grönland abgehen ließ, erklärte er: „Wir thun das Gott zu Ehren und um unserer eigenen Seele und unserer Vorfahren willen, welche in Grönland Christenthum und Aufenthalt bis auf den heutigen Tag gegründet haben, und wollen das nicht verfallen lassen in unseren Tagen.“ Der Handel mit Grönland wurde königliches Monopol; Norwegen wurde entvölkert durch den schwarzen Tod; Bergen, die Stadt, welche vorzugsweise den Verkehr mit Grönland unterhalten hatte, wurde 1393 zerstört. Die heidnischen Nachbarn der Grönländer, die Eskimos, dort im Lande Skrälinger genannt, überfielen zu wiederholten Malen die Christen, das erste Mal, soweit bekannt, 1379, bei welcher Gelegenheit 18 Männer fielen und 2 Knaben in die Gefangenschaft geschleppt wurden; bei einem neuen Einfall um das Jahr 1418 wurden laut dem sogleich anzuführenden päpstlichen Schreiben alle Pfarrkirchen bis auf neun zerstört, und nur wenige Priester waren mehr im Lande; doch fanden die Grönländer Mittel und Wege, ihre Verlassenheit und Noth dem gemeinsamen Vater aller Christen zu klagen. Papst Nicolaus V. trug durch Schreiben vom 20. September 1448 den isländischen Bischöfen von Skalholt und Holum als den nächsten Comprovinzialen auf, für die Erhaltung des Christenthums in Grönland zu sorgen, Priester zu weihen und, wenn die Umstände es gestatteten, wo möglich im Einvernehmen mit dem Erzbischof eine geeignete Persönlichkeit auf den bischöflichen Stuhl zu erheben. Man muß also wohl dem Titel Episcopus Gardensis, den so viele Männer der Reihe nach führten, keine weitere Bedeutung beigelegt und jedenfalls nicht die Verpflichtung daraus hergeleitet haben, sich eines Landes anzunehmen, wo laut dem päpstlichen Schreiben propter praeteritarum calamitatum pressuras fame et inedia laborantibus non suppetebat hucusque facultas Presbyteros nutriendi et Praesulem. Daß die Mahnung des Papstes Früchte getragen hätte, ist nicht zu ersehen. Grönland sah sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts vollständig abgeschnitten von

aller Verbindung mit Europa. Der vorletzte katholische Erzbischof von Drontheim, Erik Walkendorf, wollte das verlorene Land wieder aufsuchen lassen. Alte Schriften und alte Leute ließ er befragen über den Weg dahin. Der Schiffsmannschaft und den Missionaren, die mitfahren sollten, gab er genaue Verhaltungsmaßregeln. Alle sollten mit der größten Vorsicht zu Werke gehen. Weise der Häuptling, wenn sie etwa einen solchen fänden, und das Volk die Missionare als solche ab, dann sollten diese sich zu Schreiber- und anderen Diensten anbieten, um zu sehen, was sich mit der Zeit machen ließe; fänden sie das Land unbewohnt, so sollten sie große Kreuze aus Holz errichten oder in Stein einhauen. So sehr war man im Ungewissen über Land und Leute. König Christian II. war für den Plan gewonnen; er hatte in Rom unter dem 17. Juni 1514 copiosam indulgentiam navigantibus ultra mare glaciale ad insulas erlangt. „Wahrscheinlich", bemerken dazu die protestantischen Herausgeber von Grönlands Historiske Mindesmærker, „hatte der König dem Papste vorgestellt oder versprochen, das Christenthum sollte auf den Inseln je nach Umständen entweder wieder eingeführt oder zum ersten Male verkündet werden; darum werde es angebracht sein, daß die Seeleute oder andere, welche die gewagte Reise in so preiswürdiger Absicht unternähmen, durch päpstlichen Ablaß ermuntert würden." Dennoch kam der Plan nicht zur Ausführung. Der Erzbischof wollte die Kosten des Unternehmens selbst tragen, forderte aber vom Könige, daß dieser ihm die Einkünfte aus dem wiedergefundenen Lande auf zehn Jahre überlasse; darauf wollte der König nicht eingehen. Um dieselbe Zeit, im zweiten Decennium des 16. Jahrhunderts, begegnen wir wieder einem — dem letzten — Bischof von Grönland, jetzt Tule genannt, dem Niederländer Vincenz Kampe, episcopus Tulensis. Er administrirte Odense während der Gefangenschaft des Bischofs Jens Andersen Beldenak 1517—1520; unter Joachim Rönnow, dem letzten erwählten Bischof von Roeskilde, der aber weder päpstliche Confirmation noch bischöfliche Weihe erhielt, übrigens aber später als Martyrer für die katholische Sache im Gefängnisse starb, übernahm Vincenz Stellung und Verpflichtungen eines Weihbischofs im Bereiche der Diöcese Roeskilde. Das Jahr 1536 brachte den Herrentag in Kopenhagen, auf dem der Eine lauter schrie als der Andere, man wolle beim reinen Evangelium bleiben und solche Bischöfe nicht länger haben. Die erzbischöfliche und bischöfliche Jurisdiction im Reiche Dänemark wurde für erloschen erklärt, das Kirchengut fiel an die Krone. Kaum ein Jahr später nennt sich Vincenz in einem Schriftstücke, ausgefertigt in Maribo auf Lolland, „Bischof" ohne weitern Zusatz und Präbendar des Liebfrauenstiftes in Kopenhagen; sein Siegel zeigt die Buchstaben W[incentius] E[piscopus], aber sonst kein Abzeichen seiner bischöflichen Würde, vielmehr ein Hirschgeweih. Man hat daraus schließen wollen, der früher so genannte episcopus Tulensis und Bischof zu Grönland habe sich nach dem Siege der Reformation nach Holland zurückgezogen und dort seine Tage beschlossen. Seitdem hat Grönland keinen katholischen Bischof mehr gehabt. Ueber dem Umsturz der kirchlichen Verhältnisse im Mutterlande wurde Grönland vorläufig vergessen. Ein erster Wiederentdeckungsversuch 1585 blieb ohne Erfolg. Als das Land später wieder aufgefunden war und nun auch von den Holländern besucht wurde, kam es doch zu keiner festen Ansiedelung. Später wählten die Lutheraner Grönland zum Schauplatz ihrer Thätigkeit. Begründer der lutherischen Mission auf Grönland ist der norwegische Prediger Hans Egede (s. d. Art.), der von 1721 bis 1736 im Lande selbst verweilte und nach seiner Heimkehr die Gründung eines grönländischen Seminars in Kopenhagen veranlaßte. Nachdem er als Superintendent der grönländischen Mission 1758 gestorben war, setzte sein Sohn Paul das Werk seines Vaters fort und sorgte, daß das Neue Testament, der Katechismus und verschiedene geistliche Lieder in's Grönländische übersetzt wurden. Auch Herrnhuter kamen 1733 in's Land; jetzt hat die Brüdergemeinde 4 Missionsstationen in Grönland. Die dänisch-lutherische Mission hat in Grönland selbst ein Seminar zur Bildung eingeborener Katecheten und zählte im J. 1885 sechs Missionare und zwei „ordinirte Oberkatecheten". Die Gesammtbevölkerung im J. 1880 wird officiell auf 10 000 Seelen, unter diesen 280 Europäer, veranschlagt. Katholischerseits hat alle Missionsthätigkeit bis dahin geruht. Zwar ist Grönland ebenso wie die europäischen Nebenländer Dänemarks dem in Kopenhagen residirenden apostolischen Präfecten überwiesen, allein ein Missionsversuch konnte noch nicht gemacht werden, um so weniger, da die unter günstigeren Verhältnissen gemachten Versuche auf Island und den Färöern (s. d. Artt.) wieder aufgegeben werden mußten. (Vgl. Grønlands historiske Mindesmærker, Kjøbenhavn 1845 (3 Bde., bes. 3. Bd.); auch Suhm, Historie af Danmark, 14 Bind, Kjøbenh. 1782—1828; Keyser, Den norske Kirkes Historie under Katholicismen, 2 Bind, Krist. 1856—1858; Jörgensen, Den nordiske Kirkes Grundlæggelse og förste Udvikling, Kjøbenhavn 1878; Tönder Nissen, De nordiske Kirkers Historie, udgivet ved Th. Odland, Kristiania 1884.) [Perger S. J.]

Groote (Groot, Groete, Groet), Gerhard (Geert, Gerrit, lat. Gerardus Magnus), der Gründer der Genossenschaft, welche Brüder des gemeinsamen Lebens oder Fraterherren (s. d. Art.) hießen, wurde im October 1340 zu Deventer geboren. Er war der Sohn Werner Groete's, eines ehemaligen Schöffen der Stadt Deventer, und der frommen Hedwig van der Basselen. Als Knabe besuchte Gerhard die Libwynus'sche Capitelsschule seiner Vaterstadt; später schickte man ihn in die Schule nach Aachen; schließlich stu-

dirte er zu Paris Theologie, Medicin und besonders canonisches Recht, und hatte dort den bekannten Johann Buridanus (Occams Schüler), Nicolas Oremus u. A. als Lehrer. Hier kaufte er interessante Handschriften, mitunter sogar Zauberbücher oder schrieb sich solche ab. Mit 18 Jahren ward er Artist der Sorbonne, kehrte dann nach Deventer zurück und ward daselbst 1362 als Lehrer an der Capitelsschule angestellt. Einige Jahre später sandten ihn die Schöffen nach Avignon zu Papst Urban V. mit einer geheimen Mission. Danach taucht er in Köln auf; damals war er Canonicus von St. Martin zu Utrecht und von U. L. F. zu Aachen und hatte ein Einkommen von ungefähr 3200 Mark jetziger Währung. Dieses erlaubte ihm nach den damaligen Verhältnissen, ein weltliches und vornehmes Leben zu führen, wie damals viele Gelehrte thaten; er kleidete sich reich und auffallend und brachte viele Zeit in Gesellschaften zu. Doch soll schon in dieser Zeit ein gottesfürchtiger Mann seine dereinstige Bekehrung zu einem streng ascetischen Leben vorausgesagt haben, ohne daß die Nachricht hiervon, welche ihm seine Genossen brachten, eine ernstere Wirkung auf ihn gehabt hätte. Nachhaltigen Eindruck machte dagegen der ernste Zuspruch eines Karthäuserpriors Heinrich von Calkar (s. d. Art.) aus dem Kloster Mönchhausen bei Arnheim auf ihn, der noch von Paris her mit ihm bekannt war. Dieser suchte ihn bei einer gelegentlichen Anwesenheit in Utrecht auf und ermahnte ihn, statt des eiteln Wissens die Liebe Gottes zu erstreben und ernstlich auf die Sicherstellung seines ewigen Heils bedacht zu sein. Der siegenden Beredsamkeit des Gottesmannes wußte der Gelehrte nicht zu widerstehen und entließ ihn nicht ohne das ernste Versprechen, sein bisheriges leichtfertiges Leben zu ändern und ernstlich nach den ewigen Gütern zu streben. In diesem Vorsatz bestärkte ihn bald nachher eine lebensgefährliche Krankheit, von welcher er nur mit Mühe genas. Er zog sich nach Mönchhausen zurück und widmete sich unter der Leitung Heinrichs von Calkar von nun an ganz den Uebungen der Frömmigkeit. Er verzichtete auf seine Canonicate, nahm den einfachen Titel eines Diacons an und trat mit Erlaubniß seiner geistlichen Obrigkeit als Bußprediger auf. Vorher besuchte er den 84jährigen Ruysbroek, den berühmten Asceten und Bußprediger im Kloster Groenendael bei Brüssel, und durchzog dann die verschiedenen Theile der Utrechter Diöcese, wobei er als Gepäck nur eine Tonne voll Handschriften mit sich führte (vgl. d. Art. Brinckerinck). Bald nahmen jedoch die trägen und genußsüchtigen Priester, deren es damals nicht wenige gab, Aergerniß an seinen Ermahnungen und Predigten, zu welchen das Volk von allen Seiten herströmte. Seine Neider wußten es so weit zu bringen, daß ihm schließlich durch den Bischof von Utrecht das Predigen untersagt wurde. Er, welcher gegen die Sünden der Geistlichen (gegen die Concubinarier oder focaristae) und gegen die Anhänger der Secte des freien Geistes so unermüdlich predigte, daß man ihn malleus haereticorum nannte, wurde sogar selbst als Häretiker bezeichnet. Im Gefühle seiner Unschuld erließ er die Publica protestatio de veridica praedicatione Evangelii und wandte sich direct an Papst Urban VI. um Aufhebung des bischöflichen Predigtverbotes. Bevor aber die Entscheidung dieser Angelegenheit erfolgte, fiel Groote am 20. August 1384 der Pest in Deventer zum Opfer. Ihn überlebte die Genossenschaft, zu deren Gründung er den Anstoß gegeben hatte. Da nämlich seine Predigten bei vielen Zuhörern, die nach Stand oder Anlage zum Ordensleben nicht geeignet waren, den Wunsch nach einem innerlichen Leben hervorriefen, so leitete Groote dieselben nach bestimmten Regeln zur Vollkommenheit an und ging bald dazu über, sie zu einem gemeinschaftlichen Leben zu sammeln. Indem er sein Haus zu Deventer frommen Frauen einräumte und in Verbindung mit seinem Freunde Radewyns (s. d. Art.) arme Schüler zu einem gemeinschaftlichen Leben sammelte, wurde er der Begründer der Brüder des gemeinsamen Lebens (s. d. Artt. Brinckerinck und Fraterherren). Mit Bienenfleiß hatte Groote eine umfangreiche Bibliothek theologischer und ascetischer Werke gesammelt, welche er den Brüdern des Fraterhauses in Deventer hinterließ. Seine eigenen Schriften und Briefe sind meist nur handschriftlich und an vielen Orten zerstreut vorhanden. Die obengenannte Publica protestatio, ferner Conclusa et proposita, non vota und De sacris libris studendis finden sich in der Ausgabe der Werke des sel. Thomas von Kempen (ed. Somalius, Antw. 1615, ed. Col. 1660). Mehrere Reden von ihm wurden in neuerer Zeit veröffentlicht, so Sermo contra focaristas im Archief voor Kerkel. Geschiedenis I, 365 sq. II, 307 sq. VIII, 5 sq.; Sermo in festo palmarum de paupertate bei W. Moll, Studien en Bijdragen op't gebied der histor. Theologie II, 432 sq.; Bruchstücke zweier Collatien in der Volkssprache (Zedelijke Toespraak) im Nieuw Archief voor Kerkel. Geschiedenis, Leyden 1854, II, 299 und Vijf poente die M. Geert in den volke t Uutrecht predicte bei Moll, Studien I, 409; drei Gutachten über bestimmte Lebenspflichten sind mitgetheilt im Archief VIII, 119. 159; III, Beil. 3, S. 13. Von den Briefen, welche in niederländischen und deutschen Bibliotheken sich vorfinden, sind 37 edirt, theils im Archief VIII, 249 sq. III, Beil. 1 f., theils von Acquoy, Gerardi M. epist. XIV, Amstel. 1857; Nolte gab in der Tüb. Qu.-Schr. 1870, 280 ff. sieben Briefe, de Ram acht weitere in Compte rendu des séances de la Comm. royale d'histoire de Belgique, 3e série, II, 1861, 66 ss.; einen deutschen Brief theilte Moll in den Studien III, 1876, 434 sq. mit. Die erste Quelle für Groote's Leben bleibt die von Thomas von Kempis geschriebene Vita. Kleinere Züge finden sich auch in den übrigen Schriften des sel. Thomas, be-

sonders im Chronicon montis S. Agnetis, und bei Busch im Chronicon Windesmense. (Vgl. Grube, G. Groot und seine Stiftungen, 2. Vereinsschr. der Görresges. für 1883; Hirsche in Herzogs Realencykl. II, 678 ff.; Bonet-Maury, Gérard de Groote d'après des docum. inédits, Par. 1878.) [P. Alberdingk Thijm.]

Gropper (Gropperus, eigentlich Groepper), Johannes, Staatsmann und Theologe, wurde am 24. Februar 1503 (so nach seinem Briefe an Propst Hoyer, Ende Januar 1556) zu Soest in Westfalen geboren. Er studirte an der Kölner Universität Jurisprudenz, wurde 1525 Doctor des Civilrechtes und erhielt schon im folgenden Jahre das Amt des Großsieglers im Kurstaate Köln. Als juridischer Beirath des Kurfürsten Hermann von Wied (s. d. Art.) ging er 1530 zum Reichstage nach Augsburg. Die brennenden religiösen Zeitfragen drängten ihn jetzt zum Studium der Theologie, in welcher er sich „privatim, sine magistro" bald so ausgebreitete Kenntniß erwarb, daß er später von seinen Freunden als os cleri bezeichnet werden konnte. Insbesondere gelangte er, wie seine Schriften zeigen, zu einer ausgebreiteten Kenntniß der hl. Schrift und der Kirchenväter. Der Kurfürst überhäufte ihn mit Pfründen; schon 1531 wurde Gropper Scholasticus am Gereonsstifte zu Köln, bald darauf auch Domherr; ferner war er Decan in Xanten und Canonicus in Soest. Seine majestätische Erscheinung, seine Beredsamkeit, seine hohe Sittlichkeit und seine Liebe zu den Armen nöthigte selbst seinen Gegnern Achtung ab. Er unterstützte den Kurfürsten in der Reorganisation der kirchlichen und bürgerlichen Rechtsverhältnisse des Kurstaates und stellte zuerst die Rechtsbefugnisse des erzbischöflichen Officials fest (Jurisdictionis ecclesiasticae Archiepiscopalis Curiae Coloniensis reformatio, Colon. 1529); dieser Arbeit folgte 1538 eine Codificirung des kölnischen Landrechtes (Des Erzstiffts Cöllen Reformation der weltlicher gericht, Rechts vnd Pollicey). Ebenso übertrug ihm der Kurfürst die Abfassung der Decrete für das Kölner Provinzialconcil vom Jahre 1536. Gropper entledigte sich mit großem Geschicke dieser Aufgabe und stellte in ausdrucksvoller Kürze die alten canonischen Bestimmungen über die Pflichten des Regular- und des Säcularclerus zusammen, so daß die Synode Groppers Entwürfe mit geringen Aenderungen annahm und ihm auch die Ausarbeitung eines dogmatischen Handbuches zur näheren Erläuterung der Concilsbeschlüsse übertrug. Dieses Enchiridion erschien als Anhang der Canones concilii Coloniensis provincialis mit dem Titel Institutio compendiaria doctrinae christianae, Colon. 1538 (nachgedruckt als Enchiridion, Veronae 1541, Par. 1548. 1550). In vier Abschnitten gab Gropper eine Erklärung des Symbolums, die Lehre von den sieben Sacramenten, die Lehre vom Gebete mit einer Auslegung des Vaterunsers und die Lehre vom Gesetze mit einer Erklärung des Decalogs. Obwohl das Enchiridion unter Papst Clemens VIII. auf den Index kam, weil die Lehre von der Rechtfertigung durch die Unterscheidung einer doppelten formalen Ursache der Rechtfertigung, der justitia inhaerens und der justitia imputata, sich der lutherischen Auffassung näherte (fol. 129 b. fol. 169 b), so fand es doch bei seinem Erscheinen großen Beifall. Es wurde nicht bloß von den Kölner Theologen gebilligt, sondern gerade die Rechtfertigungslehre, welche Gropper später im Antididagma (s. u.) fol. 13 noch genauer formulirte, schien den Cardinälen Contareni, Pole und Morone vorzüglich geeignet, eine Grundlage für die Union der getrennten Religionsparteien zu bilden. Schon auf dem Tage zu Hagenau 1540 knüpfte Gropper auf Veranlassung des Landgrafen Philipp von Hessen mit Butzer Beziehungen an; die Ausgleichsversuche fanden Fortsetzung zu Worms und im Religionsgespräch zu Regensburg, wo hauptsächlich zwischen Gropper und Butzer auf Grundlage des sogen. Regensburger Buches eine Formel zu Stande kam, in welcher die protestantischen Hauptlehren vom Specialglauben, von der unmittelbaren Gewißheit des Gnadenstandes und der imputirten Gerechtigkeit in seltsame Verbindung mit katholischen Begriffen getreten waren, während über den Hauptpunkt, über die Auctorität der Kirche, sowie über die Lehre von der Eucharistie keine Einigung erzielt wurde. Aber auch der geringe Ausgleich beruhte mehr in Worten; Luther erklärte den Ausdruck von der Rechtfertigung durch den lebendigen und wirksamen Glauben für eine elende, geflickte Notel; katholischerseits zerriß Eck mit sicherer Hand das Gewebe (Apologia adversus calumnias Buceri, Colon. 1542). Gropper und Pflug suchten sich zu rechtfertigen in einer gemeinsamen Schrift Ad praesides colloquii (Corp. Reform. IV, 460 sq.); als aber später das Concil von Trient eine einzige formale Ursache der Rechtfertigung als katholische Lehre definirte, unterwarf sich Gropper mit voller Bereitwilligkeit dem Concilsspruche (Brief an Pflug von 1552 bei Müller, Epp. ad Pflugium, Lips. 1802, 111 sq.). Nachdem die Unionsversuche zu Regensburg sich als unerfüllbar gezeigt hatten, wollte der Kurfürst von Köln, welcher mehr und mehr den Lutheranern sich zuneigte, aus eigener Macht eine Umgestaltung des Kirchenwesens in seinem Staate durchsetzen. Er berief Butzer und später auch Melanchthon zur Ausarbeitung eines Reformationsentwurfes und legte denselben 1543 den Ständen auf dem Landtage zu Bonn vor. In dem gefährlichen Augenblicke, als die Stände sich unschlüssig zeigten, wurde Gropper der Retter der kölnischen Kirche. Als Theologe widerlegte er im Namen des Capitels das erzbischöfliche Reformationsbuch durch einen Gegenbericht, in welchem er Schritt für Schritt die Neuerungen aufdeckte und die alte Lehre begründete. Unter der Streitliteratur jener Zeit steht Groppers Schrift wohl unübertroffen da; nachdem sie deutsch und

lateinisch dem Druck übergeben worden, erlangte sie bald große Verbreitung (Christliche vnd Catholische gegenberichtung eyns erwirdigen Domcapitels zu Cöllen wider des Buch der gnannter Reformation, so den Stenden des Erzstifts Cöllen uff junxstem Landtage zu Bonn vorgehalten &c.; Antididagma seu christianae et catholicae religionis propugnatio, Colon. 1544). Ebenso wendete Gropper sich direct gegen Butzer, welcher 1544 die Acten des Regensburger Religionsgespräches lateinisch und deutsch herausgegeben hatte, und veröffentlichte eine Protestation An die Römische Keyserliche Maiestat — Warhafftige Antwort vnd gegenberichtung H. J. Gröpper — Vff M. Buceri Frevenliche Clage vnd angeben, (Köln) 1545. Als scharfsinniger Jurist aber betrieb er sowohl mündlich als in Appellationsbriefen die Anklage gegen den Erzbischof, bis am 16. April 1546 Paul III. über Hermann von Wied die Excommunication aussprach und dem Coadjutor Adolf von Schaumburg die Administration des Erzbisthums übertrug. Groppers Verdienste um die ganze Sache ehrte der Papst, indem er ihn 1547 zum Propste von Bonn und damit auch zum Archidiacon der Bonner Christianität ernannte. Gropper faßte sein neues Amt mit großem Ernste auf und drang vor Allem auf Auswahl würdiger und unterrichteter Seelsorger. Zu diesem Zwecke publicirte er die Formula examinandi designatos seu praesentatos ad ecclesias parochiales, Col. 1550, und verfaßte 1549 ein mit großer Präcision geschriebenes Handbüchlein, „Wie bey Haltung vnd Reichung der heiligen Sacramenten die Priester das Volk vnderrichten mögen von dem Wesen vnd Wirkung der Ceremonien". Nicht weniger lag ihm der Jugendunterricht am Herzen. Durch seine Vermittlung kamen die Jesuiten an das Dreikronengymnasium zu Köln; Gropper selbst verfaßte für die Schule, welche ihm zu St. Gereon unterstellt war, einen kleinen Katechismus (Capita institutionis ad pietatem ex S. Scripturis et orthodoxa cath. eccl. doctrina et traditione excerpta in usum pueritiae apud divum Gereonem, Col. 1546), welcher in erweiterter Gestalt deutsch erschien (Hauptartikell Christlicher vnderrichtung zur gotseligkeit. Auch eyn Betbüchlein vß Götlicher Schrifft vnnd den heiligen Vätteren gezogen, Cöllen 1547); endlich folgte der große Katechismus (Institutio catholica, elementa christianae pietatis succincta brevitate complectens, cui subjungitur Isagoge ad pleniorem cognitionem universae religionis cathol. omnibus ad sacros ordines et eccl. ministeria provectis et provehendis apprime necessaria, Col. 1550). Eine Frucht seiner Väterstudien war das große Werk Vonn warer, Wesenlicher vnd Pleibender Gegenwertigkeit des Leybs vnd Bluts Christi nach beschehener Consecration, Cöllen 1548. 1556 (lateinisch von Surius 1560). Auf 448 Folioblättern lieferte Gropper alles, was bei lateinischen und griechischen Vätern sich über die heilige Eucharistie findet; seine Arbeit war um so mühevoller, als er die theologisch noch nicht ausgebildete deutsche Sprache sich für die Uebersetzung erst dienstbar machen mußte. Den Abschluß des Augsburger Interims 1548 benutzte er, um auch in seiner Vaterstadt Soest die katholische Religion wiederherzustellen; in der Collegiatkirche, deren Decan er war, hielt er selbst feierlichen Gottesdienst mit Predigt und stellte das Bild des hl. Patroclus wieder zur allgemeinen Verehrung aus. Zugleich mit Billick (s. d. Art.) begleitete er 1551 seinen Erzbischof auf das Concil von Trient, wohnte mehreren Sitzungen bei und hielt selbst eine Rede über den Mißbrauch der Appellationen (gedruckt zu Köln 1552). Sein Ansehen stieg immer höher; endlich erhob ihn Papst Paul IV. gänzlich unerwartet am 18. December 1555 zum Cardinal mit dem Titel S. Luciae in silice. Als Gropper diese Nachricht durch ein Schreiben des Cardinals Truchseß erhielt, legte er in einem langen Briefe (Ende Januar 1556) an den ausfertigenden Notar der Rota, den Lübecker Propst Hoyer, die Gründe dar, warum er die hohe Würde ablehnen müsse. Er blieb bei seiner Weigerung, obwohl der Papst durch mehrere Beauftragte ihn umzustimmen suchte. Erst als der protestantisch gesinnte Johann Gebhard von Mansfeld 1558 zum Erzbischof gewählt wurde, entschloß Gropper sich zur Reise nach Rom. Er kam krank an. Noch beauftragte ihn der Papst, ein Gutachten abzufassen in dem Streite, welcher sich mit Ferdinand I. wegen dessen Nachfolge im Kaiserthume erhoben hatte. Bald darauf starb Gropper, am 14. März 1559, und fand seine Ruhestätte in der deutschen Kirche Maria dell' Anima. Der Papst selbst hielt die Trauerrede. (Vgl. Meuser in Dieringers Kath. Zeitschrift, 1844, II, 183 ff. 366 ff.; Brieger bei Ersch u. Gruber, 1. Sect., XCII, 218 ff.; Liessem, J. Groppers Leben, 1. Thl., Köln 1876; Varrentrapp, Hermann von Wied, Leipzig 1878; Schwarz, Römische Beiträge zu Groppers Leben, im Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft VII, 392 ff.; Jostes, Daniel von Soest, Paderb. und Münster 1887, wo 345 ff. Briefe Groppers aus den Jahren 1531—1535 mitgetheilt werden. Ob Gropper auch der Verfasser der unter dem Namen eines Daniel von Soest zu Köln gedruckten Satiren gegen den Rath und die Prädikanten in Soest gewesen sei, ist noch zweifelhaft.) [Streber.]

Grosseteste (auch Greathead, in den lateinischen Chroniken einfach Lincolniensis, seltener Capito), Robert, der berühmte Bischof von Lincoln (1235—1253), gleich groß als Hirte wie als Theologe, und wegen seiner erstaunlichen Gelehrsamkeit auf allen Gebieten des Wissens seinen Zeitgenossen Albertus Magnus und Roger Bacon vollkommen ebenbürtig, ward um 1175 zu Stradbrook in Suffolk aus niederem Stand geboren. Die Mildthätigkeit guter Freunde ermöglichte es dem dürftigen Jüngling, die Universität Oxford zu besuchen; dort scheint er nach einer Andeutung Giraldus' zunächst Jurispru-

denz und Medicin studirt zu haben (Girald. Cambrens. Opp. I, 249, ed. Brewer, Rolls Series, London 1861). Von hier bezog er, ohne daß sich indeß ein quellenmäßiger Nachweis dafür führen ließe, die Hochschule zu Paris, deren Geschichtschreiber Buläus (III, 260) ihn in seinem Catalogus illustrium Academicorum sogar als in Academia Parisiensi olim Professor insignis namentlich aufführt (H. R. Luard, Rob. Grosset. Epp., Preface XXXIII, Rolls Series, London 1861). Wenn man diesen Pariser Aufenthalt jedoch aus seiner Kenntniß der französischen Sprache hat herleiten wollen, in welcher er zwei Werke, Chasteau d'amour und Manuel des péchés, dichtete, so übersah man, daß das Französische in England damals nicht bloß das Verkehrsmittel der gebildeten Stände überhaupt, sondern auch Hof-, Gerichts- und Parlamentssprache war (vgl. P. Norrenberg, Allgem. Gesch. d. Literatur, Münster 1882, I, 371). Nicht lange nach dem Jahre 1200 erscheint Grosseteste wieder zu Oxford, wo er nach Erlangung der theologischen Doctorwürde alsbald zum Rector scholarium oder (Vice-) Kanzler der Universität befördert wurde. In diesen Zeitabschnitt dürften seine Commentare zu Aristoteles fallen. Auf Bitten des Franciscaner-Provinzials Agnellus aus Pisa ließ er sich 1224 zum ersten Rector der soeben angesiedelten Franciscaner in Oxford ernennen, die er in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen wesentlich förderte und namentlich in ihrer Richtung auf biblische und naturwissenschaftliche Studien tief beeinflußte (Eccleston, De adventu Minor. in den Monum. Francisc. I, 5—72, ed. Brewer, Rolls Series, London 1858). Gemäß der damaligen Unsitte mit mehreren Beneficien zugleich bepfründet, gab er 1232 nach Ueberwindung eines heftigen Fiebers Gewissensbedenken halber, nicht ohne sich seitens seiner Verwandten und Freunde deßhalb schwere Vorwürfe zuzuziehen, sämmtliche Pfründen bis auf eine einzige Präbende an der Cathedrale zu Lincoln auf (Grosset. Ep. 8, ed. Luard 43). Doch scheint er auch jetzt die meiste Zeit in Oxford verbracht zu haben; wahrscheinlich beschäftigte er sich mit der Abfassung von mathematischen und theologischen Schriften, sowie mit biblischen Studien und Vorlesungen, deren Quintessenz uns in den gediegenen Dicta Roberti handschriftlich vorliegen dürfte (Luard l. c. Preface XXXVI). Nach dem Tode des hl. Hugo (Hugh de Wells) ward Grosseteste 1235 zum Bischof von Lincoln, der größten und bevölkertsten Diöcese Englands, erwählt und griff sofort mit einer Energie ohne Beispiel ein, um die zahlreichen Mißbräuche in seinem Sprengel abzustellen. Er verbot alle mit Blutvergießen verbundenen Spiele und Processionen, die Entweihung der Kirchen und Gottesäcker durch profane Spiele, entsetzte die verheirateten Priester ihrer Pfründen, schaffte das „Narrenfest" und die ärgerlichen Scotales oder Wetttrinkgelage der Geistlichen ab, verbot allen Geistlichen die Theilnahme an den Mirakelspielen (Miracle-plays) und führte alles dieß mit einer Reinheit der Absicht, Festigkeit der Grundsätze und Milde der Gesinnung durch, welche ungetheilte Bewunderung erregen muß (Wharton, Anglia sacra II, 347 und Constitt. Roberti Lincoln. l. c. ed. Luard 154—166, London 1861). Auf ernstlichen Widerstand scheinen diese einschneidenden Reformbestrebungen kaum in Volk und Clerus gestoßen zu sein. Hingegen forderte er in Sachen des bischöflichen Visitationsrechts den heftigsten Widerspruch heraus. Grosseteste nahm nämlich das bischöfliche Recht der Visitation sowohl für die Klöster wie für sein eigenes Domcapitel entschieden in Anspruch. Als er darum in Wahrnehmung seiner Rechte auf seiner ersten Visitationsreise 1236 sieben Aebte und vier Prioren wegen schlechter Führung ihres Amtes entsetzt hatte, versuchten ihn schlechte Mönche nach seiner Rückkehr von der Londoner Provinzialsynode 1237 zu vergiften, ein Mordanschlag, von dem er nur mit Mühe sich erholen konnte. Sein offener Bruch mit dem Domcapitel von Lincoln, welches sich dem auf seinem Visitationsrecht unbeugsam verharrenden Bischof nicht fügen wollte (Grosseteste Ep. 127, ed. Luard 357), verursachte in ganz England großes Aergerniß, bis der Papst Innocenz IV. selbst in Lyon, wohin derselbe sich zum Zwecke der Excommunication und Absetzung des deutschen Kaisers Friedrich II. geflüchtet hatte, den sechsjährigen Streit 1245 zu Grosseteste's Gunsten entschied. Sein Sieg war ein Sieg aller Bischöfe Englands. Mit größerer Strenge als je zuvor wurden nun die Visitationen fortgesetzt, so daß mehrere Prioren aus Furcht vor dem Gericht des ernsten Bischofs von vornherein ihr Amt niederlegten. „Schrecklich pflegte er", so berichtet der ihm feindselige Benedictiner Matthew Paris von St. Albans, „gegen die Mönche zu donnern und noch schrecklicher gegen die Nonnen." In neue Streitigkeiten mit den Religiosen verwickelt, unternahm der greise Kirchenfürst 1250 eine zweite Reise an den päpstlichen Hof in Lyon, aber dießmal nicht mit gleichem Erfolg. Entrüstet über die Bestechungskünste der mit Gold arbeitenden Gegenpartei, hielt er am 13. Mai vor dem Papst und drei Cardinälen seine berühmte Rede über die Mißbräuche in der Kirche und an der römischen Curie, welche letztere er im Besondern beschuldigte, durch Gewährung der vielen „Dispensationen, Provisionen und Collationen", sowie durch Ueberlassung kirchlicher Beneficien an die ohnehin reichen Klöster der Corruption des Pfarrclerus und der Vernachlässigung der Seelsorge sündhaften Vorschub zu leisten (bei Brown, Fascic. rer. expetendar. et fugiendar. II, 250 sq.; auszüglich bei Perry, The Life and Times of Robert Grosseteste, London 1871, 207—223). Unverrichteter Dinge trat er den Heimweg an, „tristis et vacuus", und erreichte England am Michaelstag, entschlossen, zu resigniren. Schon hatte er die vor-

läufige Verwaltung seiner Diöcese seinem Freunde und Official Robert de Marisco anvertraut; allein auf dringendes Abrathen seiner Amtsbrüder und Freunde, insonderheit des berühmten Oxforder Franciscaners und Doctor illustris Adam de Marisco (s. d. Art.), gab er diese Absicht wieder auf, um mit neuem Muthe seines verantwortungsvollen Amts unter schwierigen Verhältnissen zu walten. Er schien strenger als je. Bei einer Visitation des Klosters zu Ramsey 1251 untersuchte der ernste Mann sogar die Schlafstätten der Mönche, erbrach verdächtig aussehende Schließräume und zertrümmerte mit eigener Hand alle Zeichen eines gegen die heilige Armut sündigenden Luxus. Aber auch mit dem Papste gerieth der etwas ungestüme Oberhirt in Streit. Als Grosseteste 1251 sich entschieden weigerte, einen des Englischen unkundigen Italiener in eine reiche Pfründe seiner Diöcese einzuweisen, ward er von Innocenz IV., der inzwischen nach Friedrichs II. Tod nach Perugia gezogen war, für eine kurze Zeit suspendirt. Weniger zu verwundern ist, daß er mit dem habgierigen und zornmüthigen, aber schwachen Heinrich III. von England in Uneinigkeit gerieth. Im J. 1252 verlangte der englische König mit päpstlicher Vollmacht ein Zehntel aller kirchlichen Einkünfte Englands auf drei Jahre für sich selbst, da er das Kreuz genommen habe. Der Erste, der dieser in Aussicht genommenen Maßnahme als einer „verfluchten Erpressung" entschiedenen Widerstand entgegensetzte, war Grosseteste; seinem Beispiel folgten die übrigen Prälaten. Erst als Heinrich III. feierlich 1253 „als Mann, als Christ, als Ritter und als gekrönter und gesalbter König" die Magna Charta neu beschworen und versprochen hatte, daß durch die Geldbewilligung kein Präcedenz für die Zukunft geschaffen und das zu erhebende Geld auch wirklich für den bezeichneten Zug nach Palästina verwendet werden sollte, ließen die Bischöfe mit Grosseteste an ihrer Spitze sich zur Einwilligung in die Geldanforderung erweichen (Matth. Paris, Hist. major 867). Gegen die Verletzer des königlichen Schwures sprachen sodann die im Parlament versammelten Bischöfe die Excommunication aus, und Grosseteste ließ wegen seines begründeten Mißtrauens in die Standhaftigkeit des Königs dieselbe noch eigens in allen Pfarreien seiner Diöcese feierlich verkündigen.

In das nämliche Jahr 1253 fällt ein bedauerlicher Streit Grosseteste's mit Innocenz IV., welcher ihm mehr als seine Gelehrsamkeit und Sittenstrenge bei der Nachwelt Berühmtheit erlangt hat. Innocenz IV. hatte nämlich in einem aus Perugia vom 26. Januar 1253 datirten Breve Grosseteste befohlen, den päpstlichen Neffen Federico di Lavagna nach Art einer „Provision" in ein einträgliches Canonicat der Lincolner Cathedrale zu installiren. Schon im J. 1252 hatte Grosseteste eine Berechnung der kirchlichen Gefälle angestellt, welche die mit päpstlichen „Provisionsurkunden" ausgestatteten, der englischen Sprache unkundigen Ausländer aus den englischen Pfründen ohne die mindesten seelsorgerischen Gegenleistungen erhoben, und ihre Summe auf einen runden Betrag von jährlich 70 000 Mark, mehr als das Dreifache des königlichen Einkommens, herausgerechnet (über diese „Provisionen" vgl. Lingard, The History of England, Lond. 1883, II, 416 sqq.). Die Antwort Grosseteste's auf die päpstliche Forderung ist nach seines Freundes Adam de Marisco Meinung zwar „furchtlos, ebenso klug wie beredt abgefaßt und eine ewige Wohlthat aller Zeiten" (Monum. Francisc. ed. Brewer I, 325), aber sie enthält gewiß das Stärkste, was ein katholischer Bischof jemals dem Statthalter Christi in's Angesicht geschleudert hat. Sachlich unterscheidet sie sich allerdings wenig oder gar nicht von den Gedanken, die schon in der Lyoner Rede vom Jahre 1250 in Gegenwart des Papstes ausgeführt worden waren; aber die Sprache ist viel maßloser und heftiger, als in jener schon von Wiclif ausgebeuteten Rede (Todd, Wycliffe's Apologia 54). Man hat jedoch sicher mit Unrecht auf Grund der Opposition Grosseteste's diesen selbst als einen „Vorläufer der Reformation" oder neuestens mit Perry (The Life and Times of Robert Grosseteste 6, London 1871) als „den Protestanten des 13. Jahrhunderts" gefeiert und gepriesen (vgl. die verständigen Gegenausführungen des protestantischen Herausgebers seiner Briefe, Luard, Grosset. Epp. Preface XIV, Rolls Series). Denn der Bischof von Lincoln vertheidigte nicht nur sein ganzes Leben lang die oberste Lehr- und Regierungsgewalt des römischen Bischofs mit größtem Eifer, sondern leitete auch alle bischöfliche Gewalt nur vom Papste her und wollte sogar die fürstliche Gewalt lediglich als einen Ausfluß der von Christus dem hl. Petrus verliehenen Vollmachten betrachtet wissen (vgl. Grosset. Ep. 23. 127, ed. Luard 90 sq. 357 sq.). In dem angezogenen Protestschreiben bekennt er auch in der Einleitung: Apostolica enim mandata non sunt nec possunt esse alia quam Apostolorum doctrinae et ipsius Domini nostri Jesu Christi, Apostolorum Magistri et Domini, cujus typum et personam maxime gerit in ecclesiastica hierarchia dominus Papa, consona et conformia, so daß er sich unzweifelhaft ex divino mandato zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl für verpflichtet halte (Grosset. Ep. 128, ed. Luard 432 sq.). Die päpstliche Vollgewalt umzieht er aber mit der selbstverständlichen Schranke, daß sie nur im Gebiete des sittlich und göttlich Erlaubten unbeschränkt sei: Haec enim est potestatis plenitudo, omnia posse in aedificationem, eine Begriffsbestimmung, unter welche die „Provisionen" keineswegs fallen: Hae autem quas vocant provisiones non sunt in aedificationem, sed in manifestissimam destructionem, non igitur eas potest beata Sedes Apostolica ... (p. 437). Auf diesen Grundsatz gestützt, versagt er dem

Papste den Gehorsam und erklärt: Ego ex debito obedientiae et fidelitatis quo teneor ... filialiter et obedienter non obedio, contradico et rebello (p. 436). Nach den unzuverlässigen Angaben des gegen Grosseteste nicht minder wie gegen „die Römer" aufgebrachten Matthew Paris (Hist. major 872) wäre der Papst nach Empfang dieses kühnen Briefes in eine Flut von Schmähworten gegen Grosseteste und England ausgebrochen. Ganz unbegründet erscheint aber die Erzählung Richards von Bardney (bei Wharton, Angl. sacr. II, 338 sq.), Innocenz IV. habe den furchtlosen Bischof in den Bann gethan (vgl. Luard l. c. LXXXI), da umgekehrt feststeht, daß der Papst durch Entschuldigung seiner Handlungsweise Grosseteste's Berechtigung zu diesen Vorwürfen indirect anerkannte (Lingard, The History of England II, 502). Die Behauptung Tanners endlich, daß Innocenz IV. dem angeblich excommunicirten Bischof sofort einen Nachfolger in der Person des päpstlichen Nuntius Albert bestellt habe, ist auf einen einfachen lapsus oculi zurückzuführen, wie Luard (l. c.) gezeigt hat, und danach ist auch die Angabe bei Pegge (Life of Robert Grosseteste 198) zu beurtheilen. Hochbetagt erkrankte Grosseteste im October 1253 zu Buckden, und noch sterbend soll er gegen die römischen Erpressungen, sowie gegen die vom Papste geduldeten oder verübten Mißbräuche geeifert haben. Er ward in Lincoln beigesetzt am 13. October 1253 (The Burton Annals 328).

Ueber den tiefgreifenden Einfluß Grosseteste's auf kirchenpolitischem, wissenschaftlichem und culturellem Gebiete sind alle mittelalterlichen Chronisten mit den modernen Geschichtschreibern einig. Nicht nur sein Zeitalter, sondern auch die Epigonengeschlechter hat dieser ebenso reiche wie ernste Geist in ihren Bestrebungen auf's Nachhaltigste beeinflußt. Die Freiheit der Kirche, die Unantastbarkeit ihrer Rechte und Privilegien vertheidigte er gegen königliche Habgier und Uebergriffe mit einer Unerschrockenheit, welche nach einem Ausdrucke Milmans (Latin Christianity IV, 469) dem Freimuth des hl. Thomas Becket von Canterbury (s. d. Art.) nicht nachstand. Von der Verantwortlichkeit seines hohen Hirtenamts und von seiner persönlichen Haftbarkeit für das Seelenheil der seiner Obhut Anvertrauten war er so lebhaft durchdrungen, daß er im Drange des Pflichtgefühls und unter dem Einfluß eines heftigen Temperaments zum Oeftern die Pastoralklugheit bei Seite setzte und selbst dem Oberhaupt der Kirche, vor dem er sonst in ehrfürchtigem Gehorsam sich beugte, in's Angesicht widerstand, wo immer er in einer päpstlichen Verordnung eine sündhafte Nachgiebigkeit gegen die schweren Zeitgebrechen zu erblicken glaubte. Dieser vor keiner Macht zurückschreckende sittliche Ernst Grosseteste's bildet den Schlüssel zu seinem Charakter und seinem Wirken. Die encyklopädische Universalität seines Wissens, die ihm den Ehrennamen The great clerk Grosseteste eintrug, bewunderten schon seine Zeitgenossen, insbesondere der ebenso berühmte Roger Bacon, wenn er urtheilt: Solus dominus Robertus, propter longitudinem vitae et vias mirabiles quibus usus est, prae aliis hominibus scivit scientias (Compend. stud. cap. 8; Opus tert. cap. 12, ed. Brewer 33). Seine schriftstellerische Leistungsfähigkeit war eine großartige. Freilich werden ihm manche Werke zu Unrecht zugeschrieben: so u. A. das Buch De dignitate conditionis humanae, das Grosseteste selbst wieder fälschlich dem hl. Augustinus beilegt, dann des Erzbischofs Peccham Oculus moralis, ferner Richard Rolle's Stimulus conscientiae, endlich der schon in Handschriften des 12. Jahrhunderts vorkommende Parvus Cato u. dgl. Gleichwohl sind seine unstreitig ächten Werke aus allen Wissenszweigen so zahlreich, daß Grosseteste zu den fruchtbarsten und umfassendsten Geistern des Mittelalters gezählt werden muß. Außer Commentaren zu Aristoteles und Boëthius nebst anderen philosophischen Schriften hat er namentlich aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, welche von den Minoriten Englands gleich von Anfang an, nicht ohne Grosseteste's Zuthun, mit Vorliebe gepflegt wurden (Brewer, Monum. Francisc. I, Preface XLIII, Rolls Series, London 1858), zahlreiche Werke hinterlassen, wie über Bewegung, Wärme, Ton, Farbe, Licht, atmosphärischen Druck, Regenbogen, Astrolabium, Kometen, Nekromantik, Zauberei rc.; selbst die Landwirthschaft hat er nicht vergessen (Regulae agriculturae per menses digestae). In der hebräischen und griechischen Sprache bewandert, versuchte er sich wohl auch selbst in Uebersetzungen seltener griechischer Werke in's Lateinische. So verfertigte er nach dem Zeugniß Bostons of Bury eine Uebersetzung des Suidas, übertrug und commentirte Pseudo-Dionysius Areopagita (gedruckt Argentor. 1502) und gab 1242 zum großen Erstaunen seiner Zeitgenossen das von ihm für ächt gehaltene Testamentum XII Patriarcharum in lateinischer Uebersetzung heraus. Das schon Origenes bekannte griechische Original der letztern Schrift war ihm durch John of Basingstoke, der es in Athen gesehen hatte, bekannt geworden (J. A. Fabricius, Cod. Pseudepigr. I, 519 und Migne, PP. gr. II, 1037; vgl. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1058). Höchst wahrscheinlich ist auf Grosseteste auch die anglo-lateinische Version der Ignatianischen Briefe zurückzuführen, wie noch jüngst der Orientalist Lightfoot unter dem Vorgange Usshers und Curetons nachgewiesen hat (J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part II, vol. I, 76 sq., Lond. 1885). Ebenso bereicherte er die Mathematik mit Abhandlungen, wie z. B. De sphaera, De arte numerandi etc.; er verstand Medicin, schrieb Gedichte und war in hohem Grade des Harfenspiels kundig (Wharton, History of English Poetry, London 1871, I, 61). Die wohl um 1231 verfaßte Controversschrift gegen die Juden De cessatione legalium erschien bruchstück-

weise, zum ersten Male 1658, im Druck (ed. Bruno Ryves, London 1658), ebenso Auszüge aus einzelnen Sermones und Dicta bei Brown, Fasc. rer. expet. et fug., 1690. Seine für die Zeitgeschichte wichtigen Briefe wurden 1861 von Luard in der officiellen Rolls Series kritisch gesichtet herausgegeben, ebenso die seines intimen Freundes Adam de Marisco in derselben Series von Brewer (Monum. Francisc. I, 77—489, London 1858); beide Veröffentlichungen bilden zugleich die wichtigsten Quellen für die Lebensbeschreibung Grosseteste's, während die zeitgenössische Historia major des St. Albaner Mönchs M. Paris wegen ihrer Parteilichkeit und Unwahrhaftigkeit nur mit Vorsicht daneben zu gebrauchen ist. Die noch ungedruckten theologischen Schriften Grosseteste's würden mehrere Folianten füllen; sie bestehen in beiläufig 200 bis 300 Sermones, 60 bis 70 größeren Abhandlungen und 147 kurzen Vorlesungen oder Dicta (Perry l. c. 46). Seine Vertrautheit mit der heiligen Schrift, zu deren erster Hälfte er nach einer Notiz der Lanercoster Chronik („He postilled the Psalter as far as the middle") auch eine Auslegung geschrieben haben soll, ist in allen seinen Briefen und Werken so groß, daß sein Herausgeber Luard, davon betroffen, nicht umhin kann, auf den gründlichen „biblischen" Geist des damaligen Zeitalters hinzuweisen (Luard, Grosset. Epp., Preface XLVII et XC). Die vollständige Liste seiner größtentheils ungedruckten, im Trinity-College zu Cambridge aufbewahrten Schriften findet man auf 23 enggedruckten Quartseiten bei Pegge, Life of Grosseteste 1793, bei Wharton, Anglia sacra II, 344, sowie bei Oudin, Leland, Tanner, Bale, Fabricius. — Die erste gründliche Biographie schrieb Pegge in dem selten gewordenen Buch Sam. Pegge, Life of Grosseteste, Lond. 1793; das schon im J. 1503 in Versen geschriebene Leben Grosseteste's von Richard v. Bardney (Wharton, Anglia sacra II, 325) ist unbedeutend und kritisch werthlos. Das Beste über Grosseteste aus neuerer Zeit stammt aus der Feder Luards, des Herausgebers seiner Briefe (Grosset. Epp., Preface IX—XCVIII), während die Biographie von Perry (The Life and Times of R. Grosseteste, London 1871) mit entschieden antikatholischen Vorurtheilen abgefaßt und tendenziös gefärbt ist. Die neueste Darstellung gibt katholischerseits J. Felten, Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, Freiburg 1887. (Vgl. auch Lingard, History of England, London 1883, II, 499 ss. und The Dictionary of English History, edit. by Sidney J. Low and F. S. Pulling, London 1884, 520.) [Pohle.]

Grotius (de Groot), Hugo, einer der größten Gelehrten des 17. Jahrhunderts, wurde den 10. April 1583 aus einer angesehenen Familie zu Delft geboren. Sein Vater Johann de Groot war Bürgermeister in Delft und Curator der Universität zu Leyden. Die Geistesgaben des jungen Hugo brachen so frühzeitig hervor, daß er schon in seinem neunten Jahre lateinische Gedichte in elegischem Versmaße verfaßte und in einem Alter von zwölf Jahren auf die Universität zu Leyden geschickt werden konnte. Hier würdigte ihn der berühmte Scaliger trotz der Ungleichheit der Jahre bald seiner besondern Freundschaft. Im J. 1598 begleitete Grotius den Advokaten Johann von Oldenbarneveld auf einer Gesandtschaftsreise nach Frankreich und ward von Heinrich IV. als le miracle de la Hollande ausgezeichnet. In demselben Jahre ließ er sich zum Doctor der Rechte promoviren. Großes Aufsehen erregte es in der gelehrten Welt, als er im folgenden Jahre eine schon vor seiner Reise nach Paris verfaßte und mit vielen Verbesserungen und Erläuterungen versehene Ausgabe des Martianus Capella veröffentlichte. Nachdem er noch in demselben Jahre eine lateinische Uebersetzung der von Stevius in holländischer Sprache verfaßten Unterweisung für die Seefahrer, welche er der Republik Venedig dedicirte, herausgegeben, erschien im Jahre 1600 das für die Kenntniß der Astronomie der Alten wichtige Syntagma Arateorum, welches er den Staaten von Holland und Westfriesland widmete. Von dem großen Ansehen, das sich der junge Grotius in jener Zeit schon erworben, zeugt der Umstand, daß ihm im Jahre 1601 von den Generalstaaten das ehrenvolle Amt eines Geschichtschreibers seines Vaterlandes übertragen wurde. Er beschäftigte sich zwar damals vorherrschend mit wissenschaftlichen Gegenständen, doch konnte er sich von der gerichtlichen Praxis nicht ganz fernhalten; auch verschaffte ihm diese im Jahre 1607 die nicht unwichtige Stelle eines Generaladvokaten oder Fiscals von Holland, Seeland und Westfriesland. Um seinen Eifer für das öffentliche Wohl an den Tag zu legen, ließ er einige Jahre später zwei Schriften erscheinen, wovon die eine von der Freiheit des Meeres und die andere von dem Alterthum der batavischen Republik handelte. Um dieselbe Zeit brach in den Niederlanden der Streit zwischen den Arminianern und Gomaristen (s. d. Artt.) aus, in welchen auch Hugo Grotius verwickelt wurde, und welcher für ihn verhängnißvoll werden sollte. Schon vermöge seiner Vorliebe für das römische und griechische Alterthum und nach seiner sonstigen Geistesrichtung mußte er von dem strengen Calvinismus abgestoßen werden; außerdem war er von einem Anhänger des Arminius erzogen worden und hatte aus Hochachtung gegen den letztern nach dessen Tode ein Lobgedicht auf denselben verfaßt. Als Grotius nun 1613 das Amt eines Pensionars oder Syndicus von Rotterdam erhalten und dadurch in eine noch engere Verbindung mit dem greisen Großpensionar Oldenbarneveld getreten war, verfaßte er ganz im Geiste Arminius' die (erst nach seinem Tode gedruckte) Schrift „Von der Herrschaft der höchsten Gewalten über kirchliche Dinge", in welcher er die Nothwendigkeit der Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt zu zeigen suchte. Eine andere

Schrift, welche er unter dem Titel Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas gegen den fanatischen Gomaristen Sibrand Lubbertus zur Vertheidigung der Stände von Holland schrieb, ließ er noch im J. 1613 drucken. Als der Friede zwischen den Parteien weder durch diese und andere Schriften, noch durch Disputationen wiederhergestellt werden konnte, beschlossen endlich die Stände, die Contraremonstranten zur Duldung ihrer Gegner zu zwingen, und beauftragten Grotius mit der Abfassung eines zum Frieden ermahnenden und zwischen beiden Richtungen vermittelnden Decrets. Dieses wurde von dem Adel und den meisten Ständen Hollands, freilich mit Ausnahme des höchst bedeutenden Amsterdam, angenommen. Da seine Gegner sowohl ihn als die Arminianer überhaupt des Socinianismus beschuldigten, so veröffentlichte er im folgenden Jahre seine „Vertheidigung des katholischen Glaubens an die Genugthuung Christi", in welcher er die kirchliche Lehre vom Opfertode Christi auf eigenthümliche Weise ausführte. Verwandt mit dieser Schrift war die einige Jahre später gedruckte Disquisitio, an Pelagiana sint dogmata, quae nunc sub eo nomine traducuntur, in welcher er nachwies, daß die Remonstranten, welche jetzt von ihren Gegnern des Pelagianismus beschuldigt wurden, mit der Lehre der ersten christlichen Jahrhunderte, denen die Meinung von dem absoluten Rathschlusse Gottes etwas ganz Unbekanntes sei, in Uebereinstimmung sich befänden. Inzwischen hatte Prinz Moritz von Oranien, welchem diese Religionsstreitigkeiten als Hebel für seine politischen Zwecke dienten, seine Partei so verstärkt, daß er im August 1618 den kecken Schritt wagen konnte, seine republikanischen Hauptgegner Oldenbarneveld, Hugo Grotius und Hogerbeets ohne Beobachtung der Rechtsformen in Verhaft nehmen zu lassen. Um dem Widerspruch gegen sein Verfahren vorzubeugen, wurden von dem Oranier überall neue Obrigkeiten eingesetzt. Der um sein Vaterland hochverdiente Oldenbarneveld wurde, weil er Staat und Kirche aus eigennützigen Absichten in Gefahr gebracht habe, zum Tode verurtheilt und starb unter feierlicher Betheuerung seiner Unschuld unter den Händen des Scharfrichters. Hugo Grotius mußte, weil er desselben Verbrechens beschuldigt wurde, dasselbe Schicksal erwarten. Doch wurde seine Strafe dahin ermäßigt, daß er zu lebenslänglichem Gefängniß und zur Confiscation seiner Güter verurtheilt wurde. Dasselbe Urtheil wurde über Hogerbeets gefällt. Durch die List seiner Gemahlin entkam Grotius 1621 dem Gefängnisse und floh nach Paris; hier wurde dem aller Subsistenzmittel beraubten Manne eine jährliche Pension von 3000 Livres bewilligt. In Frankreich vollendete er seine schon im Gefängnisse begonnene Vertheidigung (Apologeticus eorum, qui Hollandiae, Westfrisiae et vicinis quibusdam nationibus ex legibus praefuerunt ante mutationem, quae evenit anno 1618), welche, obwohl sie schon aus Vorsicht und Schonung für seine Verwandten in sehr mildem Tone abgefaßt war, von den Generalstaaten als „verleumderisch" verboten wurde. Von großer Bedeutung war das im J. 1625 gedruckte und Ludwig XIII. gewidmete Buch vom Rechte des Krieges und Friedens (Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri tres). In diesem Werke, welches passender den Titel „Natur- und Völkerrecht" führen könnte, wurde zum ersten Male der Socialvertrag als Grundlage des Staates aufgestellt und die Rechtslehre gänzlich von der Theologie getrennt. Alles positive Recht beruhe auf dem Naturrechte, und die Quellen desselben seien nicht die positiven Gebote Gottes, sondern die menschliche Vernunft, in welcher Gott seinen Willen niedergelegt habe. Nachdem das religiöse Band, welches die Völker des Abendlandes früher zu einem Staatensystem geeinigt hatte, zerrissen war, wurde die neue Grundlage des Völkerrechts, welche Grotius bot, mit Begeisterung erfaßt, und sein Buch erwarb sich gleich nach seinem Erscheinen ein großes Ansehen. Fünfzig Jahre nach dem Tode des Verfassers wurde es von Johann Beckmann cum commentariis variorum herausgegeben. Gustav Adolf von Schweden soll es beständig bei sich geführt haben. Von dem Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz wurde zu Heidelberg ein eigener Lehrstuhl zur Erklärung desselben errichtet. (Einen Auszug s. bei Ompteda, Liter. des ges. sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts I, Regensburg 1785, 182 bis 348.) Obgleich nun Grotius' literarischer Ruf eine so große Höhe erreicht hatte, so war doch seine Lage in Frankreich sehr drückend, da die ihm bewilligte Pension nur schlecht ausbezahlt wurde. Die Versuche, ein Amt in Frankreich zu erhalten, scheiterten, und zwar schon aus dem Grunde, weil seine politischen Ansichten den Beifall des Cardinals Richelieu, des damaligen Lenkers Frankreichs, nicht finden konnten. So beschloß er, dieses Land zu verlassen und nach Holland zurückzukehren. Hier war inzwischen an die Spitze der Freistaaten Heinrich von Oranien getreten, welcher keinen Antheil an den Verfolgungen gegen die Remonstranten genommen hatte. Nachdem Grotius noch im J. 1630 seine freilich nicht bedeutenden Güter zurückerhalten hatte, begab er sich im October 1631 nach Rotterdam. Allein die Aufnahme, welche er in Holland fand, war so ungünstig, die Furcht, den Mächtigen zu mißfallen, bei seinen Mitbürgern so groß, und seine Sicherheit zuletzt so gefährdet, daß er es vorzog, seinem Vaterlande den Rücken zu kehren. In Hamburg, wo er einige Zeit zubrachte, soll er nicht bloß von den Königen von Polen und Dänemark, sondern selbst vom König von Spanien und von Wallenstein Anträge erhalten haben. Endlich begab er sich im Mai 1634 auf den Ruf des schwedischen Reichskanzlers Oxenstjerna nach Frankfurt a. M. Nachdem Grotius sich ungefähr sieben Monate am Sitze des damaligen schwedisch-deutschen Bundes-

tages aufgehalten, wurde ihm die höchst wichtige Stelle eines Gesandten der schwedischen Krone am französischen Hofe übertragen. Obwohl ihm die Geschmeidigkeit und Gewandtheit eines Diplomaten abging, wußte er doch sich zur Zufriedenheit Oxenstjerna's zehn Jahre lang auf seinem Posten zu behaupten. Allein in dieser Zeit erwuchsen ihm auch große Schwierigkeiten. Seine Bemühungen, eine Vereinigung der Katholiken mit den von ihnen getrennten Religionsparteien herbeizuführen und das sich hieran knüpfende Gerücht seines nahen Uebertritts zur katholischen Kirche mögen Oxenstjerna einen Argwohn gegen ihn eingeflößt haben. Als Grotius bemerkte, daß ein gewisser Duncan von Seite Schwedens dem Namen nach als sein Gehilfe, in der That aber als sein Wächter und Beobachter nach Frankreich geschickt worden war, bat er im J. 1645 um seine Entlassung, welche ihm auch von der Königin Christina (s. d. Art.) unter ehrenvoller Anerkennung seiner Verdienste ertheilt wurde. Er begab sich über Holland nach Hamburg, Wismar und Calmar und von da nach Stockholm. Die schwedische Königin, selbst eine große Freundin und Kennerin der Wissenschaften, behandelte ihn zwar mit Auszeichnung; da ihm jedoch kein neuer Wirkungskreis angewiesen wurde und er im Gegentheil bemerkte, daß Viele am schwedischen Hofe ihm feindlich gesinnt seien, und da er außerdem die nordische Luft seiner Gesundheit nicht zuträglich fand, so verließ er plötzlich Stockholm und schiffte sich nach Lübeck ein. Sein Schiff wurde jedoch von einem Sturm überfallen und nicht weit von Danzig an die Küste geworfen. So kam der schon ziemlich abgelebte Mann am 26. August 1645 schwer krank in Rostock an. Wenige Tage später, in der Nacht vom 28. bis 29. des Monats, starb er in einem Alter von 62 Jahren. Seine Leiche wurde in der Hauptkirche zu Rostock beigesetzt. Die lutherischen Prädicanten wollten dieses hindern, da Grotius im „unrechten Glauben" gestorben sei, und nur das Dazwischentreten der Studenten erzwang das Begräbniß. Später wurde die Leiche nach Delft übertragen, und hier errichteten seine Nachkommen 1781 ihm ein Denkmal. Die von ihm selbst angegebene Grabschrift lautet:

Grotius hic Hugo est, Batavus, Captivus et Exul,
Legatus Regni, Suecia magna, tui.

Außer den schon angeführten Schriften hat Grotius eine große Menge anderer von verschiedenem Inhalte verfaßt. Wir stellen unter diesen obenan seine theologischen Werke, welche von seinem Sohne Peter in vier Folianten zu Amsterdam (London) 1679 herausgegeben wurden. Grotius verfolgte einen großen Theil seines Lebens hindurch den Plan einer Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche. Mehr der Geistesrichtung eines Melanchthon und Erasmus, mit welchen er auch sonst vermöge seiner ungemeinen Gelehrsamkeit und seines feinen Geschmacks große Verwandtschaft zeigte, als der eines Calvin und anderer strenger Theologen zugethan, richtete er seinen Blick nicht so fast auf die Unterschiede, welche die Religionsparteien von einander trennen, als vielmehr auf das allen Gemeinsame. Schon im J. 1625 verfaßte er ein Gedicht auf die Jungfrau Maria, in welchem der Papst Urban VIII. von ihm sehr belobt wurde. Je mehr er die Lehrsätze der katholischen Kirche aus den Denkmalen des Alterthums kennen lernte, und je mehr er auf der einen Seite sich während seines Aufenthaltes in Frankreich mit ausgezeichneten katholischen Persönlichkeiten vertraut machte, auf der andern Seite aber durch den Haß und die Verfolgung fanatischer Calvinisten abgestoßen wurde, desto mehr schwanden seine Vorurtheile, und um so unbefangener lernte er die Vorzüge und Verdienste des Katholicismus würdigen. Der Primat Petri schien ihm nothwendig, wenn Friede und Ruhe in der Kirche wieder hergestellt und erhalten werden sollten. Das Episcopalsystem, sowie die Siebenzahl der Sacramente fand er schon in der heiligen Schrift. Aus der Geschichte der alten Kirche überzeugte er sich, daß die Heiligen immer angerufen worden seien; deßhalb mußte er auch die Verehrung der Bilder gelten lassen. In Beziehung auf die Reformation zweifelte er, ob sie eine Verbesserung gewesen sei. Nicht durch Trennung von der einen, allgemeinen Kirche hätte man nach seiner Ansicht Heil und Rettung suchen sollen, sondern man hätte in ihrem Schoße den Samen mit frommem Herzen streuen, sich soviel als möglich selbst reformiren und im Uebrigen die Entwicklung des guten Samens mit kindlicher Ergebung Gott anheimstellen sollen. Solche Verbesserungen seien dem Geiste des Christenthums und der Sitte der alten Kirche gemäß. Aus diesem Grunde beweinte er die Kirchenspaltung als die Ursache vielen Leidens und Elendes, und er glaubte den Rest seines Lebens nicht besser verwenden zu können, als wenn er den tiefen Riß wieder ausfüllen helfe. Zu diesem Zwecke stieg er in das christliche Alterthum hinauf und bemühte sich, ein treues Bild der damaligen kirchlichen Zustände aufzustellen, weil von dieser Seite aus die Wiedervereinigung aller von der katholischen Kirche getrennten Secten mit der letztern ausgehen müsse. Dieser irenische Charakter hat sich besonders seiner von Richard Simon gerühmten Erklärung des Alten und Neuen Testamentes (Amsterdam 1641 und 1644) aufgedrückt. Grotius strebte in derselben dahin, die Erklärungen der Kirchenväter in's Licht zu stellen, und schlug, um keine Partei von sich abzustoßen, überall den Mittelweg ein. Die darin niedergelegte Theologie ist allerdings, weil er für Katholiken und Protestanten zugleich schreiben wollte, oberflächlich zu nennen. Demgemäß kam das Werk in Deutschland erst mit dem Ueberhandnehmen des rationalistischen Geistes zu Ansehen. Neu herausgegeben wurde

die Erklärung des Alten Testaments von Döderlein (Halle 1775, 3 Bde.) und die Erklärung des Neuen Testaments (ebend. 1769 in 2 Bänden) von Windheim. Aehnlicher Weise war Grotius schon in seiner Schrift De veritate religionis christianae (1627), welche er während seiner Gefangenschaft in holländischen Versen begonnen und später umgearbeitet hatte, verfahren. Die streng dogmatische Beweisführung überall bei Seite lassend, hatte er sich nur auf das beschränkt, „was dem Menschen Ruhe, Trost und Freudigkeit geben mag im irdischen Leben und ihm eine fröhliche Aussicht eröffnen in die Dunkelheit der unendlichen Zukunft" (Luden). Dieses Werk fand bei allen Religionsparteien solchen Beifall, daß es fünfmal in's Französische, dreimal in's Deutsche (darunter von Opitz in gebundener Rede) und außerdem in fast alle Sprachen, selbst in's Chinesische, Malayische und Arabische übersetzt wurde. Eine Menge anderer theologischer Schriften und Abhandlungen, welche sich im dritten Bande seiner theologischen Werke finden, müssen der Kürze halber übergangen werden. Es konnte nun aber nicht fehlen, daß sein conciliatorisches Bestreben, welches von den Katholiken günstig aufgenommen wurde, bei seinen Glaubensgenossen sehr viele Gegner fand, und es erschienen gegen ihn eine Menge Schmähschriften. Als er sein Buch „Ueber den Antichrist" veröffentlichte, in welchem er nachwies, daß unter demselben nicht gerade zu der Papst verstanden werden müsse, wurde er selbst von seinen besten Freunden, z. B. Vossius und Salmasius, verlassen. Nach solchen Erfahrungen konnte er mit Recht in der Nachschrift zu dem genannten Werke sagen: „Denen, welche das Schisma ewig wollen, welche selbst bei dem Namen der Einheit und Eintracht der Kirche zittern, liegt daran, daß der Papst für den Antichrist gehalten werde. Wenn kein Schisma wäre, wovon sollten Viele leben?" Besonders aber steigerte sich der Haß gegen ihn, als das Gerücht sich verbreitete, er stehe im Begriffe, zur katholischen Kirche zurückzutreten. In der That kam Grotius mit den fortschreitenden Studien der katholischen Kirche immer näher, und sein langjähriger Freund Petavius S. J. sprach die Ueberzeugung aus, nur der schnelle Tod habe Grotius gehindert, den letzten Schritt zu thun und auch formell seine Conversion zu vollziehen. — Unter seinen historischen Schriften nennen wir seine Untersuchungen über den Ursprung des amerikanischen Volkes. Grotius läßt Amerika von Island und Grönland aus bevölkert werden, und als Johann Laetius diese Hypothese bekämpfte, vertheidigte er dieselbe in einer zweiten Schrift, welche in heftigem Tone gehalten war. Seine Holländische Geschichte, welche den Zeitraum von der Abreise Philipps II. bis zum Jahre 1608 umfaßt, wurde nach seinem Tode 1657 in Amsterdam von seinen Söhnen Cornelius und Peter unter dem Titel Hugonis Grotii Annales et Historiae de rebus Belgicis herausgegeben. Schon die Eintheilung dieses Werkes in Annalen und Geschichtsbücher erinnert daran, daß Grotius den berühmten römischen Historiker zum Muster genommen habe. Auch wurde von jeher tadelnd hervorgehoben, daß die zu sklavische Nachahmung des Tones, den Tacitus angeschlagen, seinem Stile eine Einbuße an Natürlichkeit, Einfachheit und Eleganz gebracht habe. Außerdem ist noch seine Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum, welche er nach Procopius, Agathias und anderen alten Historikern verfaßte, zu erwähnen. — Auch als Dichter hat sich Grotius einen hohen Ruhm erworben. Bedeutender als seine holländischen waren seine lateinischen Gedichte, welche zum ersten Male 1617 und dann zu verschiedenen Malen im Druck erschienen und den besten neulateinischen Productionen beigezählt werden. Sie sind theils heroischen, theils elegischen, theils profanen, theils religiösen Inhalts. Zu den letzteren können auch gerechnet werden seine drei Tragödien Christus patiens, Sophompaneas, d. h. der Weltheiland, und der schon 1601 im Druck erschienene Adamus exul, welcher jedoch von ihm nicht für würdig gehalten wurde, in seine Gedichtsammlung aufgenommen zu werden. Der „Leidende Christus" wurde in mehrere Sprachen übersetzt und gewann merkwürdiger Weise solches Ansehen, daß Rappolt in Leipzig in einer 1678 erschienenen Schrift aus ihm und aus den Trojanerinnen des Seneca die aristotelische Theorie der Tragödie zu erläutern unternahm, und daß der Professor der Poesie zu Wittenberg, S. B. Carpzov, 1677 denselben öffentlich erklärte. — Grotius' Arbeiten auf dem Gebiete der alten Literatur sind überaus zahlreich und sind auch besonders deßwegen merkwürdig, weil sie meist unter den aufregendsten äußeren Lebensschicksalen des Verfassers entstanden. Aus der großen Menge ist besonders seine Sammlung der griechischen Epigramme hervorzuheben, an welcher er sehr lange arbeitete, und welche, da der Druck derselben durch seinen Tod unterbrochen wurde, erst am Ende des vorigen Jahrhunderts herausgegeben wurde (Anthologia graeca cum versione latina H. Grotii, edita ab Hier. de Bosch, Ultraj. 1795—1798). Von seinen Briefen wurde zu Amsterdam durch seine Enkel 1687 eine Sammlung veranstaltet, welche unter dem Titel H. Grotii Epistolae quotquot reperiri potuerunt, 2500 Briefe umfassend, dem Könige Karl XI. von Schweden gewidmet wurde. In den Jahren 1806 und 1809 traten noch mehrere bisher nicht edirte Briefe in die Oeffentlichkeit. In noch neuerer Zeit erschienen seine Epistolae ad Joh. Oxenstiernam et Joh. Ad. Salvium etc. ineditae, Harlem. 1829. (Ein Verzeichniß der älteren Schriftsteller, welche über das Leben des Hugo Grotius schrieben, s. bei Ompteda a. a. O. I, 180 ff. Unter den neueren Biographen desselben nennen wir Busigny, Vie de H. Gr., 2 vols., Paris 1752, deutsch Leipzig 1755; Schröckh, Abbildungen und Lebensbeschreibungen

berühmter Gelehrten II, Leipzig 1767, 257 ff.; H. Luden, H. Grotius nach seinen Schriften und Schicksalen dargestellt, Berlin 1806; Caumont, Étude sur la vie et les travaux de Grotius, Le Havre 1862; R. Fruin, Verhooren en andere bescheiden betreffende het rechtsgeding van H. de Groot, Utrecht 1871. Ueber die Frage nach seiner Conversion s. einerseits C. Broere, Hugo Grotius' Rückkehr zum katholischen Glauben [1856], deutsch von L. Clarus, Trier 1871, andererseits Diest Lorgion, Het Catholicisme van H. de Groot, Groningen 1857.) [J. N. Brischar.]

Grottaferrata (Crypta ferrata), altes griechisch-unirtes Basilianerkloster, das einzige im Kirchenstaate, 12 Miglien von Rom und 3 Miglien von Frascati, gegen Albano zu. Der Name wird von einer Grotte hergeleitet, in welcher ein Bild der seligsten Jungfrau hinter Eisengitter verwahrt wurde, dasselbe, welches noch heute auf dem Hochaltar der Klosterkirche verehrt wird (vgl. G. Sciommari, Note ed osservazioni istoriche spettanti all' insigne badia di Grottaferrata, Roma 1728; Greg. Placentinus, De Tusculano M. T. Ciceronis nunc Cryptaferrata adversus J. L. Zuzzeri S. J. disceptatio apologetica, Romae 1757). Als im 10. Jahrhundert die Küsten Italiens den fortwährenden Räubereien der Saracenen von Sicilien aus preisgegeben waren, flüchteten auch Basilianermönche aus Calabrien, an ihrer Spitze der hl. Nilus (s. d. Art.). Unter dem Schutze des Grafen von Tusculum gründete nun Abt Nilus 1002 das Kloster zu Grottaferrata, welches bald eines der angesehensten in der ganzen Gegend wurde, und in welchem auch Kaiser Friedrich II. sein Lager aufschlug, als er 1241 Rom belagerte. Diese Abtei wurde meist als Commende verliehen. So war seit 1462 Cardinal Bessarion Commendatarabt, und Sixtus IV. gab sie dem Cardinal Julius della Rovere, dem nachmaligen Papst Julius II. Dieser umgab Grottaferrata nach der im Faustrecht wohlbegründeten Sitte der damaligen Zeit mit Befestigungswerken. Cardinal Consalvi (s. d. Art.), der als Commendatarabt hier starb, ließ die berühmten Fresken Domenichino's in der in der Klosterkirche befindlichen Kapelle der heiligen Nilus und Bartholomäus 1819 durch Cammuccini restauriren, da sie durch Zeit und Feuchtigkeit gelitten hatten. Diese hochberühmte Abtei, welche von der allgemeinen Aufhebung der Klöster selbst von der Regierung des neuen Königreiches Italien als „monumentale Abtei" ausgenommen wurde (s. d. Art. Basilianer II, 3), steht unter der Jurisdiction des Cardinalbischofs von Frascati (vgl. Bened. XIV. Const. Inter multa vom 24. April 1747 im Bullar. II, 125 ad 129). In derselben wird der Gottesdienst mit lateinischen Paramenten gehalten, auch seit uralten Zeiten ungesäuertes Brod bei der Eucharistie gebraucht, ähnlich wie in der Collegiatkirche S. Maria del Graffeo in Messina (s. d. Art. und Bened. XIV. Constit. Allatae § 23, im Bullar. IV, 128). (Vgl. noch Lubini, Abbatiarum Italiae brevis notitia, Romae 1693, 115; Moroni, Dizion. XXXIII, 44 ss.) [Neher.]

Grubenbewohner, s. Adamiten.

Gründonnerstag, der Donnerstag in der Charwoche, ist der jährliche Gedächtnißtag der Einsetzung des allerheiligsten Altarssacramentes. I. Das Alter betreffend, läßt sich die Feier dieses Tages bis in's 4. Jahrhundert zurückverfolgen; an demselben hielt Chrysostomus (Opp. ed. Montf. II, 375—396) eine Homilie über die Einsetzung des heiligen Abendmahls und den Verrath des Judas, und von ihm reden die Synode von Hippo (a. 393, c. 28) und der hl. Augustin (Ep. 54, n. 10 ad Jan., Opp. ed. Maur. II, 127) als von einem, wenigstens in Afrika, bereits bestehenden Festtage; auch ist in der mozarabischen, gotischen und altgallicanischen Liturgie eine eigene Messe für diesen Tag verzeichnet, während eine solche an den drei vorausgehenden Tagen fehlt. Näheres über das Alter der Feier dieses Tages s. in Binterims (V, 1, 181 ff.) und Augusti's (II, 93 ff.) Denkwürdigkeiten. Vor der allgemeinen Durchführung des Frohnleichnamsfestes war der Gründonnerstag dem besondern Culte des Altarssacramentes geweiht. Durandus (Rat. div. off. 6, 75, 1) schreibt daher: In hac die institutum est sacramentum sacramentorum, ut praemissum est; ideo ad solemnitatem novi sacrificii . . . cantat ecclesia in missa cantica laetitiae praeter Alleluja; et missa solemnis dicitur in concentu et ornatu ministrorum, sicut in festo natalis Christi; nam hoc festum omnia excellit excepto festo trinitatis (vgl. Grancolas, Comment. histor. in Rom. Breviarium, Antverp. 1734, lib. 2, c. 59. 81).

II. Die hauptsächlichsten Benennungen dieses Tages sind 1. in den liturgischen Büchern der abendländischen Kirche: Coena Domini; feria quinta in coena Domini, wegen der beim letzten Abendmahle des Herrn erfolgten Einsetzung der Eucharistie; verwandte ältere Bezeichnungen sind: natalis calicis bei Eligius von Noyon (Hom. 10), natalis Eucharistiae. Dies secretorum vel mysteriorum ist die bei den Syrern gebräuchliche Benennung, welche dem griechischen δεῖπνον μυστικόν entspricht. 2. Bei den Griechen heißt der Gründonnerstag ἡ ἁγία καὶ μεγάλη πέμπτη, d. i. der heilige und große Donnerstag. In diese zwei Bezeichnungen theilen sich die slavischen und romanischen Völker, indem die ersteren diesen Tag den „großen", die letzteren aber fast durchweg den „heiligen Donnerstag" nennen, z. B. italienisch giovedì santo, französisch jeudi saint, spanisch jueves santo. 3. Wegen der an diesem Tage üblichen Fußwaschung dies pedilavii, dies mandati, mandatum. Aus der letztern Bezeichnung bildeten die Engländer maundy-thursday, die Deutschen Manteltag (mendeldag). 4. Mit Rücksicht auf die Büßer, welche an diesem Tage wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurden, dies

indulgentiae, dies absolutionis; französisch le jeudi absolu, mhd. Pfinztag in dem Antlez, Antlaßtag, Donnerstag der Entlassung aus den Kirchenstrafen (= aus der öffentlichen Kirchenbuße). 5. Dies competentium, weil die in der Osternacht zu taufenden Competentes an diesem Tage das Glaubensbekenntniß öffentlich ablegten (Conc. Laodic. c. 46). 6. Dies panis albi, albus dies Jovis, der weiße Donnerstag, holländisch de witte Donderdag, französisch le jeudi blanc wegen des in einigen Gegenden, besonders aber in Frankreich noch heute vertheilten Weißbrodes. 7. Die in Deutschland gewöhnlichste Bezeichnung dieses Tages ist Gründonnerstag. Die Meinungen der Archäologen und Etymologen über die Bedeutung dieses um 1200 zuerst vorkommenden Namens sind sehr verschieden. Die Einen leiteten dieses Wort her vom lateinischen carena, woraus dann durch Corrumpirung caren, karin, grin und endlich grün entstanden sei; Andere wiesen hin auf einen angeblichen Introitus in der Messe dieses Tages In loco pascuae (Ps. 22, 2), d. i. Er weidet mich auf grüner Aue; wieder Andere sagten, mit dem Beginne des Leidens Christi habe auch das Heil der Menschen zu „grünen" angefangen. Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte noch der Meinung zukommen, der Name Gründonnerstag verdanke seine Entstehung der Gewohnheit, an diesem Tage grüne Kräuter und Speisen zu genießen. Darin liege zugleich eine Beziehung auf die jüdische Paschafeier überhaupt (Exod. 12, 8) und auf das letzte Abendmahl insbesondere (Matth. 26, 23), indem die am Paschamahle Theilnehmenden sowohl das Fleisch des Osterlammes als auch Stücke des ungesäuerten Brodes in eine mit bitteren Kräutern gewürzte Brühe eintauchten. Die oben gedachte Gewohnheit herrscht allerdings in einigen Gegenden Deutschlands; aber es dürfte schwer fallen, zu beweisen, ob diese Gewohnheit aus dem Namen, oder der Name aus der Gewohnheit entstanden sei. Den Vorzug unter allen Erklärungsversuchen verdient unstreitig die Ableitung vom mittellateinischen dies viridium = Tag der Grünen, d. h. der öffentlichen Büßer, die nach der während der Fastenzeit vollbrachten Buße heute die Absolution und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft erhielten, und so aus todten Gliedern wieder lebende, aus dürren Zweigen wieder grüne (Luc. 23, 31) wurden (Weigand, Deutsches Wörterbuch, 4. Aufl. I, 737). Die nämliche Erklärung ist schon angedeutet in Dom. Macri Hierolexicon sub v. Capitilavium: Viridis dies Jovis, nam in eo die reconciliabantur poenitentes. (Vgl. Du Cange, Gloss.; J. Chr. W. Augusti a. a. O. II, 102 f.; Nilles, Calend. man. II, 232; Fr. Leist, Urkundenlehre, Leipzig 1882, 203; Oberle, Ueberreste germanischen Heidenthums 94.)

III. **Bestandtheile der kirchlichen Feier.** 1. **Das Matutinum Tenebrarum.** Mit dem Gründonnerstag beginnt das sogen. Triduum sacrum, während dessen die Kirche die dreitägige Grabesruhe des Herrn feiert (Ordo Rom. XII, n. 22). a. Vor Allem ist zu bemerken, daß das Officium dieser drei Tage zu den ältesten Bestandtheilen des römischen Breviers gehört. Ohne nennenswerthe Aenderungen erfahren zu haben, wird es jetzt noch gerade so gebetet wie vor mehr als 1300 Jahren. Wie ehedem, so besteht es auch gegenwärtig nur aus Antiphonen, Psalmen, Versikeln, Lectionen und Responsorien. Es beginnt daher ohne Invitatorium und Hymnus unmittelbar mit der Antiphon des ersten Psalmes; es unterbleiben durchweg Gloria Patri, Benedictionen, Absolutionen, Capitel und Hymnen; der Schluß der Lectionen wird ohne Tu autem Domine durch ein Steigen mit der Stimme angedeutet u. s. w. Matutin und Laudes des Triduums vor Ostern, welche im Chore nach Cerimon. episc. lib. 2, c. 22, n. 3. 17 bereits an den Vorabenden dieser drei Tage zu persolviren (anticipiren) sind, werden von den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters, z. B. von Rupert von Deutz (De div. off. 5, 24), häufig als die Exequien des Heilandes bezeichnet. In der That hat das Officium Tenebrarum viele Aehnlichkeit mit den Todtenvigilien und ist wegen seiner einfachen Form sehr geeignet, dem Ernste und der Trauer dieser Tage Ausdruck zu geben. Die Lectionen der ersten Nocturn werden in diesen Tagen genommen aus den Klageliedern (lamentationes) des Propheten Jeremias, die der zweiten Nocturn ex tractatu s. Augustini super psalmos, die der dritten Nocturn aus den paulinischen Briefen (ohne Evangelium und Homilie). Wo das Officium gemeinschaftlich im Chore gebetet wird, muß auf der Epistelseite an der Stelle, wo der Subdiacon die Epistel liest, ein hölzerner Leuchter aufgestellt werden, welcher oben die Form eines Dreiecks hat; auf diesem brennen 15 Kerzen von gelbem Wachse. Nach jedem Psalme, deren es in der Matutin neun und in den Laudes fünf sind, wird eine dieser Kerzen ausgelöscht, so daß zuletzt nur noch die auf der Spitze des Leuchters fortbrennt. Unter dem Benedictus werden allmälig auch die sechs auf dem Altare befindlichen Kerzen und hernach die übrigen Lichter in der Kirche mit Ausnahme des vor dem Allerheiligsten brennenden ausgelöscht. Bei der Wiederholung der Antiphon zum Benedictus wird die auf der Spitze des Triangel-Leuchters noch fortbrennende Kerze auf der Epistelseite hinter den Altar getragen und hier verborgen gehalten, bis am Schlusse des Officiums mit Klappern oder durch Klopfen auf die Chorstühle ein mäßiges Geräusch gemacht wird. Hierauf wird die verborgene Kerze hervorgebracht, auf den Leuchter gesteckt und dann ausgelöscht, worauf sich alle in der Stille entfernen. (Vgl. Ordo Rom. I, n. 29. 33. 36; J. M. Thomasii Opp., Romae 1749, IV, 88. 231; Martène, De antiqu. eccl. disc. c. 22, § 1, n. 3—8.)

b. Was speciell die Lamentationen betrifft, so bedient sich die Kirche derselben, um das Leiden

ihres Herrn mitzuleiden und zugleich die Sünden ihrer Kinder zu betrauern. Die Form dieser Klagelieder ist alphabetisch, d. h. jeder der 22 Verse beginnt im Urtexte mit einem andern Buchstaben des hebräischen Alphabetes. Obwohl diese Ordnung bei der Uebersetzung der Klagelieder in eine andere Sprache nicht festgehalten werden konnte, so hat es doch der Kirche gefallen, jeder Strophe der lateinischen Uebersetzung den Anfangsbuchstaben des hebräischen Textes vorauszuschicken. Der Gebrauch, die Lamentationen in Verbindung mit den Buchstaben des hebräischen Alphabetes zu singen, ist ziemlich alt. Dieß ergibt sich aus dem von Lanfranc (gest. 1088) seinen Mönchen ertheilten Statute, die Lamentationen sine cantu et solitis alphabetis zu persolviren. Andererseits dagegen trug man der ernsten Stimmung der Zeit dadurch Rechnung, daß man die Klagelieder lamentabiliter oder voce lacrimabili vortrug. Die Tonsetzer des Mittelalters boten alle ihre Kunst auf, um diese heiligen Klagegesänge mit angemessenem harmonischen Schmucke zu umgeben und ihre Wirkung zu erhöhen. Die jetzt gebräuchlichen Melodien sind aus den früheren ausgezogen und nach dem Tropus des Magnificat im sechsten Kirchentone umgestaltet. Auch diese vereinfachte Gesangsweise hat etwas Ergreifendes und Tiefrührendes. Die Lamentationen werden jetzt allgemein mit dem Zurufe: Jerusalem, Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum abgeschlossen. Nach den älteren römischen Ordines wurde dieser Zusatz nicht gemacht, zu W. Durandus' Zeit (1230 bis 1296) war er bereits üblich (Jos. Catalani, Comment. in Cerimoniale s. Rom. ecclesiae II, 162—163; U. Kornmüller, Lexikon d. kirchl. Tonkunst 284).

c. An diesen Tagen begann man, auch nachdem die Vigilien bereits abgeschafft waren, das Officium entweder um Mitternacht, oder um 2 Uhr Morgens, oder doch wenigstens so frühe, daß man es noch vor Tagesanbruch vollenden konnte. Ungefähr vor 400 bis 500 Jahren wurde nach dem Vorgange der römischen Kirche die Sitte eingeführt, Matutin und Laudes wie noch gegenwärtig schon am vorhergehenden Tage gegen Abend zu singen (Martène l. c. n. 1; Benedict. XIV. De fest. Domini bei Migne, Curs. compl. Theol. XXVI, 220 sq.). Zur Erinnerung an die ältere Disciplin wurde aber der Name Matutinum Tenebrarum beibehalten. Obwohl jetzt dieser Name der Mette des Triduum sacrum ausschließlich eigen ist, so war er früher doch gleichbedeutend mit Officium nocturnum oder Vigiliae und diente nach Grancolas (l. c. c. 55) zur Bezeichnung des nächtlichen Chorgebetes überhaupt (Officium nocturnum Tenebrae nuncupatur, quia noctu dicebatur; et nomen hoc, quod huic triduo remansit, proprium erat officii, quod quotidie noctu dicitur . . . Hae Tenebrae igitur erant Officium ordinarium, quod ubique media nocte canebatur). Den Vorzug vor dieser geschichtlichen Erklärung verdient die symbolische Deutung, welche der Ausdruck Tenebrae schon frühzeitig erfuhr. Matutinum Tenebrarum nannte man dieses Officium deßwegen, weil es im Finstern, d. h. nachdem alle Lichter ausgelöscht waren, beendigt wurde. Dieses Dunkel ist ein Hinweis auf die Verfinsterung der Sonne beim Tode Christi und ein Symbol der Trauer der Kirche in diesen Tagen. Schon Abälard (Ep. 5) schrieb an den hl. Bernhard: . . . hoc triduum tamquam exequiae Domini in luctu peragitur, atque hinc vulgo horum dierum Vigiliae nuncupantur Tenebrae, quod exstinctis ibi luminaribus moeror exprimitur (Durand l. c. 6, 72, n. 2; Grancolas l. c. 295—296; Wiseman, Liturgie der stillen Woche 86).

d. Der nächtliche Gottesdienst machte den Gebrauch von Lichtern nothwendig. Der dreieckige Leuchter ist daher ein Ueberbleibsel aus jener Zeit, in der man sich beim nächtlichen Chorgebete überhaupt eines ähnlichen Leuchters oder einer ähnlichen Beleuchtung bediente. Wie sonst (gewöhnlich), so brannten auch bei den Vigilien des Triduum sacrum mehrere Lichter. Die Anzahl derselben war jedoch nach Ort und Zeit verschieden; sie schwankte zwischen 72 und 7, bis sie sich endlich auf 15 fixirte. Das Eigenthümliche bei dieser Matutin liegt also weniger in der Anordnung des Triangelleuchters, als vielmehr in der Cerimonie des allmäligen Auslöschens der Lichter. Der Meinung mehrerer Auctoren, nach welcher die Kerzen mit Rücksicht auf die allmälig eintretende Tageshelle ausgelöscht wurden, widerspricht die Bemerkung älterer liturgischer Documente, daß nämlich nach Entfernung der Lichter Finsterniß den Chor bedecke; daher der Name Officium Tenebrarum (Martène l. c. c. 22, § 1, n. 8). Das allmälige Auslöschen der Lichter hat darum eine vorwiegend, wenn nicht ausschließlich mystische Bedeutung. Das Licht im Dienste des Cultus ist zunächst Symbol des Sohnes Gottes, des Lichtes der Welt. Aber diese Tage sind es, an welchen das Licht der Welt hinweggenommen ward im Tode, bei dessen Eintreten selbst das äußere Licht der Sonne mehr und mehr sich verfinsterte, bis die ganze Erde in Dunkelheit eingehüllt war. Offenbar um das Andenken an den Tod des Herrn desto lebhafter zu Gemüthe zu führen, suchte man diese Todesschatten anschaulich zu machen, indem eine Kerze nach der andern erlosch, so daß die Kirche immer dunkler wurde, bis am Schlusse der Laudes bei den Worten: factus obediens usque ad mortem, völlige Finsterniß eintrat. Denn selbst das letzte Licht, das man brennend erhielt, verbarg man hinter dem Altare und trug es erst am Schlusse des Officiums wieder hervor, um den Ausgang aus dem Chore zu erleuchten: ein selbstverständlicher Gebrauch und zugleich ein herrliches Symbol, wie Jesus nicht auf immer starb, sondern nach kurzer Grabesruhe wieder auferstand, um unser Licht und Leben zu sein und dereinst auch unsern Ausgang aus dem Leben zu erleuchten

mit der Hoffnung der Auferstehung (Eichst. Past.-Bl. 1856, Nr. 10, S. 38).

e. Das Geräusch (fragor, strepitus) am Schlusse der Oration Respice verdankt seinen Ursprung einer alten Klostersitte, nach welcher der Obere (Cerimoniar) durch Klopfen ein Zeichen gab, daß das Officium zu Ende sei und man den Chor verlassen könne. Neben anderen alten Gebräuchen behielt man in der Mette des Triduum sacrum auch diese Gewohnheit bei, weil sie in Verbindung mit dem Auslöschen aller Lichter sehr geeignet war, die Verwirrung in der Schöpfung zu symbolisiren, die auf den Tod Christi folgte (J. Catalan. l. c. II, 165; A. Gaßner, Pastoral, Salzb. 1881, 528). Wegen dieses Klopfens oder Geräusches heißt man das Officium tenebrarum auch Pumpermette oder Rumpelmette. Die bei uns gewöhnlichste Bezeichnung ist Trauermette und findet ihre Erklärung in den Lamentationen und in dem Charakter dieser Tage überhaupt. Der hie und da vorkommende Name Düstere Mette ist eine Verdeutschung von Matutinum Tenebrarum. Auf dieselbe Weise und unter denselben Cerimonien wird das Officium auch an den zwei folgenden Tagen gefeiert. Das Officium diurn. wird nur recitirt und hat sonst nichts Bemerkenswerthes.

2. Messe resp. Hochamt. Die Stimmung der Trauer, welche im Officium Ausdruck fand, wird in der Messe dieses Tages, in welcher vorwiegend der Einsetzung des heiligen Altarssacramentes gedacht wird, in etwa unterbrochen. Es kommen daher Paramente von weißer Farbe, der Farbe der Freude, zur Verwendung, und es wird das Gloria in excelsis gesungen. Ein Gloria hatte aber ehedem nur die Messe, welche der Bischof zur Weihe der heiligen Oele celebrirte. Früher nämlich wurden am Gründonnerstag in vielen Kirchen drei heilige Messen gefeiert, die erste gleich nach der Aufnahme der Büßer, die zweite in Verbindung mit der Oelweihe, die dritte zum Gedächtnisse der Einsetzung der heiligen Eucharistie in Verbindung mit der allgemeinen Communion. Der Ordo siculus und Ordo regius bei Martène (l. c. c. 22, § 6, n. 1. 3) sprechen noch von einer vierten, die wahrscheinlich für die Prüfung der Täuflinge bestimmt war (Grancolas l. c. 303). Später wurde nur noch eine heilige Messe, nämlich die dritte, gefeiert und mit ihr die Cerimonien der beiden anderen vereinigt (Grancolas l. c. 300. 303; Benedict. XIV., De fest. Dom. l. 1, c. 6, n. 67). In dieser Messe, mit welcher auch das Officium übereinstimmt, wird außer der Einsetzung der heiligen Eucharistie auch des Verrathes des Judas und der Fußwaschung gedacht.

Als Eigenthümlichkeiten derselben sind besonders hervorzuheben: a. Beim Gloria werden alle Glocken geläutet, welche hierauf zum Zeichen der tiefsten Trauer verstummen bis zum Gloria in der Messe am Charsamstag. Während dieser Zeit wird den Gläubigen in und außerhalb der Kirche das Zeichen zum Gebete und Gottesdienste durch hölzerne Instrumente gegeben. Durch diese Anordnung werden wir zurückversetzt in die alten Zeiten, in denen vor Erfindung der Glocken die Gläubigen überhaupt und die Mönche insbesondere durch hölzerne Instrumente zu den gottesdienstlichen Verrichtungen zusammengerufen wurden. Uebrigens wurde früher das Glockengeläute nicht überall zu gleicher Zeit eingestellt. Nach dem ersten römischen Ordo (n. 29) geschah dieses schon um Mitternacht mit dem Beginn der Mette, nach dem zehnten Ordo (n. 1) beim Beginn der Messe nach Wiederaufnahme der Büßer; nach W. Durandus (l. c. l. 6, c. 72, n. 3) schwiegen die Glocken entweder von der Vesper oder schon von der Prim an.

b. Es unterbleibt der Friedenskuß (pax). Nach Einigen soll dadurch der Abscheu gegen den verrätherischen Kuß des Judas ausgedrückt werden, Andere suchen den Grund dieser Unterlassung in dem osculum ampullae s. chrismatis, das vorausgegangen ist (Martène l. c. § 6, n. 9; Gaßner a. a. O. 532).

c. Am Gründonnerstage sind alle Cleriker gehalten, in der Kirche, zu welcher sie gehören, aus der Hand des Celebranten die Communion zu empfangen (S. Rit. C. 12. Sept. 1716; 22. Dec. 1770). An diesem Tage nämlich soll das eucharistische Opfer so gefeiert werden, wie es Jesus zum ersten Male feierte in Mitte seiner Apostel, und wie es in den ersten Zeiten der Kirche gefeiert wurde. Die Communion des Clerus ist daher nicht so sehr als Erfüllung der Osterpflicht im Sinne des vierten Kirchengebotes aufzufassen, als vielmehr unter dem Gesichtspunkte einer lebendigen Darstellung der Abendmahlsfeier Christi zu betrachten. Da die Priester nicht selbst celebriren, so empfangen auch sie den Leib des Herrn nur unter Einer Gestalt, sind aber dabei mit der Stola bekleidet. In dem letztern Umstande erblicken wir den Ueberrest einer alten Gewohnheit, nach welcher die Presbyter am heutigen Tage, angethan mit den priesterlichen Paramenten, gemeinschaftlich mit ihrem Bischofe oder dessen localem Stellvertreter das heilige Meßopfer feierten (Grancolas l. c. 304; P. Leodeg. Mayer, Explicatio Cerimon. eccles., Aug. Vind. 1743, 455). Im Zusammenhange mit dem Gebote, daß heute alle einer Kirche adscribirten Geistlichen die heilige Communion aus der Hand des Celebranten zu empfangen haben, steht das Verbot der Privatmessen. Nur ausnahmsweise, wenn nämlich ein gebotener Festtag auf den Gründonnerstag fällt, dürfen jetzt noch vor der feierlichen Messe einige Privatmessen gelesen werden; auch kann der Bischof (propter infirmos) eine Frühmesse gestatten (die einschlägigen Decrete der S. Rit. C. bei Schüch, Past.-Theol., 3. Aufl., 537; Gaßner a. a. O. 532—533). Privatmessen waren ehedem nicht durchweg verboten, und es durften daher Priester, welche sich an der allgemeinen Communion nicht betheiligen konnten, vor der feierlichen Messe für sich selbst celebriren. Doch

war dieß eine vorzugsweise gallische Sitte (Grancolas l. c. 304; P. L. Mayer l. c. 456; Benedict. XIV. l. c. n. 48). Einst waren auch alle Laien verpflichtet, an diesem Tage die Communion zu empfangen. Wer sich derselben ohne gegründete Ursache entzog, wurde als ein Abtrünniger angesehen und unterlag den Kirchenstrafen. In einigen Kirchen Afrika's hatte sich sogar der Usus ausgebildet, zur Erinnerung an die nach dem Essen des Osterlammes erfolgte Einsetzung des heiligen Sacramentes die heilige Messe mit der Communion der Gläubigen nach der gegen Abend gehaltenen Mahlzeit zu feiern. Für diejenigen, welche nicht bis zu dieser Abendmahlzeit nüchtern bleiben konnten, wurde auch am Morgen eine heilige Messe mit Austheilung der Communion gehalten. Allmälig aber wurde in der abendländischen Kirche der Empfang der Communion an diesem Tage mehr Sache des freien Beliebens, bis die Beibehaltung der frühern Disciplin wenigstens für den Clerus geboten wurde. Doch sollen zum mindesten die Laien, welche heute zum Tisch des Herrn gehen, sich nach Möglichkeit an der feierlichen Communion betheiligen. Die griechische Kirche hat die althergebrachte Sitte der allgemeinen Communion bis auf den heutigen Tag beibehalten, und es trinken dort die, welchen die Communion untersagt ist, Wasser, das an Epiphanie geweiht wurde (Binterim V, 1, 182. 198; Amberger, Pastoraltheol., 3. Aufl., II, 760; Martène l. c. § 6, n. 10—11).

d. Procession und Reposition des Allerheiligsten. Heute werden zwei oder auch drei größere Hostien consecrirt, die eine für die Communion des Celebranten, die andere für die Missa praesanctificatorum am Charfreitage, und die dritte (wo dieses üblich ist) für die Aussetzung im heiligen Grabe nach der Präsanctificatenmesse am Charfreitage. Vor der Communion des Clerus werden die zwei noch übrigen großen Hostien in einen Meßkelch gebracht, und dieser wird mit Palla, Patene und Kelchvelum wohl verschlossen. Am Schlusse des Hochamtes wird das Allerheiligste in feierlicher Procession und unter Absingung des Hymnus Pange lingua an einen geeigneten, schön verzierten Altar (Kapelle) getragen und hier reponirt. Auch das Ciborium (Speisekelch) wird aus dem gewöhnlichen Tabernakel entfernt und bis nach der feierlichen Messe am Charsamstag entweder hier oder noch besser an einem andern passenden Platze aufbewahrt. Während dieser Zeit darf die Communion nur Schwerkranken per modum viatici gespendet werden. Der Schrein (capsula), in dem das Allerheiligste bis zur Präsanctificatenmesse am Charfreitage reponirt bleibt, wird vielfach mit sepulcrum bezeichnet (Manuale Decret. S. Rit. C., Ratisb. 1873, 194). Diese Bezeichnung darf aber durchaus nicht verwechselt werden mit den bei uns üblichen heiligen Gräbern, in denen das Allerheiligste vom Charfreitage bis zur Auferstehungsfeier am Charsamstage nicht reponirt, sondern in einer verschleierten Monstranz exponirt ist. Am Repositionsaltare sollen wenigstens sechs Kerzen und eine Lampe brennen, denn am Gründonnerstag wird dem reponirten Allerheiligsten die nämliche Verehrung erwiesen, wie sonst dem exponirten. Darum muß auch für dauernde Adoration gesorgt sein. — Die Cerimonie der Reposition des Allerheiligsten für die Missa praesanctificatorum war früher sehr einfach und wurde gleich nach der Communion durch einen assistirenden Presbyter vorgenommen (Ordo Rom. X, n. 12). Die Statuta Lanfranci reden zuerst von einer Procession bei dieser Uebertragung des Allerheiligsten, aber dieselbe bestand bloß aus dem Celebranten und einer entsprechenden Anzahl von Altardienern, während der übrige Clerus im Chore verblieb (Grancolas l. c. 305; P. Leodeg. Mayer l. c. 457). Wie aus dem Cerimoniale s. Rom. Eccl. zu ersehen ist, fand eine feierliche Procession in der jetzt üblichen Weise bereits gegen das Ende des 15. Jahrhunderts statt; allgemeine Vorschrift wurde sie erst durch das auf Befehl Pius' V. herausgegebene römische Missale (Gavantus).

3. In den Cathedralkirchen werden am Gründonnerstag während der feierlichen Messe durch den Bischof der Chrisam und die heiligen Oele geweiht (s. d. Art. Oelweihe).

4. Nach der Reposition des Allerheiligsten wird im Chore die Vesper gebetet. Dieselbe wurde früher, wie noch jetzt am Charsamstage, unmittelbar nach der Communion des Celebranten gesungen, und unterdeß wurde den Anwesenden der Leib des Herrn gespendet (Thomasius l. c. IV, 90; Grancolas l. c. 304).

5. Auf die Vesper folgt die denudatio altarium. Der Celebrant mit den Leviten entfernt zuerst vom Hochaltare und dann auch von den Seitenaltären die Altartücher, Antependien u. s. w., so daß nur das verhüllte Crucifix zwischen den Altarleuchtern stehen bleibt. Während dieser Handlung wird der Psalm 21 mit der Antiphon Diviserunt gebetet. Dadurch will uns die Kirche erinnern, daß Christus, der uns durch den Altar vorgestellt wird, aller seiner Kleider beraubt wurde und in der äußersten Verlassenheit gestorben sei. Den Ursprung dieser Cerimonien suchen Viele in dem alten Gebrauche, nach jeder heiligen Messe die Altäre zu entkleiden. Nach der Entblößung wurden früher die Altäre auch abgewaschen, eine Gewohnheit, welche sich außer in der griechischen Kirche noch bei den Dominicanern und Carmeliten erhalten hat. Sonst hat sie sich fast überall verloren mit Ausnahme der St. Peterskirche zu Rom, wo die Stiftsgeistlichen nach der Matutin an den Hochaltar gehen und ihn mit Wasser und Wein abwaschen. Außer den Altären wurden an einigen Orten noch die Wände und der Fußboden der Kirche abgewaschen und die heiligen Gefäße gereinigt. Isidor von Sevilla und Eligius von Noyon erblicken darin eine Hinweisung auf die demüthige Fußwaschung Christi

(Grancolas l. c. c. 51; Benedict. XIV. l. c. n. 49—50).

6. Den Schluß der liturgischen Feier an diesem Tage bildet die **Fußwaschung** (s. d. Art.).

IV. **Außer Uebung gekommene Ceremonien** des Gründonnerstags: a. die **Feuerweihe**. Eine benedictio ignis novi hat nach Martène (l. c. § 5, n. 1) früher an jedem der drei letzten Tage in der Charwoche stattgefunden. Dieselbe scheint vorzugsweise gallische Sitte gewesen zu sein und in Rom nur vorübergehend Eingang gefunden zu haben. Denn nur der erste römische Ordo (n. 32) führt unter den Ceremonien des Gründonnerstags die Feuerweihe auf, während sie nach Ordo X, n. 16 bereits auf den Charsamstag verlegt ist. b. **Reconciliatio poenitentium**. Die feierliche Wiederaufnahme der öffentlichen Büßer am Gründonnerstag läßt sich in der römischen Kirche bis in's 4. Jahrhundert zurückverfolgen. Von der römischen Kirche ging dieser Reconciliationstermin auf die übrigen occidentalischen Kirchen über und dauerte so lange, als die öffentliche Kirchenbuße überhaupt währte. Noch jetzt enthalten Introitus, Collecte und Offertorium der heutigen Messe einen Hinweis auf die wiederaufgenommenen Büßer (Durand. lib. 6, c. 75, n. 1; Grancolas l. c. c. 57). Auch der feierliche Segen, den der Papst vor der Invasion der Piemontesen am Gründonnerstag zu spenden pflegte, erinnert noch an die Absolution der öffentlichen Büßer (vgl. d. Art. Bußdisciplin II, 1582). c. **Die feierliche Excommunication der Häretiker** durch den Papst, Processus genannt. Spuren von dem Gebrauche, am Gründonnerstage das Anathem gegen die Häretiker auszusprechen, finden sich schon im 4. Jahrhundert. Allein in damaliger Zeit wurde diese Excommunication nicht jährlich ausgesprochen, sondern nur dann, wenn eine neue Ketzerei entstanden war, mit welcher dann zugleich alle früheren verworfen wurden. Wann man angefangen hat, die Excommunication jährlich zu wiederholen, ist ungewiß; wahrscheinlich geschah es im 13. Jahrhundert (Binterim a. a. O. V, 1, 200). Der auf Befehl Gregors X. verfaßte Ordo XIII, n. 22 bezeichnet als Tage, an denen solche Processus vorgenommen wurden, außer dem Gründonnerstage das Fest Christi Himmelfahrt und das Kirchweihfest der Basilika von den zwölf Aposteln. Die einzelnen Excommunicationen wurden später gesammelt und in die Form einer Bulle gebracht, welche von ihrer Verkündigung am Gründonnerstage den Namen Bulla in Coena Domini erhielt (s. d. Art. II, 1474). [Punkes.]

Gruner, Joh. Friedrich, protestantischer Theologe, wurde 1723 in Koburg, wo sein Vater Präsident des Consistoriums war, geboren, besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und bezog 1742 die Universität Jena, um Philologie und Theologie zu studiren. Sein Landesfürst übertrug ihm eine Stelle am Gymnasium zu Koburg; im J. 1764 aber folgte Gruner einem Rufe als Professor der Theologie nach Halle. Seine Vorlesungen wurden von zahlreichen Schülern besucht. Er starb 1778. Gruner gehörte der rationalistischen Richtung an. Schon frühzeitig, behauptet er, seien die christlichen Lehren durch die platonisch-alexandrinische Schule verunstaltet worden. Das Dogma von der Trinität ist nach seiner Darstellung erst durch die platonisirenden Kirchenväter in die Kirche eingeführt worden. Die Weltschöpfung sei für Gott eine innere Nothwendigkeit gewesen. Die kirchliche Lehre von der übernatürlichen Heiligkeit der ersten Menschen, dem Sündenfall und dessen Folgen, der Erbsünde u. s. w. wird von ihm als unbegründet in Abrede gestellt. Die Erlösung bestehe nicht in der durch den Gottmenschen geleisteten Genugthuung; vielmehr sei der Erlöser nur ein auf wunderbare Weise aus einer Jungfrau geborener Mensch gewesen, dem Gott auf besondere Weise innegewohnt, und sein Erlösungswerk bestehe darin, daß er durch Lehre und Beispiel zur sittlichen Besserung der Menschen beigetragen habe. Der heilige Geist sei die durch das Evangelium im Menschen gewirkte rechtschaffene Gesinnung u. s. w. Das Hauptwerk Gruners, in welchem er seine rationalistischen Anschauungen näher darlegt, sind seine Institutionum theologiae dogmaticae ll. III, Halae 1777. [Brück.]

Gruß ist nach biblischer Anschauung sowohl beim Besuche als bei der Verabschiedung geboten. Im ersten Falle war zwischen bekannten und befreundeten Personen die Begrüßung einfach ein Segenswunsch, etwa: Friede dir (Richt. 19, 20. 1 Par. 12, 18), oder: Gott sei dir gnädig (Gen. 43, 29), oder: Jehova sei mit dir (Ruth 2, 4), oder: der Segen Jehova's über euch; wir segnen euch im Namen Jehova's (Ps. 128, 8), und die gewöhnliche Antwort war: Jehova segne dich oder euch (Ruth 2, 4). Mit solchem Segenswunsche verband sich gewöhnlich noch eine Erkundigung nach dem Befinden des Begrüßten, weßhalb der Ausdruck שָׁאַל לְשָׁלוֹם (nach dem Befinden fragen) auch geradezu im Sinne von Begrüßen vorkommt (Richt. 18, 15. 1 Sam. 10, 4). Dazu kam häufig noch ein Kuß als Freundschaftsbezeugung entweder auf den Mund (Gen. 29, 13) oder auf den Bart (2 Sam. 20, 9). Da solche Begrüßungen etwas umständlich waren, so wurde zuweilen dem, der eine eilige Sendung auszurichten hatte, verboten, auf dem Wege jemanden zu grüßen oder den Gruß zu erwiedern (4 Kön. 4, 29. Luc. 10, 4). Wenn jedoch ein Niedriger einem Höhern begegnete oder ihn besuchte, so machte er vor demselben nach Maßgabe seines Ranges eine tiefe Verbeugung (Gen. 23, 7. 2 Sam. 9, 8), fiel auf die Kniee (4 Kön. 1, 13. Matth. 17, 14; 27, 29), oder warf sich auch ganz auf die Erde nieder (Gen. 19, 2; 42, 6. 1 Sam. 25, 23. 2 Sam. 1, 2; 14, 4); befand er sich auf einem Reitthiere, so

stieg er zu diesem Zwecke herunter (Gen. 24, 64. 1 Sam. 25, 23). Kam dabei auch ein Kuß vor, so war er nicht so fast Freundschaftsbezeugung, als vielmehr Zeichen der Huldigung (vgl. 1 Sam. 10, 1), und wurde auf die Hand (Sir. 29, 5), oder die Kniee (Assemani, Bibl. orient. I, 377), oder die Füße (vgl. Luc. 7, 38) gegeben. Ob auch die spätere Sitte, bei jenen Verbeugungen die rechte Hand auf die Brust zu legen und den Vornehmeren aus dem Wege zu gehen, schon bei den alten Hebräern üblich gewesen sei, ist ungewiß; in der Bibel kommt nichts davon vor. — Der Abschiedsgruß bestand ebenfalls in einem Segenswunsche, zu welchem von den übrigen Formalitäten mehr oder weniger hinzukam. „Gott, der im Himmel wohnt, führe euch auf gutem Wege, und sein Engel begleite euch", sagt z. B. der alte Tobias seinem abreisenden Sohne und dessen Begleiter zum Abschiede (Tob. 5, 21). [Welte.]

Gruß, englischer, s. Ave Maria.

Gualbertus, s. Vallumbrosa.

Gualterus, s. Walter.

Guardian ist der im Franciscanerorden übliche Name des Localobern in einem förmlichen Convente, während die Vorsteher kleinerer Niederlassungen (Residenzen, Hospize) den Titel Präses oder Präsidenten führen. Das im mittelalterlichen Latein gebräuchliche Wort Guardianus, gleicher Bedeutung mit dem lateinischen custos und dem deutschen Hüter oder Wächter, findet noch jetzt in der italienischen Sprache (guardiano) vielfache Anwendung in jener allgemeinen Bedeutung; es wurde aber schon von dem hl. Franciscus selbst (in seinem Testamente) zur Bezeichnung der untergeordneten Obern gebraucht. Mit dem Amte des Guardian ist die kirchliche jurisdictio ordinaria über seine Conventualen verbunden, doch eingeschränkt nicht nur von der Gewalt der höheren Oberen (General- und Provinzialminister), sowie von der Regel und den Ordensconstitutionen, sondern auch durch die Bestimmung, daß der Localobere in gewissen wichtigen Geschäften nur mit dem Rathe oder der Zustimmung der sogen. Discreten (Räthe) des Convents entscheiden kann. Die Guardiane haben auch bei den alle drei Jahre zu haltenden Provinzialcapiteln das Stimmrecht für die Wahl des Provinzialministers und seiner Räthe (Definitoren). Sie selbst werden nach dem jetzt geltenden Rechte nur auf drei Jahre von dem Provinzial und seinem Definitorium mit geheimem Scrutinium, aber auf Vorschlag des Provinzials und zwar für gewöhnlich auf den genannten Capiteln gewählt. Bei jedem dieser Capitel und auch bei den in das erwähnte Triennium fallenden Congregationen (sogen. Halbcapiteln) müssen sie ihre Resignation einreichen und ihre Bestätigung im Amte oder neue Ernennung abwarten. In früheren Jahrhunderten bestand zeitweilig der Gebrauch, daß die Convente selbst ihren Guardian wählten und dem Provinzialcapitel zur Bestätigung vorschlugen; doch hat sich dieser Usus schlecht bewährt. Noch jetzt haben einzelne Klöster strengerer Observanz (Retiro's Recollectionshäuser) oder Missionscollegien dieses Recht. — Den Titel Guardian in eminenter Bedeutung, nämlich Guardian des Berges Sion, führt auch der mit allen Rechten eines Provinzialministers und anderen Facultäten und Vorrechten bekleidete Obere (Custos) der weitverbreiteten Custodie des heiligen Landes, dessen Wahl dem Generalcapitel oder dem Generalminister des Ordens mit seinem Definitorium zusteht. Derselbe hat u. a. auch das Privilegium, im Namen des Papstes die Ordensritter des heiligen Grabes zu ernennen. Die Rechte und Pflichten des Guardians vom Berge Sion sind ausführlich normirt in besonderen Constitutionen, welche Benedict XIV. in seiner Bulle In supremo militantis ecclesiae solio vom 7. Jan. 1746 bestätigt hat (abgedr. in III. Chronol. historico-legalis Seraph. Ord. 343 sqq.). [Zeiler O. S. Fr.]

Guastallinen, s. Angeliken.

Gudenus, Moritz, Convertit, geboren 11. April 1596 zu Cassel, gestorben im Februar 1680 als Oberamtmann zu Treffurt, stammte aus einem niederländischen, aus Utrecht nach Hessen eingewanderten adeligen Geschlechte. Er studirte Theologie in Marburg, wurde später Diaconus der reformirten Gemeinde daselbst und ward 1625 zum Pastor in Abterode gewählt. Die während seiner Jugendzeit von hessischen Regenten, dem calvinischen Landgrafen Moritz und dem lutherischen Ludwig von Darmstadt, vorgenommenen Religionsveränderungen in Marburg veranlaßten Gudenus zu ernstem Nachdenken. Das Studium Bellarmins führte seinen forschenden Geist aus einem Labyrinth von Zweifeln zur Ueberzeugung von der Wahrheit der katholischen Religion, und unter schweren persönlichen Opfern vollzog er mit seiner Familie im Sommer 1630 seinen Uebertritt. Die Geschichte seiner Bekehrung ist enthalten in dem Schreiben an seinen Schwager, den Superintendenten Dr. Paulus Stein in Cassel (dd. Abterode 4. Juli 1630) und in dem Briefe an die Väter der Gesellschaft Jesu zu Heiligenstadt vom 8. Juli 1630 (beide abgedruckt in seiner Mensa Neophyti, in Uebersetzung bei Räß V, 368 ff.). Nach mancherlei Nöthen und Widerwärtigkeiten erhielt er die Stelle eines kurmainzischen Amtmanns zu Treffurt, die er bis an sein Ende — er erreichte das hohe Alter von 84 Jahren — in Ehren versah. Seine Schrift über die Eucharistie: Mensa Neophyti septem panibus instructa a cl. viro Dno. Mauritio Gudeno, electorali moguntino praefecto in Trefurt p. m., sive ejusdem de sua ad fidem romano-catholicam conversione et divina erga se providentia narratio, wurde nach seinem Tode von Herwig Böning, erzbischöflich mainzischem Commissarius im Eichsfeld und Pfarrer in Duderstadt, 1686 nebst einigen biographischen Zuthaten herausgegeben. — Von seinen Söhnen wurde der älteste, Joh. Daniel Gudenus, Weih-

bischof des Erzbischofs von Mainz in Hessen und Thüringen; Joh. Moritz, Dr. jur., kaiserlicher Rath und Prätor zu Erfurt, ist als Verfasser einer Historia Erfurtensis (Duderst. 1675) bekannt; zwei andere Söhne, Joh. Christoph, erzstiftmainzischer Ministerresident in Wien, und Urban Ferdinand, Universitätsprofessor und kurfürstlicher Leibarzt, wurden die Stifter der zwei freiherrlichen Linien, welche in Oesterreich heute noch fortblühen. (Vgl. Räß, Convertiten V, 363 ff.; Kneschke, Neues allgem. deutsches Adelslexikon IV, 86; Jöcher-Adelungs Gelehrtenlexikon.) [F. Binder.]

Gügler, Joseph Heinrich Aloys, Theologe, wurde geboren den 25. August 1782 zu Udligenschwyl, einem Pfarrdorfe drei Stunden von Luzern; seine Eltern waren wohlhabende Landleute. Der zarte Knabe zeigte schon frühe eine besondere Vorliebe für die Lesung der heiligen Schriften; ehe er das zwölfte Lebensjahr zurückgelegt, hatte er die ganze Bibel zu wiederholten Malen durchgelesen und wußte viele Verse und längere Stellen auswendig. Seine Eltern begleitete er oft bei ihren Wallfahrten nach dem nahen Einsiedeln; die Menge und die Andacht der Wallfahrer, die Pracht des Tempels und des Gottesdienstes machten einen mächtigen Eindruck auf ihn. Bald äußerte er den Wunsch, selbst Klostergeistlicher zu werden, aber es bedurfte eines dreijährigen Bittens, um die Zustimmung des Vaters zu erwirken. Aloys hatte seit vier Jahren seine Studien in der Schule zu Einsiedeln mit dem besten Erfolge betrieben, als 1798 die Revolution die Schüler vertrieb. Gügler hielt sich nun einige Zeit in der Abtei Petershausen bei Konstanz auf und kam 1801 nach Solothurn, um Philosophie zu studiren; in dieser Zeit beschäftigte er sich viel mit Lectüre religiöser Dichtungen und versuchte sich selbst in poetischen Erzeugnissen; was später einen Grundzug seiner Geistesrichtung und seines lehrenden wie schriftstellerischen Wirkens bildete, zeigte sich hier in seinem Beginne. Im J. 1802 zog er nach Luzern, weil eine schwere Krankheit ihn genöthigt hatte, das Studium in Solothurn zu unterbrechen. Hier war J. Widmer, der spätere College und treue Freund, sein Mitschüler. Beide bezogen gegen Ende dieses Jahres die Universität Landshut, an welcher damals Sailer und Zimmer lehrten. Ersterer machte tiefen Eindruck auf den geistesverwandten Gügler, so daß er später bei aller wissenschaftlichen Selbständigkeit doch immer als der vollendetste Schüler Sailers angesehen wurde. Nach Vollendung der theologischen Studien kehrte Gügler in seine Heimat zurück, und als kurz darauf die Professur der biblischen Exegese am Lyceum zu Luzern erledigt ward, wurde er Professor, noch bevor er zum Priester geweiht war (9. März 1805). Etwas früher (November 1804) war Widmer zum Professor der Philosophie an der gleichen Anstalt ernannt worden. Gügler und Widmer waren nun Collegen des seit mehreren Jahren segensreich in Luzern wirkenden Franz Geiger (s. d. Art.). Güglers hohe Begabung, sowie die Frische und das Anregende des Vortrages verschafften dem jungen Lehrer in kurzer Zeit die Achtung und Liebe seiner Schüler, die er durch persönlichen Verkehr, durch schriftliche Arbeiten &c. zu einem ernsten wissenschaftlichen Streben anzuregen verstand. Einige Jahre später wurde ihm noch das Lehramt der Pastoraltheologie übertragen. Im J. 1816 wurden Gügler und sein College Widmer zu Chorherren am Collegiatstift zu St. Leodegar im Hof zu Luzern ernannt, unter Belassung jedoch bei ihren bisherigen Lehrstellen am Lyceum; kurze Zeit (von 1822—1824) bekleidete der erstere auch das Amt eines Schulpräfecten. Das im Ganzen glückliche, nur dem schönen Berufe und der Wissenschaft gewidmete Leben Güglers hatte auch seine Störungen zu bestehen; es sei hier die bedeutendste derselben erwähnt, weil sie für die Zeit und die dabei betheiligten Personen charakteristisch ist. Zu Anfang des Jahres 1809 ließ Gügler eine Sonntagspredigt „Ueber die Feier des äußeren Gottesdienstes" (Nachgelassene Schriften II) im Druck erscheinen, mit einem verwahrenden Vor- und Nachwort versehen. Der damalige Stadtpfarrer und bischöfliche Commissar Thaddäus Müller, dem die Lehr- und Predigtweise Güglers und Widmers nicht gefiel, deutete diese Veröffentlichung als Demonstration gegen sich, wie er denn überhaupt die ganze Richtung des Gügler'schen Wirkens als Reaction gegen die von ihm in Gemeinschaft mit der weltlichen Regierung festgehaltenen kirchlich-politischen Grundsätze erachtete. Die Spannung wurde noch größer, als Gügler im J. 1810 in der „Oberdeutschen Literaturzeitung" die Schriften Müllers recensirte; dieser beklagte sich in einer Gegenrecension über Entstellung und Verdächtigung und brachte Zeugnisse für seine Orthodoxie vom Bischofe Dalberg und dem Generalvicar Wessenberg bei. Als er förmliche Klage gegen Gügler bei der weltlichen Behörde erhob, rechtfertigte sich dieser durch eine Zuschrift vom 27. August 1810. Ende October erschien über diese Angelegenheit in Aarau eine Broschüre zu Gunsten Güglers, als deren Verfasser er selbst betrachtet wurde, was sich aber nachher als unwahr erwies; Müller wurde hierdurch so aufgebracht, daß er geradezu die Absetzung des Gegners beantragte. Der Kleine Rath entfernte in der That Gügler vom Lehrfache (1810), und nun begehrte auch Widmer seine Entlassung, da er mit Gügler in Bezug auf die Schriften Müllers gleicher Ansicht sei. Dieß machte großes Aufsehen und der Behörde nicht geringe Verlegenheit; die Studirenden, welche in den letzten Jahren wegen dieser zwei Lehrer sich zahlreich eingefunden, wollten auswandern, die Mehrzahl der Bürger war auf Seite der Verfolgten, in Stadt und Land wurde die Sache als ein wichtiges Ereigniß betrachtet. Müller, durch all dieses bestimmt, suchte einzulenken. Nach mehreren Verhandlungen und Erklärungen wurde Gügler am 23. Januar 1811

in sein Amt wieder eingesetzt; auch Widmer nahm jetzt sein Entlassungsgesuch zurück. Laut war hierüber die Freude, besonders bei den Studirenden und fast bei der gesammten Geistlichkeit. Etwas später hatte Gügler einen Streit durchzufechten mit M. Lutz, Pfarrer in Leufelfingen, der in mehreren Schriften sich Ausfälle gegen die Schulen und die Lehrer in Luzern erlaubt hatte. Gügler schrieb gegen ihn die Schrift „Chemische Analyse und Synthese“ (Luzern 1816). Wir berühren noch die wichtigeren seiner späteren Schriften. Im J. 1819 erschienen (Solothurn und Nürnberg) „Ziffern der Sphinx, oder Typen der Zeit und ihr Deuten auf die Zukunft“. Ihr Inhalt ist „eine tiefe Ergründung des Gesammtlebens, ja die kühnste und sublimste Entzifferung der Lebensgeschichte der Völker, dem ein christlich gemüthlicher Sinn, sowie der Katholicismus des Christenthums als nothwendig zu Grunde liegt“. Die Grundanschauung über Geschichte sprechen folgende Worte aus:

„Weil du bei Heiden und Wilden es findest, ist es dir nichtig!
Wahrhaftig muß es doch sein, weil's alle Zeiten beherrscht!
Christenthum ist verklärte Geschichte, geheiligte Menschheit;
Wie der Himmel — in Licht aufgelösete Welt.
Was alle Völker dunkel geahnt und spärlich geübet,
Führt aus dem Abgrund heraus Christus lebendig und schön.“

(Vgl. Sphinx 30—41. 52—62.) — Im Jahre 1823 begann Gügler eine Zeitschrift „Zeichen der Zeit“, welche aber nicht fortgesetzt werden konnte. Sein Hauptwerk ist „Die heilige Kunst, oder die Kunst der Hebräer“; der erste Band davon war schon 1814 in Landshut erschienen, die Fortsetzung folgte unter dem besondern Titel „Darstellung und Erklärung der heiligen Schriften aus ihnen selbst“ (I. Thl., 1. Hälfte Luzern 1817, 2. Hälfte 1818); nach des Verfassers Tode besorgte Widmer die Herausgabe des II. Theils (1. Hälfte 1828, 2. Hälfte [A. Güglers Nachgelassene Schriften IV. Theil] 1836). Gügler hat in diesem Werke das Ergebniß seiner Forschungen in den heiligen Schriften niedergelegt; zu der hierfür gewählten Form und Darstellung wurde er durch die Lectüre der Herder'schen Schriften, namentlich durch den „Geist der hebräischen Poesie“, veranlaßt; er wollte jenen Zug vollenden, den zu thun Herder „eines gewissen Unglaubens wegen“ versagt war, an welchem Zuge aber die ganze Vollendung der Natur hing (s. Vorrede zum 1. Bd.). Von dem gläubig positiven Standpunkte aus, den Herder nicht kannte, wollte Gügler das von jenem angestrebte Ziel erreichen. Güglers letzte literarische Arbeiten waren ein Aufsatz gegen das Bestreben, in dem bis dahin ausschließlich katholischen Kanton Luzern den protestantischen Cultus einzuführen (nach seinem Tode erschienen in Benkerts „Religionsfreund“), und eine sehr interessante Recension des ersten Bandes von Molitors „Philosophie der Geschichte ꝛc.“ (in der Kerz'schen Literaturzeitung). Zu Sailers Secundiz (23. Sept. 1825) hatte er im Namen der schweizerischen Freunde und Schüler desselben ein schönes Festgedicht eingesandt. Ein Verzeichniß seiner sämmtlichen Schriften gibt der Thesaurus librorum rei catholicae, Wirceb. 1850, 337. — Gügler hatte eine zarte Constitution; schon im ersten Mannesalter zeigten sich bedenkliche Krankheitssymptome, welche durch die schnell auf einander folgenden Verluste seiner Eltern und Geschwister zu Anfang des Jahres 1827 zum allseitigen Ausbruch gebracht wurden; er starb am 28. Februar dieses Jahres. Groß war die Trauer und allgemein, besonders unter seinen Schülern; C. Greith, damals Studirender in Luzern, hielt im Namen der Zuhörer eine Gedächtnißrede; seine Collegen Fr. Geiger und Widmer ehrten sein Andenken durch Necrologe; das letzte Heft des „Katholik“ von 1829 hat einen gediegenen Aufsatz: Ein Wort zur Beurtheilung der exegetischen Schriften Güglers und seines Wirkens. Die Herausgabe der nachgelassenen Schriften besorgte Widmer in 7 Bänden, Sarmenstorf 1828—1840; zwei weitere Bände Schaffhausen 1842. Im J. 1849 erschien in St. Gallen noch: A. Güglers Ansichten über Europa's Zukunft, herausgeg. von J. A. Wachter. (Vgl. J. L. Schiffmann, Lebensgesch. des Chorherrn und Professors A. Gügler, 2 Bde., Augsburg 1833.) [König.]

Günther, Anton, Urheber des unter dem Namen Güntherianismus bekannten philosophisch-theologischen Systems, wurde am 17. November 1783 zu Lindenau bei Leitmeritz in Böhmen geboren. Unter harten Entbehrungen, welche ihm die Armut seiner Eltern auferlegte, absolvirte er die Piaristenschule in Haide und das Gymnasium in Leitmeritz und studirte dann von 1803 bis 1808 in Prag Philosophie und Jurisprudenz. Darauf nahm er eine Erzieherstelle beim Fürsten Bretzenheim an. Mit großem Interesse verfolgte Günther die Bewegungen auf dem Gebiete der zeitgenössischen Philosophie und studirte besonders die Schriften von Kant, Fichte, Jacobi und Schelling. Den Einflüssen dieser Studien und sonstiger Lectüre hielt der Glaube seiner Kindheit nicht Stand; jedoch gelang es im J. 1811 dem Pfarrer Korn in Brunn, der den Zweifler an die heilige Schrift verwies, und vollends im darauffolgenden Jahre dem sel. P. Hoffbauer zu Wien, ihn im christlichen Glauben wieder zu befestigen. Auf des letztern Rath gab sich Günther an das Studium der Theologie und empfing im J. 1820 zu Raab, wohin er den Prinzen Bretzenheim begleitet hatte, die Priesterweihe. Im weitern Verfolg der von ihm eingeschlagenen Richtung trat Günther bald nachher in den Jesuitenorden ein, verließ denselben aber wieder nach zweijährigem Noviziate, weil er die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß er in denselben nicht passe. Von da an lebte er bis zu seinem Tode als Privat-

geistlicher in Wien; einen Theil seiner Beschäftigung und den Lebensunterhalt gewährten ihm die Aushilfe in der Seelsorge und das Amt eines Censors der philosophischen und juristischen Bücher, welches er bis zum Eingehen desselben im J. 1848 bekleidete. Seine Hauptkraft setzte er jetzt an die Ausführung eines Unternehmens, worin er seine Lebensaufgabe erblickte, nämlich die Herstellung einer neuen Philosophie, welche dem christlichen Glauben als feste Schutzwehr dienen sollte, nachdem die Philosophie der Kirchenväter und der Scholastiker sich für ungeeignet erwiesen habe, der modernen Kritik zu widerstehen.

Schon seit 1818 hatte Günther philosophische Abhandlungen und Recensionen in die „Wiener Jahrbücher der Literatur" geliefert. Zehn Jahre später erschien sein Hauptwerk: Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, erster Band: Creationstheorie, Wien 1828; zweiter Band: Incarnationstheorie, ebd. 1829 (2. Aufl. 1846—1848). Die „Vorschule" ist unter Günthers Schriften die am meisten gelesene, weil sie, obwohl in zwangloser Briefform abgefaßt, doch immerhin noch mehr als seine übrigen Schriften systematischer Geschlossenheit und Rundung sich nähert. Die in Briefwechsel gebrachten Persönlichkeiten sind Onkel Peregrin, d. i. Pfarrer Korn in Brunn, und Thomas Wendeling. Daran reihten sich: Peregrins Gastmahl, eine Idylle in elf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Leben, mit Beiträgen zur Charakteristik europäischer Philosophie in älterer und neuerer Zeit, ebd. 1830; Süd- und Nordlichter am Horizont speculativer Theologie, ebd. 1832; Der letzte Symboliker, ebd. 1834 (Briefe über Möhlers Symbolik, betreffend den Streit zwischen Möhler und F. Chr. Baur). In Verbindung mit seinem Freunde, dem Militärarzt J. H. Pabst in Wien (gest. 1838), schrieb Günther: Janusköpfe für Philosophie und Theologie, Wien 1833 (Streitschrift gegen Franz v. Baader u. A.). Gegen die Hegel'sche Philosophie wendet er sich in den Schriften: Thomas a scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, Wien 1835; Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen, ebd. 1843. Von 1849 bis 1854 gab Günther in Verbindung mit dem Homileten J. E. Veith die Zeitschrift „Lydia, Philosophisches Jahrbuch", heraus. Günthers letzte Schrift, „Lentigo's und Peregrins Briefwechsel", Wien 1857, ist nicht mehr im Buchhandel erschienen, sondern nur privatim vertheilt worden.

Da Günthers Speculation den Zweck verfolgt, über die philosophischen und weiterhin über die theologischen Wahrheiten Gewißheit zu erlangen, so treten die erkenntnißtheoretischen Fragen in den Vordergrund der Untersuchung. Gerade in dieser Hinsicht sollte nach seiner Meinung die ältere Philosophie mangelhaft zu Werke gegangen sein, weil sie die Frage, was alles dazu gehöre, um äußeren Gegenständen eine objective Realität beizulegen, gar nicht aufgeworfen, sondern weil sie ohne Weiteres angenommen habe, daß die Anschauung eine unmittelbare Erkenntniß des Objectes sei und daher volle Gewißheit von der Realität desselben gewähre. Erst durch Cartesius sei diese Frage in Angriff genommen, und durch sein Zurückgehen auf das Selbstbewußtsein sei die Lösung derselben möglich geworden. Günther legte also, ähnlich wie Cartesius und wie viel früher schon der hl. Augustinus dieß gethan haben (August., De beata vit. c. 7; Soliloqu. 2, 1; Cartes., Meditat. II de prima philos.), seiner erkenntnißtheoretischen Speculation die Lehre vom Wissen des Menschen um sein eigenes Dasein zu Grunde. Das Selbstbewußtsein, d. h. die gewisse Erkenntniß vom Dasein des eigenen Ich, sei der feste Punkt, von welchem aus die philosophische Erkenntniß zu beginnen habe. Die Genesis des Selbstbewußtseins schildert Günther in folgender Weise. Das denkende Ich hat von seinem eigenen Sein keine unmittelbare, sondern nur eine durch Schlußfolgerungen vermittelte Erkenntniß. Unmittelbares Object des innern Erkennens sind die am geistigen Sein wahrgenommenen Erscheinungen oder Zustände, in welchen ein doppeltes Moment enthalten ist. Zuerst findet auf den Geist von außen her vermittels der Sinnlichkeit irgend eine Einwirkung statt; dieser Einwirkung setzt der Geist eine Rückwirkung entgegen, und aus beiden, Einwirkung und Rückwirkung, resultirt dann die Erscheinung am geistigen Sein, welche mit Rücksicht auf die von außen her stattgehabte Einwirkung als Eindruck bezeichnet wird. Im Eindruck sind also ein Leiden (Empfangen, Aufnehmen) und ein Thun (Vernehmen) mit einander vereinigt, und es kommt demgemäß in demselben eine doppelte Fähigkeit des Geistes zur Bethätigung (Receptivität und Spontaneität oder Reactivität). Vermittels des Denkens wird nun der Eindruck nicht bloß auf den äußern, die Einwirkung verursachenden Gegenstand, sondern auch auf den Geist selbst als den Träger des Eindrucks und des ihm folgenden Zustandes bezogen. Wenn nun der Geist aus dem Eindruck das von außen Eingedrungene ausscheidet, so behält er als nächsten Gegenstand seines Erkennens seine Beschaffenheiten oder Attribute, nämlich jene beiden Momente der Reception und Reaction. Indem er diese auf sich als ihren Träger zurückbezieht, unterscheidet er sich von ihnen und faßt sich in dieser Unterscheidung als ein Seiendes und als ein Ursächliches auf: als ein Seiendes oder Wesen, weil er nicht, wie jene Erscheinungen, bloß an Anderem, sondern für sich und in sich ist; als ein Ursächliches, weil er zu jenen Erscheinungen mitwirkt. Auf diese Weise entsteht also das Selbstbewußtsein, indem das denkende Ich sich selbst schlußfolgernd als einheitliches und ursächliches Princip der unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen am geistigen Wesen, nämlich der Receptivität und Spontaneität desselben, auffaßt und sich als

Seiendes zu ihnen als Erscheinungen in Gegensatz stellt.

Diesen Denkvorgang nennt Günther den ideellen, ontologischen oder metalogischen Schluß, und das so geartete Denken, wodurch der Geist, und zwar zunächst in sich selbst, von der Erscheinung zum Sein als dem Realgrund derselben vordringt, nennt er ideelles Denken im Gegensatz zum bloß logischen oder begrifflichen Denken, welches sich darauf beschränken soll, das Allgemeine der Erscheinungen in einen Begriff zusammenzufassen. Inhalt des Begriffes ist also das durch die Thätigkeit des Verstandes nach Inhalt und Umfang präcisirte Gemeinbild der Erscheinungen eines Seins; Inhalt der Idee dagegen ist das als Grund der Erscheinungen aufgefaßte Sein. Die Gegenüberstellung der beiden Ausdrücke Begriff und Idee, allerdings in einem andern Sinn, war ihm zuerst während seiner akademischen Studien bei der Lectüre von Adam Müllers Vorlesungen über die neue Staatskunst aufgefallen und hatte ihn seitdem anhaltend beschäftigt, bis er schließlich in seiner zur Vollendung gediehenen Speculation obige Vorstellung mit denselben verband. Die ältere Philosophie, welche nach Günthers Meinung über das begriffliche oder rein formale, logische Denken nicht hinausging, sei mit ihrer ganzen Speculation in der Erscheinungswelt haften geblieben und habe nicht zur Erkenntniß der Dinge aus ihrem Grunde, also nicht zum eigentlichen Wissen gelangen können. Durch seinen ideellen Schluß dagegen sei die vom Kant'schen Kriticismus zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich errichtete Schranke endgültig durchbrochen; der denkende Geist erfasse zunächst in sich vermittels des Selbstbewußtseins das Sein; von da dringe er nun auch weiter vor zur Erkenntniß des Seins, welches neben und über ihm ist, also zur Erkenntniß der Natur und zur Erkenntniß Gottes.

Aus dem Eindruck wurde oben, wo es sich um die Construction des Selbstbewußtseins handelte, die von außen her durch den Sinn erfolgte Einwirkung vorläufig ausgeschieden. Dieselbe steht dem Geiste als etwas Fremdes gegenüber, wofür er sein eigenes Sein nicht als Realgrund ansetzen kann. Weil nun aber der Geist, so meint Günther, sich selbst als Causalprincip seiner eigenen Thätigkeiten, der Reception und Reaction, gefunden hat, so muß er auch, und zwar mit derselben Gewißheit, für alle Erscheinungen, die er nicht auf sich als Realgrund beziehen kann, einen andern, äußern Realgrund postuliren; denn der Geist ist, wie Princip, so auch Maßstab der Erkenntniß, weil er nur in derselben Weise, wie er sich erkannt hat, auch Anderes erkennen kann. Er trägt also die im eigenen Ich erhobenen Kategorien des Seins und der Erscheinung auch in die Außenwelt hinein und setzt für das in der Sinneswahrnehmung an ihn hinantretende, fremde Moment ein außer ihm gelegenes Sein, nämlich das Sein der Naturdinge, als Realgrund an, auf welches er dasselbe als Erscheinung zurückbeziehen kann.

Um zur Erkenntniß des Daseins Gottes zu gelangen, geht Günther ebenfalls von dem im Selbstbewußtsein erfaßten Sein des Geistes aus. Bevor der Geist in die Denkthätigkeit eintritt, befindet er sich nach Günther in absoluter Unthätigkeit. Daß ein vollkommen ruhendes Princip sich selbst zum Aufgeben dieses Zustandes bestimme, ist undenkbar. Ebenso wenig kann im System Günthers der Geist durch etwas Materielles aus seiner Ruhe aufgestört werden; denn Günther hält mit den meisten Philosophen fest, daß Materielles nicht direct auf Geistiges einwirken könne. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß der eine Geist durch einen andern, bereits zum Selbstbewußtsein gelangten Geist in die Denkthätigkeit versetzt werde; in dieser Voraussetzung müssen wir aber nothwendig zuletzt einen Geist annehmen, bei welchem Sein und Denken zusammenfallen und beide anfangslos sind; dieß ist eben der göttliche Geist. So schließt Günther aus der im Selbstbewußtsein vermeintlich gefundenen, intellectuellen Beschaffenheit des Menschengeistes auf das Dasein Gottes als des ersten Bewegers der Erkenntnißthätigkeit. Für diese seine Speculation nimmt Günther das Verdienst in Anspruch, daß sie vermittels des ideellen Denkens den Kriticismus und Skepticismus überwinde, was die aristotelisch-scholastische Philosophie, weil im rein begrifflichen Denken befangen, nicht habe leisten können. Indessen war für letztere der Begriff doch keineswegs bloß das, was Günther darunter versteht, nämlich ein nach Inhalt und Umfang präcisirtes Gemeinbild der Erscheinungen; vielmehr war nach Darstellung der ältern Philosophie im Begriffe bereits das enthalten, was Günther Idee nennt, d. i. der Gedanke des Seins als des immanenten Grundes der Erscheinungen. Ebenso war der ältern Philosophie die Bedeutung des Selbstbewußtseins für die Sicherstellung unseres Wissens nicht unbekannt; Aristoteles und Thomas haben ebenso, wie der hl. Augustinus, und besser, als Cartesius, die im Selbstbewußtsein liegende Gewißheit des Erkennens gegenüber der Skepsis hervorgehoben (vgl. V. Knauer, Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie, Wien 1886, 170 ff.). Sind sonach die von Günther der ältern Philosophie in dieser Beziehung gemachten Vorwürfe hinfällig, so leistet andererseis die Günther'sche Speculation selbst nicht das, was sie als ihr besonderes Verdienst betont. Der ideelle Schluß, Günthers eigenste und werthvollste Erfindung, ist im Grunde genommen nichts Anderes, als das alte Causalprincip in seiner Anwendung auf den immanenten und den transcendenten Grund. Nachdem Günther in seiner Darstellung von der Entstehung des Selbstbewußtseins den Versuch gemacht hat, nachzuweisen, daß das Verhältniß des immanenten Grundes im eigenen Ich zwischen Sein und Erscheinung obwalte, überträgt er das so gewonnene Princip ohne

Weiteres auch in die Außenwelt hinein. Für diejenigen Erscheinungen, welche das Ich nicht auf sich allein als auf ihre Ursache beziehen kann, sucht Günther eine Realursache in der Außenwelt; und wo er am geistigen Ich eine Beschaffenheit wahrzunehmen glaubt, welche ihn nöthigt, anderes geistiges Sein dem eigenen vorauszusetzen, da schließt er ohne Bedenken rückwärts bis zum Dasein Gottes. Es wird also diejenige Frage ganz umgangen, auf welche es dem kritischen Skepticismus gegenüber ausschließlich ankommt, nämlich die Frage, ob die im Ich erhobenen Kategorien der Substanz und der an ihr haftenden Erscheinung, sowie der zu ihnen führende ideelle Schluß nur subjective Denkformen seien, oder ob ihnen auch eine objective Gültigkeit für das Nicht-Ich zukomme.

Gleichwie Günther durch Anwendung des im Selbstbewußtsein gefundenen ideellen Schlusses zum Sein der Natur und zum göttlichen Sein erkennend vordringen will, so benutzt er auch die Kenntniß des eigenen Ich, um das Wesen der materiellen Natur und das Wesen Gottes theils durch Analogie, theils durch Antithese näher zu bestimmen. Der Prozeß des Selbstbewußtseins verläuft ja nach ihm in der Weise, daß das geistige Sein sich zunächst in die beiden Erscheinungsmomente der Reception und Reaction differenzirt und dann von diesen differenten Momenten aus rückwärts schließend im Ich-Gedanken sich selbst ihnen gegenüber als Sein erfaßt. Vor dieser Thätigkeit ist das geistige Sein nach Günther nicht nur ein vollkommen ruhendes, sondern auch ein noch unbestimmtes und in Bezug auf das Ich-sein ein bloß potentielles Princip. Die Bestimmtheit, Actualität und Vollendung, wonach es naturnothwendig strebt, erreicht es erst im Ich-Gedanken. Einen ähnlichen Entwicklungsgang statuirt Günther nun auch für die materielle Natur. Er nimmt ein ursprüngliches, einheitliches Naturprincip an, welches gleich dem geistigen Sein vorerst noch unbestimmt ist, aber den Trieb in sich trägt, erkennend nach Selbsterfassung zu streben, um die ihm gebührende Bestimmtheit und Vollendung zu erhalten. Demgemäß sucht das Naturprincip zunächst sich zu differenziren; weil es aber ein materielles Princip ist, so vollzieht sich seine Differenzirung durch eine materielle, äußere Verobjectivirung, nämlich durch die Hervorbringung der verschiedenen Naturwesen. In Folge dessen geht aber die ursprüngliche, numerische Einheit des Naturprincips verloren, und es bleibt nur eine reale Einheit der allgemeinen Natursubstanz in den vielen, numerisch getrennten Naturwesen. Obwohl nun die Natursubstanz auf ihrem Entwicklungsgang zuletzt in den animalischen Wesen zu einer Erkenntniß gelangt, kann sie doch nicht mehr den Rückweg bis zur Selbsterfassung in der Erkenntniß des Seins finden, sondern bleibt in der Erscheinungswelt befangen. So weist die Natur selbst, damit der Rückweg zum Sein vollzogen werde, auf eine Verbindung mit dem Geiste hin, wie sie im Menschen gegeben ist.

Dem real einheitlichen, aber in numerisch viele Erscheinungen differenzirten Naturreich steht gegenüber das Reich der Geister, welches viele real getrennten Monaden, nämlich die einzelnen Geistwesen in sich schließt. In jedem Menschen ist nun eine Geistmonade mit einem der höchstorganisirten Naturwesen verbunden. Letzteres ist der menschliche Leib mit seinem vegetativen und animalischen Leben; was ihn bildet, belebt und in ihm wirkt, ist das allgemeine Naturprincip, welches in dieser Erscheinungsform Psyche, Seele, genannt wird. Der psychisch belebte Leib entsteht im Verfolg der Entwicklung des Naturprincips auf dem Wege der Zeugung; der Geist dagegen wird von Gott unmittelbar erschaffen. Wenn letzterer beim Tode aus der Verbindung scheidet, so stirbt die Psyche, d. h. es erlischt die belebende Naturkraft, und das Materielle des Leibes verfällt der Auflösung. Nach Günther ist also der Mensch ein Vereinwesen (Synthese) von Geist und Natur, und die zwischen diesen bestehende Verbindung muß als formale Einheit zweier Lebensprincipien gedacht werden. Diesen beiden Lebensprincipien entsprechen zunächst auch zwei Erkenntnißvermögen und zwei Arten der Erkenntniß; das psychische Leibwesen hat eine sinnliche Erkenntniß: sinnliche Wahrnehmung, sinnliches Gedächtniß und sinnliches Vorstellungsvermögen. Object derselben ist die Erscheinung des Seienden in der Einzelvorstellung und im Gemeinbilde. Der Geist dagegen hat eine geistige Erkenntnißkraft, die Vernunft, deren Bethätigung das ideelle Denken, deren Object das Sein selbst ist. Außerdem bemächtigt sich der Geist aber auch noch des von der Psyche hergestellten Gemeinbildes und präcisirt dasselbe zum Begriff; dieß ist das begriffliche Denken des Geistes, und das entsprechende Vermögen ist der Verstand. Das begriffliche Denken ist also zwar auch eine geistige Thätigkeit; jedoch eignet sie nicht dem Geiste, insofern er Geist ist, sondern nur wegen seiner Verbindung mit dem Naturwesen des Leibes. Die beiden Lebensprincipien im Menschen haben ferner auch jedes sein eigenes Strebevermögen, der Geist den Willen, die Psyche das sinnliche Begehrungsvermögen. Ersterer folgt der geistigen Erkenntniß und strebt also dem Sein, zuletzt dem höchsten, dem göttlichen Sein zu; die Psyche dagegen haftet mit ihrem Streben in der Erscheinung der sinnenfälligen Dinge; sie wird durch den sinnlichen Eindruck des Angenehmen bestimmt und verfolgt das dem Naturleben des Leibes Zuträgliche; vom Sein, von Gott weiß sie nichts; Psyche ist gottlos. Außerdem gibt es aber auch im Strebevermögen eine mittlere, gemischte Thätigkeit, wenn nämlich der Geist das psychische Begehren auch seinerseits aufnimmt, was entweder in rechter Weise mit Vernunft geschieht, oder in verkehrter Weise, indem der Geist sich an die Psyche gefangen gibt.

Dieß ist der vielbesprochene **anthropologische Dualismus** Günthers, welcher mit der von ihm vertretenen Naturanschauung auf's Engste zusammenhängt. Diese selbst hinwieder stellt sich dar als ein Zugeständniß an das Schelling-Hegel'sche Entwicklungsprincip, wonach Sein und Denken identisch sind und die gesammte Gliederung des Seienden mit Einschluß der materiellen Welt als eine Gedankenevolution zu betrachten ist. Den in diesem System gelegenen Pantheismus will Günther dadurch bekämpfen, daß er die Entwicklungstheorie des genannten Systems für das Reich der Natur gelten läßt, dann aber der weitern Ausdehnung derselben durch die Hervorhebung des im Selbstbewußtsein als abgeschlossene Monade sich erfassenden Geistes eine unübersteigliche Schranke entgegenstellt. Allein wenn die Widerlegung des Hegel'schen Pantheismus vom Selbstbewußtsein aus geführt werden soll, so kann dieß geschehen, ohne daß wir genöthigt wären, dem Gegner eine Concession zu machen, welche die seltsame Zumuthung an uns stellt, die gesammte Naturentwicklung lediglich als das Ergebniß eines Erkenntnißprozesses aufzufassen, der zudem noch von vornherein dazu verurtheilt ist, das ihm vorschwebende Ziel niemals zu erreichen. Was sodann den anthropologischen Dualismus Günthers anbetrifft, so haftet demselben zunächst der Mangel an, daß er eine wirkliche Einheit der menschlichen Natur nicht zu Stande bringt. Günther spricht zwar von einer Einheit des Geistes und des Leibwesens im Menschen; allein gerade die Ausdrücke, durch welche er diese Einheit näher bestimmen will, beweisen, daß er in der That nicht eine Einheit, sondern nur eine, wenn auch noch so sehr gesteigerte Vereinigung oder Verbindung im Auge hat. Er nennt sie eine formale Einheit: die beiden Lebensprincipien sind bei fortdauernder, realer Verschiedenheit und Gegenüberstellung in der Formeinheit, man möchte fast sagen, unter der gemeinsamen Firma des Menschenwesens mit einander vereinigt. Ferner bezeichnet er sie als dynamisch-organische Einheit, weil die Kräfte der beiden Principien nicht bloß mechanisch auf einander wirken, wie verschiedene Theile einer Maschine, sondern sich gegenseitig innerlich durchdringen. „Die Eine Naturpsyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den wesentlich von ihr verschiedenen Geist ebenso hinüber, wie der Geist durch die Leiblichkeit in die Naturseele hinaus ausgreift. Und eben dieser lebendige Wechselverkehr begründet eine Communication des Idioms beider Lebensprincipien" (Vorsch. II, 388). Anderwärts (Vorsch. II, 190) wird diese Communication genannt „ein eheliches Band als Lebens- und Gütergemeinschaft". Im Anschluß an die communicatio idiomatum in Christus spricht Günther auch von einer hypostatischen Einheit zwischen Geist und Leibwesen. Wenn er diese Ausdrücke im correct kirchlichen Sinne nähme, so würde er damit gerade im Gegensatz zur wirklichen Einheit des Wesens die Vereinigung zweier, unvermischt neben einander bestehenden Wesen in jeder einzelnen menschlichen Person als seine Meinung hinstellen. Es muß aber überhaupt gegen die Anwendung solcher Ausdrücke vom philosophischen Standpunkte aus Protest erhoben werden, weil dieselben dem theologischen Gebiete entlehnt sind und dort ein geheimnißvolles und einzig in seiner Art dastehendes Verhältniß bezeichnen, welches zur Erklärung einer dem Naturgebiete angehörenden Erscheinung nicht herangezogen werden darf. Um nun der in unserm Bewußtsein bezeugten principiellen Einheit der verschiedenen Lebensfunctionen im Menschen von seinem dualistischen Standpunkte aus gerecht zu werden, statuirt Günther innerhalb jener formalen, organischen Vereinigung der beiden Lebensprincipien auch ein Ineinandergreifen oder Durcheinanderschlagen des geistigen und des psychischen Bewußtseins. Hieraus resultirt eine „Formeinheit des Bewußtseins im Menschen, weil er die reale Synthese von der Antithese im creatürlichen All ist". Diese Formeinheit „setzt sich zusammen aus dem Bewußtsein der Psyche und aus dem Selbstbewußtsein des Geistes". „Unter der formalen Einheit steht also das Denkleben der Seele wie des Geistes, wenn auch mit abwechselnder Vorherrschaft des einen oder des andern Lebensprincips, so doch ohne Nachtheil für die Eine Persönlichkeit des Menschen" (Vorsch. II, 392). Die im geistigen Selbstbewußtsein wurzelnde Persönlichkeit faßt also die den beiden Lebensprincipien eigenthümlichen Handlungen und Zustände als Erscheinungen der Synthese auf und bezieht sie in Folge dessen auf sich selbst als auf ihren Träger zurück. Hiergegen ist aber zu erinnern, daß es nicht in der Natur des Bewußtseins liegt, Fremdartiges zusammenzufassen, sondern im Gegentheil das Verschiedene genau zu unterscheiden. Mit der fortschreitenden Entwicklung des geistigen Selbstbewußtseins müssen also gerade umgekehrt die psychischen Functionen von der geistigen Persönlichkeit als nicht ihr angehörend erkannt und ausgeschieden werden. Ein zweiter Mangel des Günther'schen Dualismus besteht darin, daß er jede Möglichkeit beseitigt, die Entstehung des geistigen Lebens im Menschen zu erklären. Andere dualistische Systeme nehmen in dieser Hinsicht ihre Zuflucht zu den angeborenen Ideen, welche, ursprünglich im Geiste liegend, die Denkthätigkeit nach Maßgabe der Entwicklung des sinnlichen Lebens wecken und leiten sollen. Günther weist dieses Auskunftsmittel zurück, ebenso aber auch jede Einwirkung des Materiellen auf den Geist; dieser ist also vollständig isolirt, und wie es da zu einer Denkthätigkeit kommen soll, ist gar nicht abzusehen. Für den ersten Menschen nimmt er eine unmittelbare Beeinflussung durch Gott an; im weitern Verfolg soll dann ein Mensch den andern zum Denken anregen, und zwar geschehe dieses durch das Wort. Nun ist aber das Wort, überhaupt jedes sinnfällige Zei-

chen, in welches wir unsere Gedanken einkleiden, in seiner äußern Form etwas Materielles; dieses wird von der Psyche durch die Sinne aufgenommen, behält aber auch im psychischen Organismus seine materielle Beschaffenheit; wie soll nun dieses Materielle im Stande sein, den Geist zum Denken anzuregen? Günther sagt zwar, der Geist schöpfe aus dem materiellen Wort den intelligibeln Inhalt; allein hiermit ist die Schwierigkeit nur umgangen; denn es bleibt erstens die Frage unbeantwortet, was den bis dahin unthätigen Geist veranlasse, auf den intelligibeln Inhalt des Wortes zu reflectiren; und zweitens ist es für einen Geist, der überhaupt noch nichts gedacht hat, schlechterdings unmöglich, aus den Worten eines Andern den intelligibeln Inhalt zu entnehmen.

Im weitern Verfolg seiner Speculation verläßt Günther das ausschließlich philosophische Gebiet und betritt den Boden der Theologie. Letztere ist für gewisse Vorarbeiten auf die Philosophie angewiesen. Es sind dieß die Beweise für das Dasein Gottes und die Untersuchungen über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung. Die Frage nach der Thatsächlichkeit dieser Offenbarung ist aber schon nicht mehr eine philosophische, sondern eine historische Frage, und wenn diese im bejahenden Sinne entschieden ist, so kann die Philosophie weiterhin gegenüber dem objectiv gegebenen Inhalt der Offenbarung, soweit derselbe nicht auch Vernunftwahrheit ist, nur noch in formeller Hinsicht, nämlich zur Erklärung und Erläuterung in Anwendung kommen. Dieses Verhältniß der Philosophie zur Theologie, demgemäß sie für dieselbe zwar eine wichtige, aber doch immerhin nur unterstützende Bedeutung hat, wird von Alters her durch den Satz bezeichnet: philosophiam esse theologiae ancillam. Dieser Satz nun wurde von Günther und seiner Schule auf's Heftigste bekämpft. Günther beanspruchte für die Philosophie eine ganz andere Stellung zur Theologie. Er wollte den gesammten Inhalt der christlichen Offenbarung, also alle theologischen Dogmen mit Einschluß der Mysterien, auf philosophischem Wege vermittels des ideellen Denkens als nothwendig erweisen. Selbstredend war Günther hierbei von der besten Absicht geleitet. Durch den Nachweis eines nothwendigen, rationellen Zusammenhanges innerhalb des ganzen Systems der natürlichen und der geoffenbarten Wahrheiten sollte es unmöglich gemacht werden, daß fernerhin noch jemand Lehren des Christenthums vernünftigerweise in Zweifel ziehen könnte. Dennoch muß sowohl die Philosophie als auch die Theologie gegen dieses Unternehmen Günthers Einspruch erheben. Erstere kann es nicht mit Stillschweigen hinnehmen, daß ihr die übernatürlichen, christlichen Wahrheiten als Vernunftwahrheiten zugewiesen werden; die Theologie aber muß im Gegensatz zur Günther'schen Speculation die absolute Nothwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung und deren nicht bloß formell, sondern auch inhaltlich übernatürlichen Charakter, sowie die Nothwendigkeit und Unersetzlichkeit des Glaubens vertheidigen. Wenn nämlich die Dogmen als nothwendige Folgerungen aus Vernunfterkenntnissen nachgewiesen werden können, so muß die Vernunft auch im Stande sein, dieselben aus sich zu finden; dann ist aber die Offenbarung, wie das Christenthum sie lehrt, als eine von Gott ausgehende Mittheilung von Wahrheiten an die Menschen nicht mehr absolut nothwendig. In der That kann sich Günther durchaus nicht mit dem Gedanken befreunden, daß der Schöpfer, nachdem er Menschen mit der Bestimmung, der Fähigkeit und dem Streben, die Wahrheit von sich aus zu erforschen, in's Dasein gesetzt hat, diesen Menschen nun nachträglich auch noch als Lehrer gegenübertreten müsse. Zwar gibt Günther eine Uroffenbarung zu; allein dieses kann er leicht, weil er einerseits Charakter und Umfang dieser Offenbarung nicht näher zu bestimmen braucht und andererseits auch in seinem eigenen Systeme eine irgendwie geartete, uranfängliche Beeinflussung des Menschengeistes durch Gott annehmen muß. Was nun aber die spätere geschichtliche, im engern Sinne übernatürlich genannte Offenbarung anbetrifft, so hat Günther, sobald er sich den theologischen Studien zuwandte, also vom Jahre 1811 an, auch sofort die Frage nach ihrer Nothwendigkeit in Behandlung genommen. Es konnte ihm nicht entgehen, daß die Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung mit seinem Bestreben, für das Christenthum eine directe, philosophische Beweisführung zu schaffen, unverträglich sei. Deßhalb faßte er den Begriff der Offenbarung in einem weitern Sinne, in welchem derselbe nicht bloß die Mittheilung von Wahrheiten, sondern die ganze Heilsökonomie, also die gesammte Veranstaltung Gottes zur religiösen Erziehung und Führung der nachadamischen Menschheit bezeichnet. Von der Offenbarung in diesem Sinne räumte er ein, daß sie wegen der stattgehabten Sünde, also relativ, nothwendig sei, sowie auch, daß sie hinsichtlich der Art und Weise, wie sie in die Welt eingetreten, übernatürlich genannt werden könne, nicht aber wegen ihres Lehrinhaltes, der auch der Vernunft an sich nicht unerreichbar sei. Mit der absoluten Nothwendigkeit der Offenbarung kommt auch die Nothwendigkeit und Unersetzlichkeit des Glaubens in Wegfall. Zwar behauptet Günther, all unser Wissen, nämlich das ideelle, sei ein Glauben, weil ein Fürwahrhalten des Seins auf Grund der dasselbe bezeugenden Erscheinung; allein es handelt sich hier offenbar nicht um irgend etwas, das man vielleicht auch Glauben nennen könnte, sondern darum, ob der christliche Glaube, d. h. das Fürwahrhalten der specifisch christlichen Wahrheiten auf die Auctorität Gottes hin, für uns hier auf Erden trotz alles Fortschrittes der philosophischen Speculation doch stets das einzige Mittel bleibe, um von jenen Wahrheiten eine

sichere Kenntniß zu haben. Dieß kann im Günther'schen System nicht zugegeben werden. Der Glaube an den Offenbarungsinhalt auf das Zeugniß Gottes hin ist nach Günther nur die historische Voraussetzung für einen nachfolgenden Erkenntnißprozeß, welcher vermittels des ideellen Denkens den gesammten Offenbarungsinhalt in seiner Nothwendigkeit begreift und dadurch den Glauben in Wissen verwandelt. Allerdings macht Günther hier zu Gunsten des Glaubens wieder eine Einschränkung. Die ideelle Erkenntniß soll doch keine absolut vollkommene Erkenntniß sein; sie läßt also auch in den christlichen Wahrheiten noch ein gewisses Dunkel, welches nothwendiger Gegenstand des Glaubens bleibt. Das ideelle Denken nämlich kann zwar das Warum der Offenbarungswahrheiten erfassen, nicht aber auch das Wie derselben; es beweist ihre Nothwendigkeit, aber es kann nicht ihren ganzen Inhalt erkennend durchdringen. „Nicht bloß die Lehre von der Weltwerdung in der Zeit, nicht bloß die von der Dreieinigkeit Gottes, sondern selbst die von der Erlösbarkeit der Menschheit mittels der Incarnation des Logos werden in gewisser Beziehung jetzt unter die Vernunftwahrheiten gezählt . . ., wobei nur das Wie überall und immer ein Geheimniß bleibt" (Janusköpfe 273). Allein diese Unterscheidung, welche dem Glauben neben dem Wissen seinen Fortbestand sichern soll, ist aus dem Grunde nicht zulässig, weil bei der Erkenntniß einer Sache aus inneren Gründen die Einsicht in das Wie dem Wissen um das Warum voraufgehen muß. Wenn der forschende Geist auf ein unlösbares Dunkel stößt, so daß er nicht mehr sagen kann, wie die Dinge jenseits der Grenze seiner Erkenntniß liegen, so ist er noch viel weniger im Stande, zu sagen, wie sie liegen müssen. Günthers Bestreben, das Warum der christlichen Dogmen philosophisch zu beweisen, würde also wirklich den Glauben in Wissen auflösen, wenn es von Erfolg begleitet wäre. Letzteres ist aber nicht der Fall; Günther bringt sein philosophisches System der theologischen Wahrheiten nur dadurch zu Stande, daß er sowohl in den philosophischen Voraussetzungen und Folgerungen wie auch gegenüber der theologischen Fassung der Dogmen sich eine gewisse Freiheit verstattet.

Zur philosophischen Begründung und Erklärung des **trinitarischen Prozesses** zieht Günther die Analogie des menschlichen Geistes und seines Erkennens heran. Gott als der erste Erreger der menschlichen Denkthätigkeit muß selbst in Bezug auf sein Erkennen ebenso, wie in der Existenz, anfangslos und unabhängig sein. Diese Unbedingtheit des göttlichen Erkennens schließt auch die Abhängigkeit von der Erscheinung aus; unmittelbares Object des göttlichen Erkennens ist also das Sein selbst, zunächst und von Ewigkeit her das göttliche Sein. Diese Selbsterkenntniß Gottes umfaßt, wie beim geschaffenen Geiste, die beiden in jeder Erkenntniß wesentlichen Momente der Differenzirung und Zusammenfassung; da aber in Gott eine Gegenüberstellung von Sein und Erscheinung oder äußerlich vermitteltem Eindruck ausgeschlossen ist, so vollzieht sich die Differenzirung und Zusammenfassung des göttlichen Erkennens am göttlichen Sein selbst. Erstere findet statt, indem das göttliche Sein im Erkennen sich selbst sich gegenübersetzt als Erkennendes und Erkanntes, Subject und Object, Satz und Gegensatz; die Zusammenfassung vollzieht sich dadurch, daß diese beiden gemeinsam ihr Sein sich selbst wieder gegenüberstellen als ein drittes, als Subject-Object oder Gleichsatz, worin sie ihre absolute Identität aussprechen. In dieser Entwicklung des Trinitätsdogmas vermißt man zunächst vom philosophischen Standpunkte aus den Nachweis, daß das göttliche Selbsterkennen ähnlich dem menschlichen unterscheidend und zusammenfassend vor sich gehen müsse. Sodann erhebt sich dagegen das theologische Bedenken, daß der trinitarische Prozeß, wie ihn das Christenthum lehrt, nur hinsichtlich der zweiten, nicht aber auch hinsichtlich der dritten Person auf das göttliche Selbsterkennen zurückzuführen ist. Ferner würde uns die zweimalige Gegenüberstellung des göttlichen Seins, wenn wir sie wirklich als eine „reale Entgegensetzung der Substanz" und als eine „Verdoppelung durch Emanation" (Vorsch. 107 ff.) auffassen sollen, nothwendig in den Tritheismus hineinführen.

Da im Günther'schen Systeme Alles sich consequent aneinander reihen muß, um philosophisch beweisbar zu sein, so wird auch die **Schöpfung** aus einer freien zu einer nothwendigen That Gottes. Jedes der drei göttlichen Ich, jede göttliche Person unterscheidet im Ich-Gedanken sich selbst von den beiden anderen, negirt also diese sich gegenüber; da nun jedes der drei göttlichen Ich auf solche Weise von den beiden anderen negirt wird, so entsteht daraus die Negation des Göttlichen oder des Absoluten überhaupt; die Negation des Absoluten ist aber die Position, d. h. der Gedanke des Endlichen. Somit existirt der Gedanke des Endlichen nothwendig in Gott als ein secundäres Ergebniß des innergöttlichen Lebensprozesses. Günther verwechselt hier das relative und das absolute Negiren mit einander. Jede der göttlichen Personen negirt die beiden anderen nicht schlechthin, sondern nur in Bezug auf sich; hieraus kann aber nicht eine Negation des Absoluten selbst entstehen. Den in Gott nothwendig existirenden Gedanken des Endlichen muß Gott nun auch verwirklichen durch die Setzung eines göttlichen Nicht-Ichs, einer von ihm verschiedenen, endlichen Substanz. Es fordert dieß das Gott wesentliche Streben, sich selbst zu offenbaren durch Bethätigung seiner Allmacht und Liebe auch dem göttlichen Nicht-Ich gegenüber. Aus der Nothwendigkeit der Weltschöpfung würde streng genommen auch die Anfangslosigkeit der Welt sich ergeben; Günther folgert daraus, daß die Allmacht Gottes schaffend sich erschöpft hat; Gott hat alles geschaffen, was

er überhaupt schaffen konnte, da er durch innere Nothwendigkeit hierzu determinirt war; die gegenwärtige Welt ist nicht nur die beste, sondern überhaupt die einzig mögliche. Da die Bethätigung der göttlichen Liebe nach außen bei Günther als primäres Motiv der Weltschöpfung erscheint, so ist auch die Beseligung der Geschöpfe primärer Zweck derselben. Daraus folgt die Nothwendigkeit der Erlösung für Gott und schließlich, wenn das System folgerichtig durchgeführt wird, die Nothwendigkeit der allgemeinen Apokatastasis. Da der Gedanke des Endlichen durch die innergöttliche Negation des Absoluten entsteht, letzteres aber nicht unbestimmt und im Allgemeinen, sondern in seiner dreifachen Form als Subject, Object und Subject-Object negirt wird, so geht diese dreifache Form auch in die entgegengesetzte Position des Endlichen über, und so finden wir denn in der Welt einen dem göttlichen entgegengesetzten geschöpflichen Ternar von Subject, Object und Subject-Object, nämlich Geist, Natur und Mensch. In der Schöpfungslehre erhebt Günther gegen die ältere Theologie den Vorwurf, daß sie nicht über den Semipantheismus hinausgekommen sei. Er selbst meint dadurch eine gründlichere Scheidung zwischen Gott und Welt zu vollziehen, daß er letztere nach ihrer Idee und Verwirklichung als die nothwendige Contraposition Gottes nachzuweisen bemüht ist. Allein von Semipantheismus kann hier überhaupt nicht die Rede sein, da beiderseits die Setzung einer von Gott verschiedenen Substanz behauptet wird. Indem aber die Gegner Günthers die Verwirklichung der Idee des Endlichen in den freien Willen Gottes stellen, wahren sie die Contingenz der Welt und scheiden dieselbe dadurch schärfer von Gott, während Günther der Welt eine zwar nicht in ihr selbst, wohl aber in Gott wurzelnde Nothwendigkeit zuschreibt.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen betrachtet Günther, ähnlich wie Bajus, als eine durch göttliche Schöpfungsthat bewirkte Unterordnung des Geistes unter Gott und der Psyche unter den Geist. Letzterer war in Folge dessen geneigt zu dem Gott Wohlgefälligen und lebte mit Gott in Frieden, wovon sein Gewissen ihm Zeugniß gab; das psychische Streben schloß sich dem geistigen Wollen an, und das animalische Leben nahm theil an der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit des Geistes. Die Erschaffung in diesem Zustande war nothwendig, weil erfordert zur Erfüllung der wesentlichen Bestimmung des Menschen. Es wird also einerseits der übernatürliche Charakter des donum sanctitatis et integritatis, andererseits die Möglichkeit des status naturae purae geläugnet. Die nothwendige ursprüngliche Beeinflussung des Menschen durch Gott umfaßte auch die Freiheitsprobe, durch welche der Mensch zur vollen Erfassung seiner Selbstheit kommen sollte. Hierbei mußte der erste Mensch als Repräsentant des Geschlechtes handeln; denn gemäß der Idee, welche Gott nothwendig von der Menschheit als der Vereinigung von Geist und Natur hat, soll dieselbe als ein Gattungsganzes existiren, in welches die einzelnen Menschengeister durch ihre Verbindung mit dem Naturwesen des Leibes eintreten. Durch die sündhafte That Adams ist nun die ursprüngliche Ordnung in ihr Gegentheil verkehrt worden. Der Geist ist von Gott abgewandt, die Psyche in ihren Strebungen vom geistigen Wollen emancipirt und den Wechselfällen des Gattungslebens, den Leiden und dem Tode, überantwortet. Diese Verkehrtheit im Menschen bildet das subjective, Gottes Mißfallen an derselben das objective Moment in dem sündhaften Zustande, welcher auf die Thatsünde Adams folgte und als Erbsünde auf Alle übergegangen ist. Ihretwegen ruht auf dem Geschlechte die Erbschuld, weil jener sündhafte Zustand durch eine der Heiligkeit Gottes widersprechende That herbeigeführt worden ist. Diese Erbschuld incurrirt jeder Mensch ohne Weiteres durch seinen Eintritt in die Menschheit.

In Christus unterscheidet Günther, weil zwei Selbstbewußtsein, darum auch zwei Persönlichkeiten. Die Verbindung zwischen der Gottheit und dem zu einer eigenen Person entwickelten Menschengeist in Christus beschreibt er gerade so, wie die zwischen Geist und Psyche in jedem Menschen. Das göttliche und das menschliche Selbstbewußtsein greifen in einander, wobei letzteres wegen der Prävalenz des erstern mit dessen Inhalt erfüllt wird. Hierdurch entsteht eine formale, dynamisch-organische Einheit, richtiger Vereinigung, welche Günther auch hypostatische Union nennt. Gegen diese Darstellung läßt sich zum großen Theil dasselbe anführen, was wir oben gegen den anthropologischen Dualismus Günthers bemerkt haben; wie sehr dieselbe von der Kirchenlehre abweicht, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Da die von Günther zwischen der Gottheit und der Menschheit in Christo statuirte Vereinigung die Entwicklung der letztern zu einer besondern Persönlichkeit nicht hindert, so trägt Günther auch kein Bedenken, Christo nach seiner menschlichen Seite hin die Impeccabilität abzusprechen. Die Möglichkeit des Sündigens muß er aber aus dem Grunde auch für Christus aufrecht halten, weil nach seiner Ansicht die Freiheitsprobe mit der Möglichkeit einer zweifachen Entscheidung für jeden Menschen nothwendig ist, damit er zur vollen, geistigen Entwicklung komme. Indem nun Christus als zweiter Repräsentant des Menschengeschlechtes sich für den Gehorsam entschied, hat er zunächst ein Erbverdienst begründet, welches ebenso, wie die adamitische Erbschuld, ohne Weiteres Eigenthum des Geschlechtes wird und diese Schuld für das ganze Geschlecht aufhebt. Hieran hat jeder schon allein durch seinen Eintritt in das Menschengeschlecht Antheil. Es bleibt aber noch in dem Einzelnen die Gott mißfällige, innere Verkehrtheit. Um diese zu heben, hat Christus den heiligen Geist uns verdient, der in der Rechtfertigung mitgetheilt wird. Die religiös-sittliche Aufgabe des zum Vernunftgebrauch gelangten Menschen besteht nun darin, daß er mit dem in ihm wohnen-

den heiligen Geiste mitwirke, um in Nachahmung des Gehorsams Christi die Psyche dem Geiste und diesen Gott zu unterwerfen. So kommen also Güntherianismus und Kirchenlehre trotz vieler Abweichungen unterwegs schließlich doch wieder auf moralischem Gebiete an demselben Ziele an. Uebrigens ist sich Günther selbst dieser Abweichungen seiner Lehre vom kirchlichen Dogma wohl bewußt. Er gesteht deßhalb den kirchlichen Glaubensdefinitionen nur eine temporäre Bedeutung zu, nämlich bis dahin, wo der Fortschritt der Wissenschaft eine neue Formulirung des Dogma's nöthig mache. Auf diese Weise müssen selbst „Anatheme aufgehoben werden, wenn die Wissenschaft mit der Zeit ihre Rechtfertigung zu Stande bringt" (Peregr. Gastmahl, 2. Aufl. 1850, 365).

Die Günther'sche Speculation erzeugte eine ziemlich tief gehende Bewegung der Geister in den philosophischen und theologischen Kreisen des katholischen Deutschlands. Zu den Anhängern Günthers gehörten der schon erwähnte Mediciner J. H. Pabst, ferner der Jurist Karl Franz von Hock, der Homilet J. E. Veith, der Benedictiner Theod. Gangauf, die Professoren J. Merten in Trier, J. B. Baltzer und Elvenich in Breslau, B. Hilgers und P. Knoodt in Bonn, X. Schmid in Salzburg, Trebisch, K. Werner in Wien, Zukrigl in Tübingen u. A. Es fehlte aber der Günther'schen Philosophie auch nicht an Gegnern, welche theils vom philosophischen, vorwiegend aber vom theologischen Standpunkte aus dieselbe bekämpften: F. J. Clemens und Dieringer in Bonn, Hast, Hitzfelder, Gisb. Lieber, Mattes, F. Michelis, Oischinger, Volkmuth u. A. Seit 1852 beschäftigte man sich in Rom mit der Günther'schen Angelegenheit. Da Günther selbst dorthin zu gehen ablehnte, so traten als seine Vertheidiger Baltzer und Gangauf und an des letztern Stelle später Knoodt in die mit der Untersuchung betraute Commission ein. Bischof Arnoldi von Trier und die Cardinäle Diepenbrock, Schwarzenberg und d'Andrea, letzterer selbst Präses der Indexcongregation, nahmen sich, zum Theil aus persönlichem Wohlwollen für Günther, seiner Sache an, während die Cardinäle Geissel, Rauscher und Reisach die Verurtheilung der Günther'schen Lehre herbeizuführen suchten. Bei den vielen und tiefgreifenden Differenzen zwischen dieser Lehre und dem kirchlichen Dogma konnte die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Am 13. Januar 1857 forderte der Cardinal d'Andrea Günther auf, seine Unterwerfung unter den Urtheilsspruch der Kirche auszusprechen, bevor seine Schriften auf den Index kämen. Günther that dieß, wenn auch mit schwerem Herzen: Laudabiliter se subjecit. In einem päpstlichen Schreiben vom 15. Juni desselben Jahres wurden sodann die Günther'schen Lehren von der Trinität, der Creation und der hypostatischen Union in Christus, sowie sein anthropologischer Dualismus und seine rationalistische Behandlung der christlichen Dogmen als mit der Kirchenlehre nicht vereinbar bezeichnet.

In den persönlichen Verhältnissen Günthers waren während all dieser Zeit bedeutendere Veränderungen nicht eingetreten. Im J. 1833 wurde er theologischer Ehrendoctor von München, 1848 philosophischer und theologischer Ehrendoctor von Prag. Auch wurden ihm Professuren in Bonn, Breslau und München angeboten; er schlug aber alle aus, weil er, freilich vergebens, auf eine Professur in Wien hoffte. Die schließliche Censurirung seiner Philosophie, seines Lebenswerkes, beugte ihn natürlich tief nieder. Da er aber, anstatt die Dinge sachlich zu beurtheilen, in Allem nur die verborgenen Schliche seiner vermeintlichen persönlichen Gegner, der Jesuiten, erblickte, so gab er sich einer unbegründeten Verbitterung hin. Dieser Stimmung lieh er Ausdruck in den Worten, daß ein Priester, der heutigen Tages philosophire, ein geschlagener Mann sei. Dieser Gedanke trifft freilich dann zu, wenn ein Katholik, ähnlich wie Günther, unter geflissentlicher Hintansetzung der ältern christlichen Philosophie seine Speculation auf den Systemen der modernen Philosophie aufbauen und alsdann die Resultate derselben auf das christliche Dogma anwenden will. Ungefähr vom Jahre 1860 an machten sich die körperlichen Schwächen des Alters bei Günther fühlbar; er starb, beinahe 80jährig, nach kurzer Krankheit am 24. Februar 1863.

Literatur: Außer den oben angeführten Werken Günthers: J. H. Pabst, Der Mensch und seine Geschichte, 1830; Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? Die Frage über Leben und Tod des 19. Jahrhunderts beantwortet, 1832; Ein Wort über die Ekstase, 1834; Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe, 1835; J. Hast, Ueber das historische Auffassen und wissenschaftliche Erfassen des Christenthums. Zur Würdigung der Speculation der Günther'schen Schule, 1834; J. Sengler, Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie der Gegenwart, 1834; Karl Franz von Hock, Cartesius und seine Gegner. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bestrebungen in der Theologie der Gegenwart, 1835; J. Merten, Hauptfragen der Metaphysik in Verbindung mit der Speculation. Versuch über die Günther'sche Philosophie, 1840; W. von Schütz, Hegel und Günther, 1842; Mattes, Günther und sein Verhältniß zur neuen theologischen Schule, in Tüb. Quartalschr. 1844, 347—416; vgl. dessen Artikel über Scholastik im Freib. K.-L., 1. Aufl.; Th. Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus, 1845; Zukrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre, 1846; Volkmuth, Kritik der Günther'schen Glaubenstheorie, 1847; Hilgers Bemerkungen dazu, 1847; Val. Kreutz, Etwas über die Volkmuth'sche Kritik u. s. w., 1848; Baltzer, Entgegnung auf die Volkmuth'schen Angriffe gegen Günther, 1848; Knoodt, Würdigung der von Volkmuth veröffentlichten Kritik u. s. w., 1848; Merten, Grundriß der Metaphysik, 1848; Lieber, Ueber das Wachsthum

Jesu in der Weisheit, 1850; Merten, Der sel. Frings und sein Freund als Antiguntherianer, 1852; Trebisch, Die christliche Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Wissenschaft und Leben, 1852; X. Schmid, Katholische Dogmatik, 1852; Oischinger, Die Günther'sche Philosophie mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie, sowie auf die christliche Religion dargestellt und gewürdigt, 1852; Dieringer, Dogmatische Erörterungen mit einem Güntherianer (X. Schmid), 1852; Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 1852 ff.; F. J. Clemens, Die speculative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre, 1853; Baltzer, Neue theologische Briefe an Dr. A. Günther. Ein Gericht für seine Ankläger, 1853; Clemens, Die Abweichung der Günther'schen Speculation von der katholischen Kirchenlehre, bewiesen durch Baltzers Neue theologische Briefe u. s. w., 1853; Knoodt, Günther und Clemens, 1853; Clemens, Offene Darlegung des Widerspruches der Günther'schen Speculation mit der katholischen Kirchenlehre durch Knoodts Günther und Clemens, 1853; R. Horneck, Ausweisung des philosophischen Flüchtlings Dr. Clemens aus dem Gebiete der Theologie, 1853; Zukrigl, Kritische Untersuchungen über das Wesen der vernünftigen Geistseele und der psychischen Leiblichkeit des Menschen, 1854; Michelis, Die Günther'sche Philosophie, 1854; Hitzfelder, Die neuesten Verhandlungen über die speculative Theologie Günthers und seiner Schule, Tüb. Qu.-Schr. 1854, 1 ff.; Die Theologie und Polemik der Güntherianer, ebd. 589 ff.; A. Günther, Antwort darauf, Lydia 1854; G. K. Mayer, Der Mensch nach der Glaubenslehre der allgemeinen Kirche und im speculativen Systeme Günthers, 1854—1856; Katschthaler, Zwei Thesen für das allgem. Concil und Dr. Mayer, 1868 und 1870; E. Müller, Der kirchliche Gehorsam und Günther, 1877; P. Knoodt, Anton Günther. Eine Biographie. Wien 1881, 2 Bde. [Küpper.]

Guéranger, Prosper Louis Pascal, Benedictinerabt von Solesmes, berühmter Liturgiker, wurde am 4. April 1805 zu Sablé sur Sarthe in der Diöcese Le Mans geboren und verrieth frühzeitig ein ungewöhnliches Talent mit einer ausgesprochenen Neigung zu energischem Studium. Er studirte erst im Collegium zu Angers, wo die Schriften des Grafen de Maistre seine Geistesrichtung nachhaltig bestimmten, dann im großen Seminar zu Le Mans. Am 7. Oct. 1827 erhielt er durch den Erzbischof von Tours die Priesterweihe und wurde sofort zum Professor der Theologie und gleichzeitig zum Secretär des Bischofs de la Myre ernannt. Als ihm bald nachher zuerst das römische Meßbuch und das römische Brevier in die Hände fiel, ward er durch deren erhebenden Charakter so ergriffen, daß er sich von seinem Bischof die Erlaubniß erwirkte, nur nach der römischen Liturgie statt nach dem Diöcesanritus die Messe und das Officium zu halten. Dieß war der erste Schritt zu einem entschiedenen Kampf gegen den gallicanischen Separatismus, der fortan Guérangers ganze Thätigkeit in Anspruch nahm. Nachdem er hierbei sich zuerst an Lamennais und Gerbet angeschlossen hatte, ward er doch allmälig gegen deren sonstige Tendenzen mißtrauisch und sammelte selbst einen begeisterten Kreis von Männern und Frauen um sich, welche im Geiste Le Maistre's sich an Rom als den Mittelpunkt auch des kirchlichen Lebens anzuschließen bemüht waren. Zu diesen gehörte vor Allen die vielgenannte Gräfin Swetchine (s. d. Art.). Literarisch trat Guéranger für seine Anschauungen ein in dem Mémoire sur l'élection des évêques (1831). Als Hauptmittel jedoch zur Zerstörung der gallicanischen Anschauungen in Frankreich erschien Guéranger die Wiedereinführung der römischen Liturgie, welche durch eine große Anzahl willkürlich eingerichteter Diöcesanriten verdrängt worden war. Da er aber daran verzweifelte, auf bloß theoretischem Wege einen Umschwung der herrschenden Meinung herbeizuführen, so suchte er nach einem praktischen Mittel, die Herrlichkeit des römischen Ritus zur Erscheinung zu bringen, und als dazu besonders geeignet erschien ihm die Wiederherstellung des Benedictinerordens in Frankreich. Im J. 1833 erwarb er, von den Gebeten und den Geldbeiträgen seiner Gesinnungsgenossen unterstützt, das seit 1802 verödete Benedictinerstift Solesmes in der Nähe seines Geburtsortes. Hier begann er mit einigen Freunden eine Lebensweise nach der Regel des hl. Benedict. Der wissenschaftlichen Thätigkeit, welche er als hiervon unzertrennbar erachtete, entstammte die Schrift Origines de l'église romaine, Paris 1836, welche schon den Grundgedanken seiner ganzen Lebensthätigkeit darlegte. Indessen mußte Guéranger trotz alles Eifers sich überzeugen, daß der Mangel der ordensmäßigen Tradition ein unübersteigliches Hinderniß für die gedeihliche Entwicklung einer Genossenschaft bilde. Obwohl er daher als Prior betrachtet wurde, begab er sich 1836 nach Rom, um in der Benedictinerabtei zu St. Paul den Geist der daselbst neu aufblühenden Congregation kennen zu lernen, und legte dort auch in aller Form sein Noviziat zurück. Am 26. Juli 1837 wurde er Profeß und kehrte zu seiner inzwischen ansehnlich gewachsenen Gemeinde zurück. Am 31. October desselben Jahres ernannte ihn Papst Gregor XVI. zum Abt von Solesmes und zugleich zum Präfecten der in Frankreich neu zu gründenden Benedictinercongregation. Der Eifer, womit Guéranger die Wiederbelebung des Ordens und zugleich die Reformation des kirchlichen Lebens in Frankreich unternahm, trug sogleich seine Früchte, indem Abbé Lacordaire, welcher der Profeßablegung des neuen Abtes zu Rom beigewohnt hatte, sich entschloß, die Wiederherstellung des Dominicanerordens in Frankreich ähnlicher Weise zu unternehmen. Guéranger selbst sah seine begeisterte Wirksamkeit nicht bloß durch den raschen Aufschwung seiner Ordensgemeinde zu Solesmes,

sondern auch durch das Wachsthum des Ansehens, welches der Benedictinerorden in der Kirche gewann, belohnt. Die Klöster auf Monte Cassino, zu St. Paul in Rom und zu Beuron in Sigmaringen, welche gleich ihm die Neugestaltung des Benedictinerordens anstrebten, fanden an seinem Rath und seiner Sorgfalt ein wirksames Hilfsmittel zu ihrem innern und äußern Wachsthum. Im J. 1853 hatte er die Freude, mit Hilfe des Bischofs von Poitiers, der sich ihm in enger Freundschaft angeschlossen hatte, und der Gräfin Paty de Clam das Kloster zu Ligugé, das Erbe des hl. Martinus, wieder herzustellen, so daß nunmehr die Idee einer neuen französischen Congregation ihre Verwirklichung gefunden hatte. Weitere Fortschritte bezeichneten die Erhebung von Ligugé zur Abtei 1856 und die Gründung des Klosters St. Madeleine zu Marseille 1865. Um aber dem Geiste des Stifters und der Universalität des Ordens Rechnung zu tragen, glaubte er auch ein Frauenkloster nach der Benedictinerregel herstellen zu müssen, und so ruhte er nicht, bis es ihm am 8. October 1866 gelang, durch den Bischof von Le Mans den Grundstein zu einem Benedictinerinnenkloster bei Solesmes, das der hl. Cäcilia geweiht wurde, legen zu lassen. Die praktische Thätigkeit, welche er bei allen diesen Bemühungen entfaltete, unterstützte er auch durch literarische Arbeiten, durch welche er die alten Traditionen des Benedictinerordens wieder in's Leben einzuführen suchte: Enchiridion Benedictinum, complectens regulam, vitam et laudes s. monach. occident. patriarchae, Par. 1862; Les exercices de Ste. Gertrude, ib. 2e éd. 1862; Essai sur la médaille de St. Benoît, 4e éd., ib. 1865, deutsch von Hecht, Einsiedeln 1865; La règle de St. Bénoît, ib. 1868.

Weit bedeutender aber war die literarische Thätigkeit, durch welche Guéranger den eigentlichen Gedanken seines Lebens, zu dem die Einführung des Benedictinerordens nur als Mittel dienen sollte, zu verwirklichen suchte. Im Jahre 1840 erschien die erste Abtheilung seiner Institutions liturgiques (deutsch von Fluck, Regensburg 1854), die mit den beiden folgenden (Paris 1841. 1851) als Programm für seine Bestrebungen, die Einheit der Liturgie in Frankreich herbeizuführen, anzusehen ist. Während diese principielle Darlegung ihm mancherlei Anfeindungen bereitete und ihn auch zu literarischer Abwehr nöthigte, überwand er die entgegenstehenden Anschauungen siegend durch die begeisternde Darstellung seines großen Werkes L'année liturgique, von welchem 1841 zu Paris der erste Band (7. Aufl. 1880) ausgegeben wurde. Guéranger selbst vollendete kurz vor seinem Tode noch den neunten Band; die drei Schlußbände besorgte sein Ordensgenosse Fromage (seit 1878). Eine deutsche Uebersetzung erschien zu Mainz 1874 ff. Als Schlußstein dieser Thätigkeit ist die liebliche Histoire de Ste. Cécile anzusehen, welche zuerst 1848 erschien (deutsch Regensburg 1851). Die nunmehr vollständig durchgeführte Reform der französischen Liturgie, welche dem Gallicanismus seine Hauptstütze entzog, und die Annahme des römischen Ritus in ganz Frankreich ist hauptsächlich als Guérangers Werk und auch als Wirkung der genannten Schriften anzusehen.

In richtiger Erkenntniß aber von den Grundlagen, auf welchen allein eine Neubelebung des christlichen Lebens in Frankreich geschehen konnte, trat Guéranger auch mit großer Entschiedenheit in die dogmatischen Erörterungen ein, welche die Zeit bewegten. Im J. 1850 erschien sein Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception, Paris 1850, das von Pius IX. selbst als die überzeugendste Begründung des fraglichen Glaubenssatzes bezeichnet wurde. Später bekämpfte er in einer Reihe von Artikeln, welche er in den Univers schrieb (später als Essai sur le naturalisme contemporain, Paris 1858, zusammengestellt), die naturalistische Geschichtsauffassung des Herzogs von Broglie und lieferte damit schon Vorarbeiten zu der Encyklica vom 8. December 1864 und dem Syllabus Pius' IX., worin die von ihm angegriffenen Lehren verurtheilt wurden. Im J. 1870, als fortschreitendes Alter und Kränklichkeit ihn zu einem mehr contemplativen Leben geführt hatten, raffte er sich noch einmal auf, um an der großen Bewegung, welche das vaticanische Concil hervorgerufen hatte, Antheil zu nehmen. Von entscheidendem Erfolge für die Stimmung in Frankreich war sein Buch De la monarchie pontificale, Paris 1870 (deutsch Mainz 1870), das hauptsächlich gegen Maret gerichtet war, und die Réponse aux dernières objections contre la définition de l'infallibilité du Pontife Romaine (deutsch Mainz 1870), welche der Polemik Gratry's ein Ende machte. Nach der Verkündigung des betreffenden Dogma's, dessen classische Formulirung von ihm herstammen soll, zog sich Guéranger wieder in die Stille des Klosters zu wissenschaftlicher und ascetischer Thätigkeit zurück. Das letzte Denkmal seines reichen Geistes ist Ste. Cécile et la société romaine, zuerst 1873, in Prachtausgabe 1874 erschienen. Den Plan, ein Leben des hl. Benedict zu schreiben, verhinderte sein Tod 30. Januar 1875. Die Bischöfe von Le Mans und Poitiers hielten an seinem Grabe Gedächtnißreden, und Pius IX. verkündigte in einem eigenen Breve das Lob des Dahingeschiedenen. Von seinen Schülern sind vor allen zu nennen Dom Pitra, welchen Pius IX. zum Cardinal erhob, der bekannte Nachfolger Angelo Mai's; dann Piolin, der Geschichtschreiber der Diöcese Le Mans, Chamard, der Historiker von Anjou, Gardereau, der Erforscher der mittelalterlichen Philosophie. (Vgl. Amara George Kaufmann, Das Kloster Solesmes und Dom Guéranger, Würzb. 1877; Literar. Handweiser für das kathol. Deutschland Nr. 176; Der Katholik 1875, II, 1 ff.; Nachruf von Gautier im Monde 1875.) [Kaulen.]

Guerricus, der sel., Abt von Igny um die Mitte des 12. Jahrhunderts, gehörte durch

seinen gottseligen Lebenswandel, sowie durch seine Beredsamkeit zu den Zierden des in jener Zeit so herrlich aufblühenden Cistercienserordens. Er war aus Tournai in Belgien gebürtig, ward zuerst in seiner Vaterstadt Canoniker und Scholaster an der Cathedralschule und lehrte mit Auszeichnung die profanen und heiligen Wissenschaften. Angezogen durch den Ruf des hl. Bernhard, machte er im J. 1131 eine Reise nach Clairvaux, um den berühmten Abt kennen zu lernen. Es sollte nur eine fromme Pilgerreise sein; allein die Persönlichkeit des Heiligen machte auf ihn einen solchen Eindruck, daß er der Welt entsagte, auf seine Pfründe verzichtete und zu Clairvaux in den Cistercienserorden eintrat. Hier lebte er einige Jahre unter der Leitung des großen Abtes und zeigte sich bald als einen so ausgezeichneten Ordensmann, daß, als im J. 1138 der selige Humbert als Abt von Igny in der Diöcese Reims abdankte, Guerricus vom hl. Bernhard zu seinem Nachfolger bestimmt wurde. Er leitete das Kloster Igny mit größter Umsicht und erwarb sich auch durch seine vortrefflichen Homilien und Predigten den Ruf großer Beredsamkeit. Als sein Tod herannahte, warf Guerricus die Sammlung seiner Homilien in's Feuer, aus Furcht, ein Statut des Ordens zu verletzen, welches verbot, ohne Genehmigung des Generalcapitels Schriften zu veröffentlichen; indeß hatten glücklicher Weise die Schüler des gottseligen Abtes schon vier Abschriften von der Sammlung genommen, und so sind diese Homilien der Nachwelt erhalten worden. Wir besitzen von ihm 55 Reden und Homilien (Sermones de tempore et de festis), welche an die Ordensbrüder des Abtes gerichtet sind. Sie rechtfertigen den Ruf, welchen er als Redner gewann; Mabillon nimmt keinen Anstand, sie mit denen des hl. Bernhard zu vergleichen, und auch Ceillier bemerkt, daß sie denselben nur wenig nachstehen. Von den tüchtigsten Kanzelrednern Frankreichs wurden sie später vielfach benutzt. Jean de Gaigny, Kanzler der Kirche von Paris, gab sie zuerst im J. 1539 nach einem Codex der Abtei von Vaulaisant heraus unter dem Titel D. Guerrici abbatis Igniacensis sermones antiqui, eruditionis et consolationis pleni. Später wurden sie noch mehrfach, sowohl besonders als in den großen Sammlungen der Väter gedruckt (bei Migne, PP. lat. CLXXXV, 9—214). Einige andere Schriften unter Guerricus' Namen finden sich noch als Manuscripte in verschiedenen Bibliotheken, so z. B. ein Tractat De languore animae in der Bibliothek St. Martin zu Tournai; von den meisten ist es aber zweifelhaft, ob sie ächt sind. Das Todesjahr des seligen Guerricus ist nicht sicher; gewöhnlich nimmt man das Jahr 1157 an. Daß er im J. 1151 noch Abt war, ist ausgemacht; indeß hat man von seinem Nachfolger Gottfried Documente aus dem Jahr 1155, und so halten Manche dieses Jahr für das Todesjahr des Seligen. Der Todestag war nach dem Menologium von Clairvaux der 19. August. (Vgl. De Visch, Bibl. Script. Ord. Cisterc., ed. alt. 130; Biographie nationale belge VIII, 1885.) [B. Jungmann.]

Gürtelbruderschaften, gemeinsamer Name für alle jene Bruderschaften, deren Mitglieder einen geweihten Gürtel tragen, um durch Erwägung der symbolischen Bedeutung desselben, sowie durch besondere Verehrung desjenigen Geheimnisses oder desjenigen Heiligen, zu welchem die verschiedenen Bruderschaftsgürtel eine eigene Beziehung haben, gewisse Gnaden zu erlangen. Da von alten Zeiten her der Gürtel überhaupt Zeichen der Enthaltsamkeit und Reinigkeit ist, so wurden schon im glaubensstarken Mittelalter von einzelnen Gläubigen, ohne daß sie einen eigenen Verein deßhalb bildeten, geweihte Gürtel zu Ehren gewisser Heiligen getragen; so hatte namentlich der Gürtel zu Ehren des heiligen Erzengels Michael in Frankreich große Verbreitung. Später bestimmte die Kirche für die Weihe bestimmter Gürtel, wie zu Ehren des kostbaren Blutes des Herrn, zu Ehren der sel. Jungfrau Maria, des hl. Franz von Paula, des Stifters des Paulanerordens, der hl. Philumena, eigene Formularien (vgl. Benedictionale Romanum, Ratisb. 1884, 77. 163. 175. 210. 229). Von solchen Gürteln sind indeß diejenigen zu unterscheiden, welche in gewissen Bruderschaften getragen werden, ja das Charakteristische derselben bilden. Unter diesem Gesichtspunkte müssen hauptsächlich folgende vier Gürtelbruderschaften besprochen werden. 1. Die Erzbruderschaft Mariä vom Troste mit dem schwarzledernen Gürtel des hl. Augustinus, der hl. Monica und des hl. Nicolaus von Tolentino, als Gürtelbruderschaft die älteste und mit den meisten Ablässen ausgestattet. Die hl. Monica soll zum Zeichen der Trauer einen schwarzledernen Gürtel getragen haben und hierzu von der seligsten Jungfrau Maria angeleitet worden sein, welche der Heiligen in einer Erscheinung mitgetheilt habe, daß sie selbst nach dem Tode ihres göttlichen Sohnes mit einem solchen Gürtel sich gegürtet habe. Auch der hl. Augustin soll sich eines ledernen Gürtels bedient haben; nach ihm gürteten sich deßhalb auch die Augustinereremiten, welche im 12. Jahrhundert zu einem förmlichen Orden vereinigt wurden, in ähnlicher Weise. Besonders aber wurde der schwarzlederne Gürtel verbreitet, als der große Wunderthäter Nicolaus von Tolentino, ein Augustinereremit, von Papst Eugen IV. canonisirt worden war. Da das Tragen des Augustinergürtels allgemein wurde, errichtete Eugen IV. in der Augustinerkirche St. Jacob zu Bologna 1439 eine Bruderschaft vom Gürtel der hll. Monica, Augustin und Nicolaus von Tolentino, mit welcher 1570 der General des Eremitenordens, Thaddäus von Perugia, eine andere Bruderschaft, genannt „Mariä vom Troste", welche 1318 oder nach Anderen 1495 gegründet worden war, vereinigte. Papst Gregor XIII. genehmigte diese Vereinigung durch die Bulle Ad ea vom 15. Juli 1575, verlieh der

so vereinigten Bruderschaft den Rang einer Erzbruderschaft und ordnete durch das Breve Curandum von 1576 an, daß alle marianischen Gürtel- und Mariä-Trost-Bruderschaften der genannten Erzbruderschaft zu Bologna aggregirt sein müßten, um an den verliehenen Gnaden und Privilegien theilnehmen zu können. Das Hauptfest dieser Bruderschaft, welche oft kurz Cinctura S. Augustini genannt wird, ist der erste Sonntag nach dem Feste des hl. Augustin (28. Aug.). Die Mitglieder (Cincturati) haben den rechtmäßig geweihten Gürtel zu tragen und täglich 13 Vaterunser und Ave Maria sowie ein Salve Regina zu beten. Die Errichtung dieser Bruderschaft steht dem General des Augustiner-Eremitenordens zu, der einen Ordens- oder Weltpriester damit bevollmächtigt; ferner ist die Zustimmung des Diöcesanbischofs nöthig. Die Bruderschaft kann auch an Kirchen, welche nicht dem Augustinerorden angehören, errichtet werden; in manchen Gegenden wird dieselbe auch in den Kirchen der barmherzigen Brüder aufgerichtet. Das reichhaltige Summarium indulgentiarum dieser Bruderschaft wurde am 17. April 1671 von der Ablaßcongregation bestätigt und dem Breve des Papstes Clemens X. Ex injuncto vom 27. März 1675 inserirt. (Einen bedeutenden Auszug aus diesen s. bei Schneider, Rescripta authentica S. Congreg. de indulgentiis, Ratisb. 1885, 505 sq.; s. auch Schneider, Decreta authent. S. Congreg. Indulg. etc. ab a. 1668—1882, Ratisb. 1883; Jos. Löcherer, Vollständiger Inbegriff der Gnaden und Ablässe der ehrw. Erzbruderschaft Mariä vom Troste rc., Regensburg 1882.)

2. Die Erzbruderschaft vom Strickgürtel des heiligen Vaters Franciscus Seraphicus, auch Archiconfraternitas chordigerorum S. Francisci genannt. Der hl. Franz von Assisi umgürtete sich mit einem rauhen Strick zum Andenken an den mit Stricken gebundenen Heiland. Diesen frommen Brauch ahmten bald viele Gläubige nach, und Papst Sixtus V. errichtete durch die Bulle Ex supernae dispositionis vom 19. Nov. 1585 in der Basilika zu Assisi selbst die Erzbruderschaft des seraphischen Strickgürtels, verlieh derselben bestimmte Ablässe und ertheilte dem General der Minoriten die Vollmacht, diese Bruderschaft überall zu errichten und der Erzbruderschaft zu Assisi zu aggregiren. Durch die Bulle Divinae caritatis altitudo vom 7. Mai 1586 bestätigte er die Ablässe und gab noch dazu dem General der Observanten die Erlaubniß, an Orten, wo keine Minoriten sind, jene Bruderschaft einzuführen. Paul V. gab durch die Bulle Cum certas vom 11. März 1607 bestimmte Ablässe und widerrief die früheren, worauf er durch die Bulle Nuper archiconfraternitati vom 25. Sept. 1607 diese Ablässe auch auf die von den Franciscanern einzuführenden Bruderschaften des seraphischen Gürtels ausdehnte. Beide Bullen wurden bestätigt und erneuert durch die Bulle des Papstes Clemens X. Dudum felicis vom 13. Juli 1673. Ein Decret der Ablaßcongregation vom 22. März 1879 regulirte die Privilegien dieser Bruderschaft dahin, daß an der Stelle der Generalabsolution die Gürtelbrüder viermal im Jahre an vom Papste zu bestimmenden Tagen einen vollkommenen Ablaß, sowie die communicatio bonorum operum cum sodalibus tertii ordinis S. Francisci gewinnen, hingegen den päpstlichen Segen nur einmal im Jahre erlangen können. Am 26. Mai 1883 wurden als jene vier Tage bestimmt die Feste des hl. Franz von Assisi, der hl. Clara, des hl. Anton von Padua und der Stigmatisirung des hl. Franz von Assisi, für den Empfang des päpstlichen Segens aber das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä. Das Summarium indulgentiarum dieser Bruderschaft, welche als Vorschule oder Ersatzmittel für den dritten Orden gepflegt wird, s. bei Schneider, Rescripta 432—435. Die Mitglieder sind verpflichtet, täglich sechs Vaterunser und Ave Maria mit Gloria Patri zu beten. (Vgl. P. Gaudentius, Ablaß- und Bruderschaftsbuch für kathol. Christen, 2. Aufl., Innsbruck 1867, 300—307; Ségur, Der seraphische Gürtel und dessen wunderbare Reichthümer, deutsch 2. Aufl., Mainz 1878.)

3. Die Gürtelbruderschaft des heiligen Thomas, auch Confraternitas Militiae angelicae s. cinguli S. Thomae genannt. Der hl. Thomas von Aquin wurde nach einer siegreich überwundenen Versuchung zur Unkeuschheit durch einen Engel mit einem Cingulum umgürtet, so daß er von da an nicht mehr die leiseste sinnliche Regung fühlte. Dieser himmlische Gürtel wurde nach dem Tode des heiligen Kirchenlehrers als kostbare Reliquie verehrt und kam zuerst in die Paulskirche der Dominicaner zu Vercelli, zu Anfang dieses Jahrhunderts aber in die Kirche zu Chieri bei Turin, wo er noch gegenwärtig aufbewahrt wird. Schon in früher Zeit wurden Gürtel zu Ehren des hl. Thomas getragen, um durch seine Fürbitte die Gabe der Reinigkeit zu erflehen; gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurden Nachbildungen von dem heiligen Gürtel verfertigt, oder gewöhnliche Gürtel durch Berührung mit demselben gewissermaßen geweiht. Um dieselbe Zeit, sowie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden an vielen Universitäten akademische Vereine zur Anrufung des hl. Thomas um Schutz gegen die Gefahren der Jugend; mehrere dieser frommen Gesellschaften, Societates academicae S. Thomae genannt, erhielten päpstliche Bestätigung. Besonders zu Toulouse in Frankreich trat ein sehr bedeutender Verein studirender Jünglinge, welche zugleich den Gürtel des hl. Thomas trugen, in's Leben. Die eigentliche Vereinigung der Thomasgürtelträger zu einer Bruderschaft geschah aber erst durch den belgischen Dominicaner Franz Deuwerders, auf dessen Anregung die theologische Facultät in Löwen am 5. März 1649 mit allen Professoren und Studirenden nebst vielen anderen Gläubigen

sich in jene Bruderschaft nach den von Deuwerders entworfenen Statuten aufnehmen ließ. Papst Innocenz X. bestätigte die neue Bruderschaft und bereicherte sie mit Ablässen durch Breve vom 27. März 1652. Bald verbreitete sich die Gürtelbruderschaft vom hl. Thomas nach Maastricht 1656, Wien 1659 und in viele andere Städte. Die Verpflichtung der Mitglieder besteht in der eifrigen Verehrung des heiligen Kirchenlehrers, in dem täglichen Gebet von 15 Ave Maria, in dem Tragen des Gürtels des hl. Thomas, welcher 15 Knoten hat, u. s. w. Das Hauptfest der Bruderschaft ist der 28. Januar, an welchem Tage die Reliquien des hl. Thomas übertragen wurden. Die Errichtung der Bruderschaft steht dem General des Dominicanerordens zu. Ueber die Ablässe und Privilegien dieser Sodalität ist besonders die große Bulle Papst Benedicts XIII. Pretiosus vom 26. April 1727, § 9, sowie das Decret der Ablaßcongregation vom 8. Mai 1844 maßgebend. (Vgl. Fontana, Constitutiones, declarationes et ordinationes Capitulorum generalium Ord. Praed., Romae 1862, 444 sq.; Deuwerders, Militia angelica S. Thomae, Lovanii 1659; La milice angélique, sa nature, ses conseils, pratiques, prières, Paris 1869; P. Lorenzo Scupoli, Il giglio della purità, Roma, 3. ed. 1878; Thom. Esser, Der hl. Thomas von Aquin als Patron der Unschuld in der ihm geweihten Gürtelbruderschaft, Regensburg 1883. Eine klare Abhandlung über dieselbe auch in der in Ferrara erscheinenden Monatschrift Il Rosario, Juniheft 1884, fasc. 5, 214—217.) Diese drei Bruderschaften, welche einst sehr blühten, litten durch die allgemeine Säcularisation der Klöster sehr und wurden erst in neuerer Zeit wieder theilweise aufgerichtet.

4. Neuern Ursprungs ist die Erzbruderschaft des Gürtels zu Ehren des heiligen Nährvaters Joseph. Als 1657 eine Augustinernonne in Antwerpen durch vertrauensvollen Gebrauch eines zu Ehren des hl. Joseph geweihten Gürtels die Gesundheit wunderbar erlangt hatte, verbreitete sich in manchen Gegenden die fromme Gewohnheit, zu Ehren des hl. Joseph solche Gürtel zu tragen und durch seine Fürbitte die Gnade der Keuschheit zu erbitten. In unserm Jahrhundert lebte diese Andacht in der Pfarrkirche des hl. Rochus in Rom, sowie in der Kirche des hl. Nicolaus in Verona besonders wieder auf. Pius IX. genehmigte durch Rescript vom 19. Sept. 1859 eine eigene Weiheformel für die sogen. Josephsgürtel, welche sieben Knoten haben, und durch das Breve Universi Dominici gregis vom 23. Sept. 1862 erhob er die Bruderschaft zur Erzbruderschaft mit dem Sitze an der Kirche St. Rochus, nachdem er schon am 14. März desselben Jahres der Bruderschaft, welche auch in der genannten Kirche in Verona canonisch errichtet wurde, Ablässe verliehen hatte. Die Sodalen beten täglich sieben Gloria Patri. Diese Bruderschaft wird in Oesterreich besonders erst in neuerer Zeit mehr verbreitet. (Vgl. St. Josephs-Gürtel, oder Entstehung, Zweck u. s. w. der Erzbruderschaft vom Gürtel des hl. Joseph, Innsbr. 1875; über alle vier angeführten Bruderschaften vgl. Schneider, Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch, 8. Aufl., Paderborn 1884, 479—481. 540. 579. 705. 730.) [Otto Schmid.]

Gützlaff, Karl Friedrich August, protestantischer Missionar in China, ward am 8. Juli 1803 zu Pyritz in Pommern als Sohn eines armen Schneiders geboren, besuchte daselbst die Stadtschule und kam dann zu einem Gürtlermeister zu Danzig in die Lehre. Hier überreichte er 1821 dem Könige Friedrich Wilhelm III., der die Stadt besuchte, ein Begrüßungsgedicht, in welchem er seine Neigung zu dem Leben eines Missionars kundgab. Durch Vermittlung des Königs erhielt er Aufnahme in das Pädagogium zu Halle und darauf in die Missionsschule Jänike's zu Berlin, von wo er sich 1823 nach Rotterdam begab, um sich der dortigen holländischen Missionsgesellschaft anzuschließen. Nachdem er noch bis 1826 seine Studien fortgesetzt, wurde er nach Batavia gesandt. Hier erlernte er im täglichen Verkehr mit den zahlreich daselbst lebenden Chinesen deren Sprache und wählte die Chinesenmission zu seiner Lebensaufgabe. Diesem Gedanken blieb er auch treu, als er sich 1828 nach Bangkok, der Hauptstadt von Siam, begab; er löste daher seine Verbindung mit der holländischen Missionsgesellschaft, da diese die Missionirung China's als aussichtslos aufgab. Gützlaff verheiratete sich 1829 in Malacca mit einer wohlhabenden Engländerin; dieselbe starb jedoch schon 1831, ohne das cochinchinesische Wörterbuch, welches sie während ihrer Ehe begonnen hatte, vollenden zu können. Jetzt trat Gützlaff als Dolmetsch in den englischen Consulardienst ein und begann die Reisen in das chinesische Gebiet, welche seinem Plane zur Ausführung dienen sollten. Der Eintritt in China wurde ihm dadurch erleichtert, daß er chinesische Kleidung angenommen hatte, den Namen Schi-Li führte und sogar durch Adoption sich hatte naturalisiren lassen. Das Missionswerk selbst vollzog er in der bei den Protestanten üblichen Weise. Der ihm nicht abgeneigte Malcolm äußert sich darüber folgendermaßen: „Jährlich Millionen Tractate denselben Küstenstrich entlang auszutheilen, immer unter dem Schutz von Edicten und Kanonen voranzugehen und Kosten zu verursachen durch Reisen und Tractatenvertheilung während viele der Bücher doch kaum verständlich sind: dieß ist im besten Fall nur eine sehr unvollkommene Art, eine Mission zu halten." Gützlaff hatte dabei das zweifelhafte Verdienst, Hung-Siu-Tsuen, den spätern Führer der Rebellen, mit dem Christenthum bekannt zu machen und ihn dadurch in seinen Hallucinationen zu bestärken. Seinen Wohnsitz schlug Gützlaff zuerst in Macao auf. Hier verheiratete er sich zum zweiten Male; seine Gattin ward Vorsteherin einer kleinen chinesischen Mädchenschule. Von der englischen Regierung erhielt er nunmehr eine ein-

trägliche Stelle bei der englischen Gesandtschaft. Während des Opiumkrieges (1839—1842) folgte er den Heeren, indem er überall predigte und Tractate vertheilte. Der Krieg hatte eine verminderte Absperrung des Landes zur Folge. Im J. 1843 ließ sich Gützlaff daher in Victoria auf Hongkong nieder und gründete hier den „Christlichen Verein zur Verbreitung des Evangeliums", auch kurz „Chinesischer Verein" genannt. Zweck des Vereins war, chinesische Nationalprediger heranzubilden, die das ganze chinesische Reich zum Felde ihrer Missionsthätigkeit machen sollten. Gützlaff widmete sich der Ausbildung der chinesischen Missionare und ließ sie sehr rasch ihre Arbeiten beginnen. Heute wird allgemein zugestanden, daß das ganze Unternehmen ein verfehltes war. Das „Ausland" (1877, S. 820) brachte nach The Chinese Recorder and Missionary Journal die folgenden aufklärenden Angaben: „Nach neueren Enthüllungen ist Dr. Gützlaff bei seinem Bestreben, dem Christenthume Eingang zu verschaffen, in einer Weise verfahren, die kaum glaublich erscheint. Er wählte nämlich unter den Chinesen, welche seine Bibelstunden besuchten, die aufmerksamsten aus und schickte sie mit Säcken voll Neuer Testamente und Tractätlein in die entferntesten Provinzen. Dabei versah er sie mit Reisegeld und zahlte ihnen monatlich sechs Dollars, anfangs Alles aus seiner Tasche, später aus den Beiträgen, die in Europa und Amerika zu diesem frommen Zwecke gesammelt wurden. Unter solchen Umständen war sein Bureau natürlich stets voll von Bewerbern um diese vortheilhaften Stellen. Zu einer gewissen Zeit hatte er nicht weniger als 366 solcher Colporteure oder ‚Reiseprediger', wie er sie nannte, die mit der größten Regelmäßigkeit, mit Reisegeld und Säcken voll Testamenten ausgerüstet, ihre Reiserouten scheinbar durchliefen und bei ihrer Rückkehr schöngeschriebene Reisebücher über Reisen, die sie niemals gemacht hatten, Concepte von Reden und Predigten, die sie niemals gehalten hatten, und Listen von Neubekehrten, die sie nie getauft hatten, vorlegten. Der arme Gützlaff wähnte, diese nichtswürdigen Bursche seien alle von dem gleichen heiligen Eifer beseelt, wie er selbst. Er übersetzte ihre heuchlerischen, in den gläubigsten Ausdrücken gehaltenen Berichte, schickte sie nach allen Weltgegenden und bat um Unterstützung für seinen chinesischen Verein, wie er diese Bande von Scheinheiligen nannte, mittels deren er ganz China bekehren zu können hoffte. Allein die Bibeln, welche er mit seinem mühsam zusammengebrachten Gelde von dem chinesischen Drucker kaufte und an die Mitglieder seines Vereins austheilte, wurden von diesen alsbald wieder an den nämlichen Drucker verkauft, der sie wieder an Gützlaff verkaufte. Die Colporteure verließen Nanking nicht und schmiedeten ihre lügenhaften Reiseberichte hinter dem Ofen." Daß dabei Gützlaff die glorreiche Thätigkeit der katholischen Missionare in China möglichst herabzuwürdigen suchte, kann als selbstverständlich hingenommen werden (s. z. B. Geschichte des chines. Reiches 540 f.). In Europa war man zu Lebzeiten Gützlaffs über diesen Stand der Dinge nicht unterrichtet, da man fast einzig auf die Berichte Gützlaffs selbst angewiesen war. Diese schickte er in großer Anzahl theils an englische Zeitungen und Zeitschriften, theils nach Deutschland, wo sie unter eigenem Titel allmonatlich erschienen (Gaïhans Chinesische Berichte von 1841—1846; Monatsberichte der chinesischen Stiftung von 1847—1849, Cassel). Im J. 1849 unternahm Gützlaff eine Reise nach Europa, um für seinen Verein Unterstützung zu gewinnen, und wurde vielerorts mit großer Begeisterung aufgenommen. Er bereiste fast alle europäischen Länder, indem er überall predigte, Vorträge hielt und die Missionsfreunde in zahlreiche Vereine sammelte. So wurden in Deutschland neben der „Chinesischen Stiftung", die bereits bestand und in Cassel ihren Sitz hatte, der „Berliner Hauptverein für China" und der „Pommerische Hauptverein" gegründet. Als Gützlaff indessen am 20. Januar 1851 wieder in Victoria eintraf, fand er seine Hauptschöpfung, den „Chinesischen Verein", aufgelöst. Er arbeitete noch an seiner Wiederherstellung, konnte diese aber nicht bewirken, da er bereits am 9. August desselben Jahres starb. Seeleneifer, Unternehmungsgeist und Thatkraft hat Gützlaff gewiß besessen; aber diese Eigenschaften schlugen, wie auch seine Freunde nicht läugnen, vielfach in's Ueberspannte, Maßlose, Abenteuernde über. Protestantischerseits hat man wohl versucht, ihn den „Apostel China's" zu nennen: dieß geht gegenwärtig nicht mehr an, da nach seinem Tode die historische Kritik an sein Leben und Wirken gelegt worden ist. Die meiste Enttäuschung brachte in der öffentlichen Meinung der Proceß hervor, welchen Gützlaffs Nachfolger zu Hongkong, der Berliner Missionar Neumann, gegen die dritte Frau Gützlaffs auf die Herausgabe von prätendirtem Missionseigenthum anstrengte. Die hier zur Sprache gebrachten Thatsachen und die Constatirung des Vermögens, welches Gützlaff in Asien gesammelt hatte, ließen seine Thätigkeit von einer etwas prosaischen Seite erscheinen. Gützlaff war auch literarisch sehr thätig. Er schrieb in chinesischer Sprache eine Geographie der ganzen Welt, die mit zahlreichen Karten ausgestattet erschien, übersetzte das Alte Testament in's Chinesische und revidirte die chinesische Uebersetzung des Neuen Testamentes. In deutscher Sprache schrieb er außer den oben genannten Missionsberichten die Geschichte des chinesischen Reiches von der ältesten Zeit bis auf den Frieden von Nangking (herausgegeben von K. F. Neumann, Stuttgart 1847); Die Mission in China, drei Vorträge (Berlin 1850); Gützlaffs Bericht seiner Reise von China nach England und durch die verschiedenen Länder Europa's (Cassel 1851). In englischer Sprache erschienen die Werke: Journal of three Voyages along the coast of China in 1831, 1832 and 1833 (herausgegeben von Ellis, London 1834,

deutsch Basel 1835); China opened (London 1838); The life of Tao-Kuang (London 1851, deutsch Leipzig 1852). Ueber den Werth der von Gützlaff veröffentlichten Forschungen und Nachrichten urtheilt das englische Athenaeum (1847) also: „Mit aller Achtung für die theologischen und sprachlichen Kenntnisse des Herrn Dr. Gützlaff mögen wir doch durchaus kein großes Zutrauen in seine statistische Genauigkeit und seine politische Einsicht setzen. Er hätte einen besseren Missionar abgegeben, wäre er nicht Beamter geworden, und einen besseren Beamten, wäre er nicht Missionar gewesen." (Vgl. auch Vogels Beitr. zur Gesch. der chines. Stiftung in Kurhessen, Frankf. 1853.) [Langhorst S. J.]

Guibert von Ravenna, Afterpapst unter dem Namen Clemens III., s. Wibert.

Guibert (Wibert, Wicbert), Name mehrerer als Schriftsteller bekannten Personen. 1. Guibert (Wicbert, Gilbert) von Gemblours, Benedictiner-Abt und ascetischer Schriftsteller, war um 1118 geboren, trat noch jung in das Kloster Gemblours (Brabant) und mußte dessen Verwüstung durch Feuer (1137) erleben (M. G. SS. VIII, 563; Migne, PP. lat. CLX, 657). Um 1145 zum Priester geweiht, ging er nach einigen Jahren in's St. Martinskloster zu Tours und ward hier von Allen wegen seiner tiefen Frömmigkeit und seines Eifers für Gottes Ehre ungemein geschätzt. Dem hl. Martin bewies er eine solche Verehrung, daß er den Beinamen Martinus erhielt. Das Leben des Heiligen schrieb er in Versen. Nach Gemblours heimgerufen, wurde er 1188 zum Abte von St. Benedict in Florenne und 1194 trotz hohen Alters auch zum Abte in Gemblours erwählt. Nach einigen Schwierigkeiten bestätigte Papst Innocenz III. die Wahl (Ep. 172 bei Migne CCXIV, 720). Vom Alter gebeugt, legte er die Bürden 1204 ab und gab sich nur mehr Werken der Frömmigkeit hin. Er reiste über Kloster Villiers wieder nach Tours, besuchte hierauf die hl. Hildegard, welche ihm geistesverwandt war, und mit welcher er im Briefwechsel stand, und starb endlich am 22. Febr. 1208 in Gemblours. Martène veröffentlichte (Ampliss. coll. I) mehrere seiner Briefe, welche auch bei Migne l. c. CXI, 1287 sq. und CXCVII unter den Briefen der hl. Hildegard abgedruckt sind. Seine anderen Werke sind nicht edirt. (Vgl. Mabill. Anal. vet. 480 sq., ed. nov.; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. III, 116.)

2. Guibert (Wibert, bisweilen Gilbert) von Nogent, O. S. B., exegetischer Schriftsteller, war im Bisthum Beauvais 1053 von vornehmen Eltern geboren, verlor den Vater noch als Kind, erhielt durch die fromme Mutter eine gute Erziehung und wollte durchaus den Weg der Gelehrsamkeit betreten. Frühzeitig nahm er das Ordenskleid zu S. Germer de Flaix (daher Flaviacensis genannt) und machte unter der Leitung des hl. Anselm, damals Prior in Bec, große Fortschritte im Studium der heiligen Schrift, wobei ihm besonders der hl. Gregor d. Gr. als Muster diente. Das eifrige Lesen heidnischer Dichter brachte ihn auf eine abschüssige Bahn, von der er jedoch bald wieder zurückkam. Er wurde 1104 zum Abte zu Nogent in der Diöcese Laon erwählt (daher auch Novigentinus genannt), brachte das Kloster zu hoher Blüte der Disciplin, eiferte für den wahren Glauben und für gute Kirchenzucht, predigte vielfach öffentlich und starb im Rufe der Heiligkeit im J. 1124. Sein Leben hat er selbst beschrieben und gibt darin zugleich einen interessanten Spiegel seiner Zeit. Seine Schrift über die ersten Kreuzzüge (Gesta Dei per Francos) muß mit Vorsicht gebraucht werden, da er mehr nach Erzählungen als nach zuverlässigen Quellen arbeitete. Seine exegetischen Arbeiten (Moralia in Genesin; Tropologiae in Osee, Amos et Jeremiam) sind für die Prediger bestimmt; für diese schrieb er auch das Büchlein Quo ordine sermo fieri debeat. Eine Frucht seines Eifers für den wahren Glauben sind die Schriften De Incarnatione und De buccella Judae data et de veritate Dominici corporis. Seine hohe Frömmigkeit beweisen die Arbeiten De Virginitate und De pignoribus Sanctorum, insbesondere aber De laude S. Mariae, der Patronin seines Klosters. Nicht mit Unrecht wird er Venerabilis genannt. — Die beste Ausgabe seiner Werke ist von L. d'Achery, Paris 1651. Der fleißige und gelehrte Mauriner hat seiner Edition außer dem Buche des Mönches Hermann über die Wunder U. L. F. von Laon u. s. f. auch eine lange Reihe sehr belehrender Noten beigegeben. Ein Abdruck dieser Edition bei Migne, PP. lat. CLVI. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. III, 117 sq.; Mabillon, Annal. O. S. B. IV. 539 sq.; V, 360 u. ö.; Scriptores Rer. Gall. XII.)

3. Guibert (Wicbert, bisw. Gilbert) von Tournai (Doornik), gelehrter Franciscaner. Den Beinamen Tornacensis hat er von seiner Vaterstadt, in welcher er einer edlen Familie angehört zu haben scheint. Dem Bischof Johann von Tournai (zweifelhaft ob Buchian 1261—1266, oder Enghien 1267—1274) schreibt er, daß inita familiaritas, concivilitatis identitas, patria, parentela, sanguinis et affinitatis propinquitas sie beide verbinden (Act. SS. Febr. III, 197). Er zeichnete sich durch hohe Gelehrsamkeit aus und lehrte an vielen Ordensschulen, auch zu Paris um 1270. Auf Bitten des Bischofs Wilhelm von Orleans († 1258) schrieb er den Tractatus de officio Episcopi et Ecclesiae cerimoniis (Bibl. Patrum XIII, Colon. 1618). Später verfaßte er auf Ansuchen des genannten Bischofs Johann das Leben des hl. Eleutherius, Bischofes von Tournai (Act. SS. l. c. und öfter), auf Bitten der edlen Nonne M. Damperta das Buch De pace animique tranquillitate (Bibl. PP. XXV, Lugdun.). Sogar Papst Alexander IV. (seit 1254) forderte ihn zur Abfassung von Schriften auf; dessen Briefe standen vor den handschriftlichen Sermones de dominicis et festis. Noch viele

andere Schriften von ihm werden bei den Literarhistorikern genannt. Er scheint namentlich auch als Prediger viel gewirkt zu haben. Sein Stil ist für jene Zeit ziemlich rein, die Darstellung nicht ohne Geschmack, die Belesenheit sehr groß. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. III, 56. 118; Wadding, Ann. Min. ad annum 1257; Oudin III, 500.) [Braunmüller O. S. B.]

Guido von Arezzo, O. S. B., einer der vornehmsten Beförderer der kirchlichen Tonkunst im Mittelalter. Ueber seine Lebensumstände gibt er selbst Aufschlüsse in einem Schreiben an Bischof Theodald von Arezzo und in einem Briefe an seinen Freund Michael im Kloster zu Pomposa. Nach diesen Mittheilungen lebte Guido, der wahrscheinlich gegen Ende des 10. Jahrhunderts zu Arezzo geboren war, als Mönch im Benedictinerkloster zu Pomposa, unweit Ferrara. Hier zeichnete er sich besonders durch seine musikalischen Anlagen und die rege Thätigkeit aus, welche er dem Kirchengesang zuwandte. Die großen Schwierigkeiten, mit welchen damals das Erlernen sowohl wie das Einüben des gregorianischen Gesanges verbunden war, veranlaßten ihn, nach einer neuen, praktischen Methode zu forschen, welche hierbei Sicherheit und Einheit gewähre. Mit den Novizen des Klosters und mit Knaben machte er seine ersten Versuche zur Begründung der neuen Methode. Der Erfolg war ein glänzender. Es zeigte sich, daß er in einem Monate mit seinen Schülern mehr erreichte, als bisher mit jahrelangen mühevollen Arbeiten erzielt worden war. Seine Neuerungen riefen aber den Neid der Amtsbrüder wach. Aus dem Kloster gedrängt und „Verbannter" geworden, zog er sich schließlich in seine Vaterstadt Arezzo zurück und fand in dem dortigen Benedictinerkloster gastfreundliche Aufnahme. Unterdessen hatte er bereits in verschiedenen Städten Italiens seine neue Methode verbreitet und zwar mit solchem Erfolge, daß der Ruf davon bis nach Rom gedrungen war. Auf wiederholte Einladung des Papstes Johann XIX. (1024—1033) kam Guido in Begleitung des Benedictinerabtes und des Dompropstes von Arezzo nach Rom. Daß er vor dieser Reise auf Veranlassung des Erzbischofs Hermann nach Bremen gekommen sei, ist nicht wahrscheinlich, denn Johann XIX. starb am 8. November 1033, und Erzbischof Hermann gelangte erst gegen Ende des Jahres 1032 zu seinem Amte. In Rom setzte Guido dem Papste seine Unterrichtsmethode auseinander und zeigte ihm auch das Antiphonarium, welches er sich angefertigt hatte. Der Papst erprobte die Vortrefflichkeit der Methode an sich selbst, indem er nach einigen Instructionen, die ihm Guido gegeben, schon im Stande war, eine Antiphon aus dem Buche abzusingen. Ganz erstaunt über diesen Erfolg, wollte der Papst den Künstler gleich in Rom behalten, und Guido würde wohl auf den Wunsch des heiligen Vaters eingegangen sein, wenn er das Klima hätte ertragen können. Die große Hitze jedoch, welche zu Rom gerade herrschte, warf den Meister auf das Krankenlager und bewog ihn, als er eben wiederhergestellt war, Rom zu verlassen. Vorher mußte er aber dem Papste das Versprechen geben, im Winter wiederzukommen, um den Clerus im Gesange zu unterrichten.

In Rom hatte Guido seinen frühern Abt von Pomposa angetroffen. Dieser bedauerte, einstens die Verleumder angehört zu haben, und söhnte sich mit dem Meister aus. Zugleich lud er ihn ein, wieder in sein Kloster zurückzukehren. Guido entschloß sich, dieser Einladung zu folgen und wieder „als Mönch unter Mönchen zu leben". Diesen Entschluß hatte er aber noch nicht ausgeführt, als er an seinen Freund Michael in Pomposa einen Brief schrieb, in welchem er diesem die Resultate seiner neuesten Forschungen mittheilte. Hier hört die Selbstbiographie auf, und da sonstige Nachrichten fehlen, darf man wohl annehmen, daß Guido in sein altes Kloster zurückgekehrt sei und dort seine Lebenstage beschlossen habe. Die Chronisten des Camaldulenser-Ordens behaupten, Guido sei am 17. Mai 1050 als Prior des Camaldulenserklosters Avellana gestorben, widersprechen sich aber in den näheren Angaben.

Was nun die Stellung Guido's in der Musikgeschichte betrifft, so bemerkt der englische Musikhistoriker Burney mit Recht, Guido sei eine von denjenigen durch das Schicksal begünstigten Personen, für welche die Freigebigkeit der Nachkommen keine Grenzen kannte. Er wurde lange im Reiche der Musik als Oberherr angesehen, dem alle herrenlosen Sachen zufallen mußten, nicht bloß solche, auf die er ein anerkanntes und selbständiges Recht hatte, sondern auch das, was irgendwie ein Zufall in die Hände seiner Verehrer gespielt. Mit Unrecht wird ihm z. B. die Erweiterung der Tonscala durch das griechische Γ, die Erfindung des Monochords, die Lehre von der Solmisation, die Guidonische Hand u. A. zugeschrieben. Guido hat wirkliche Verdienste genug, und diese sind so bedeutend, daß ihm sein Ehrenplatz in der Geschichte für alle Zeiten gesichert ist. Sein größtes Verdienst bleibt die Erfindung einer neuen, praktischen Unterrichtsmethode, durch welche der Schüler soweit gebracht werden konnte, daß er im Stande war, vom Blatt zu singen. Die Unterrichtsweise, welche bisher üblich gewesen war, beschränkte sich auf das Vorsingen des Lehrers, während die Aufgabe des Schülers darin bestand, das Gehörte mechanisch auswendig zu lernen. Im Laufe der Zeit hatten sich nämlich die Einrichtungen, welche Papst Gregor zur Hebung des Kirchengesanges getroffen, als nicht mehr ausreichend erwiesen. Durch ungenaues Abschreiben der Antiphonarien waren die Neumen vielfach verändert und damit Verwirrung in diese ohnehin schon schwer zu entziffernde Notation gebracht worden. Dazu kam dann die Interpretation der Singlehrer, welche nach ihrem Gutbefinden, jeder auf seine Weise, die Neumen ihren Schülern vorsangen, so daß die heilloseste Verwirrung herrschte. Guido brachte Klarheit in die Sache

durch Verbesserung der Notation. Er vereinfachte das schon vor ihm bekannte Liniensystem, indem er nur vier Linien zog, von denen er die eine, gelb gefärbte mit C und die andere, roth gefärbte mit F bezeichnete. In dieses System der vier Linien trug er nun die Neumen ein und verlieh denselben auf diese Weise einen festen Platz und eine bestimmte Bedeutung. Nachdem er so aus der Neumenschrift die Unklarheit und Zweideutigkeit beseitigt, ging er weiter zu den praktischen Uebungen. Er benutzte dazu das Monochord, ein einsaitiges Instrument, auf welchem er die 21 Töne der Scala mit Bünden markirte (Γ A B C D E F G, a b ♮ c d e f g, $\bar{a}$ $\bar{b}$ $\bar{♮}$ $\bar{c}$ $\bar{d}$). Mit Hilfe dieses Instrumentes übten sich die Sänger im Singen der diatonischen Tonreihen, im Treffen der üblichen Intervalle u. s. w. Da man aber nicht überall ein Monochord oder einen Lehrer bei sich hat, so gibt Guido seinen Schülern folgendes Hilfsmittel an die Hand. Sie sollen sich, sagt er, die Melodie irgend eines bekannten Liedes, z. B. des folgenden Hymnus auf das Fest des hl. Johannes des Täufers genau einprägen:

U t queant laxis
R e sonare fibris
M i ra gestorum
F a muli tuorum,
S o lve polluti
L a bii reatum,
Sancte Johannes.

Die Melodie dieses Liedes hat zu Anfang einer jeden Zeile in aufsteigender Reihenfolge die Töne C D E F G A. „Dieser Gesang", schreibt Guido, „fängt, wie du wohl siehst, in seinen sechs Theilen mit sechs verschiedenen Tönen an. Wer es nun durch Uebung dahin bringt, daß er sich den Anfang dieser Absätze gut gemerkt hat, um jeden Absatz, den er eben will, mit Sicherheit angeben zu können, wird im Stande sein, dieselben sechs Töne, wo sie ihm sonst vorkommen mögen, leicht anzuschlagen." Erst nach Guido kamen die Silben ut, re, mi, fa, sol, la als Benennung der Stufen des Hexachords in Gebrauch und in Folge davon die sogen. Solmisation mit den Mutationen. Guido selbst hat dieses System in seinen Schriften nicht gelehrt. Er stützt sein System nicht auf den Hexachord, sondern auf die Octav (Microl. c. 5). Originell ist seine Anleitung zur Erfindung von Melodien. Unter die Tonbezeichnungen des Monochords setzt er die Vocale a, e, i, o, u. Nun kann man, sagt er, für jeden beliebigen Text nach den Vocalen desselben eine Melodie finden, indem man die betreffende Note, die auf dem Monochord bei dem Vocale verzeichnet steht, über den Text schreibt. Wahrscheinlich soll dieß aber nur ein Nothbehelf für Anfänger sein, denn an einer andern Stelle, wo er die Sache etwas ernster faßt, sagt er, daß die Wirkung einer Composition den Sachen, über welche sie handeln, angepaßt werden müsse (Microl. c. 15). In den mehrstimmigen Versuchen leistet er nicht viel mehr als seine Vorgänger. Die Quintenfortschreitungen derselben nennt er hart und setzt an ihre Stelle Quarten, welche er mit noch anderen Intervallen, Secunden und den beiden Terzen untermischt. Die Klangwirkung bleibt jedoch ebenso primitiv.

Guido's Name bezeichnet den Wendepunkt im musikalischen Leben des Mittelalters, insofern er die Kunst des Gesanges in das wirkliche Leben einführte. Vor ihm konnte nur ein Kreis von Eingeweihten sich mit dieser Kunst befassen; nach Guido entfaltete sich ein ganz neues Leben, und der liturgische Gesang nahm einen ungeahnten Aufschwung. Guido's Hauptwerke sind: 1. Micrologus Guidonis de disciplina artis musicae, dem Bischofe Theobald von Arezzo gewidmet (übersetzt in's Deutsche und erklärt von Hermesdorff, Trier 1876). 2. Epistola Guidonis Michaeli monacho de ignoto cantu directa. Diese, sowie auch seine übrigen Werke finden sich abgedruckt in Gerbert, Scriptores de musica medii aevi, S. Blasii 1784, II, und in Coussemaker, Scriptorum de musica medii aevi nova series, Par. 1865, II. (Vgl. Luigi Angeloni, Sopra la vita, le opere ed il sapere di Guido d'Arezzo, Parigi 1811; R. G. Kiesewetter, Guido von Arezzo, sein Leben und Wirken, Leipzig 1840.) [Bäumker.]

Guido de Baysio, s. Baysio.

Guido Papä, s. Pape.

Guido Terrena (Terreni), nach seinem Geburtsorte auch Guido von Perpignan, nach dem Orte seines theologischen Studiums und Lehramtes Guido von Paris, nach dem Orden, dem er von früher Jugend an angehörte, auch Guido Carmelita genannt, lehrte später Theologie zu Avignon, wurde 1318 zum General seines Ordens erwählt und 1321 von Johann XXII. zum Bischof von Majorca ernannt. Im J. 1332 vertauschte er mit päpstlicher Genehmigung dieses Bisthum mit dem von Elna, dessen Sitz schon damals Perpignan war. Er starb am 21. Aug. 1342. Guido hat mehrere gelehrte Werke verfaßt, von denen jedoch die Mehrzahl ungedruckt geblieben ist. Er schrieb Commentare zu mehreren Schriften des Aristoteles und zu den Sentenzen des Petrus Lombardus; Quodlibeta sex; Quaestiones ordinariae; De perfectione vitae ad Joan. XXII.; Correctorium decreti ad cardinalem Albanensem (Gaucelmum); Summa de haeresibus et earum confutationibus (gedruckt Par. 1528, Colon. 1631. 1655); Concordia evangeliorum sive quatuor unum und Expositio in tria cantic. evang. (beide gedruckt mit der Summa de haeres., Colon. 1631); Constitutiones synodales Helenenses (bei Aguirre, Concil. Hisp.). Wohl mit Unrecht hat Thomas Waldensis (Netter) diesen Guido mit jenem Guido „von Cluvigny" identificirt, auf welchen sich Johann Parisiensis (Quidort) als einen Anhänger seiner Impanationstheorie berufen hat (vgl. Argentré, Collectio judic. I, 1, 264 sqq.). Wenigstens hat sich unser Guido

in seiner Evangelienharmonie und in seiner Summa de haeres. (de Armenis) correct für die Transsubstantiation ausgesprochen. (Vgl. Cosm. de Villiers a S. Steph., Biblioth. Carm. I, 581 sqq.; Nic. Antonius, Bibl. hisp. vet. II, l. 9, c. 4, n. 252 sqq., 2. ed. Matr. 1788, 158 sqq.; Casim. Oudin, Comment. de script. eccles. III, 862 sqq.; Daniel a Virg. Mar., Specul. Carm. II, 889. 923.) [Stanonik.]

Guignard, s. Chatel, Johann.

Guigo (Guigues), mit dem Beinamen du Chastel, Generalprior der Karthäuser, wurde um 1083 auf dem Schlosse St. Romain in der Dauphiné geboren. Wenige Jahre, nachdem er in der Großen Karthause die Gelübde abgelegt hatte, wurde er zum fünften Generalprior des Ordens erwählt. Innige Freundschaft verband ihn mit dem hl. Bernhard und mit Petrus Venerabilis, welche bei wiederholten Besuchen sich an seiner Gottesliebe und Frömmigkeit erbauten und auch aus der Ferne in Briefen Rath und Erleuchtung suchten. Für die Ordensbrüder, deren Zahl bald so stieg, daß sieben neue Karthausen in Frankreich gegründet werden konnten, verfaßte Guigo eine große Zahl frommer Betrachtungen; auch sammelte er die bisher nur mündlich überlieferten Satzungen des Ordens (Statuta Guigonis oder Statuta antiqua, in Annales Ord. Carthus., Coreriae 1683, I; Disciplina Ord. Carthus., ib. 1703). Von ihm rührt ferner die Lebensbeschreibung des 1132 verstorbenen Bischofs Hugo des Heiligen von Grenoble, welcher dem hl. Bruno die erste Stätte zur Errichtung eines Klosters eingeräumt hatte. Guigo starb am 27. Juli 1137. Eine Sammelausgabe der Schriften findet sich bei Migne, PP. lat. CLIII, 593 sq. CLXXXIV, 307 sq. — Ein unter den Werken des hl. Augustinus (VI, App. 643) und ebenso des hl. Bernhard (ed. 1719, 325) als Scala paradisi, Scala claustralium oder De vita contemplativa mitgetheilter Tractat gehört wahrscheinlich einem zweiten Guigo an, welcher 1173—1187 Generalprior der Karthäuser war. Eine von Chifflet (Manuale Solitariorum, Divione 1657) publicirte Schrift De quadripertito exercitio cellae ist eine in der Karthause zu Wittenham angefertigte Erweiterung des ebengenannten Tractates (bei Migne, CLIII, 787 sq.). (Vgl. Histoire littér. de la France XI, 640 ss. XV, 11 ss.) [Streber.]

Guilbert, s. Gilbert.

Guitmund, O. S. B., Bischof von Aversa in Apulien, hervorragender Theologe des 11. Jahrhunderts, war Normanne von Abstammung; seine Heimat und sein Geburtsjahr sind unbekannt. Noch jung trat er in die Abtei Sanctae Crucis (Croix-Saint-Leufroi) in der Diöcese Evreux. Zu seiner theologischen Ausbildung verweilte er um 1060 längere Zeit in dem berühmten Kloster Bec, wo er zugleich mit dem hl. Anselm Schüler Lanfrancs war. Um 1070 berief Wilhelm der Eroberer ihn nach England, um ihm eine Prälatur anzutragen. Allein Guitmund beantwortete den vor dem ganzen Hofe ihm gestellten Antrag mit einer noch erhaltenen Rede, worin er in der freimüthigsten Weise dem Normannenfürsten vorstellte, daß die Eroberung Englands nur ein großer Raubzug gewesen, und daraufhin erklärte, daß er die Armut Jesu Christi dem Antheil an der reichen Beute vorziehe. Der Hof nahm die Strafpredigt ohne Groll und mit Ehrfurcht entgegen, während allerdings viele andere normännische Großen heftigen Haß gegen ihn faßten. Guitmund kehrte also nach der Normandie zurück, verließ sie aber bald darauf, sei es, um den nicht aufgegebenen ehrenvollen Absichten des Königs oder den von anderer Seite ihm drohenden Verfolgungen zu entgehen, indem er mit Erlaubniß seines Abtes größere Pilgerreisen unternahm. Vor seiner Abreise veröffentlichte er noch sein vortreffliches Werk gegen Berengar. Auf seinen Pilgerreisen verweilte er längere Zeit zu Rom, wo er, um besser verborgen zu bleiben, seinen durch obiges Werk schon berühmt gewordenen Namen mit dem Namen Christianus vertauschte. Trotzdem blieb er nicht lange verborgen; die Päpste zogen ihn zu verschiedenen Geschäften heran, und um das Jahr 1087 bestellte Urban II. ihn zum Bischof der von den Normannen in Apulien gegründeten Stadt Aversa. Ueber seinen Episcopat und seinen Tod ist nichts Näheres bekannt. Hie und da wird er in späterer Zeit auch als Cardinal bezeichnet; doch fehlt darüber geschichtliche Auskunft. Um so mehr ist aber sein Name unsterblich geworden durch sein theologisches Werk gegen Berengar, gleich ausgezeichnet durch theologische Tiefe und Gelehrsamkeit, wie durch Kraft und Schönheit der Darstellung; darum wurde ihm schon von den Zeitgenossen gegenüber der einschlägigen Schrift seines Lehrers Lanfranc die Palme zuerkannt. Peter von Clugny sagt z. B.: Lanfrancus bene, plene, perfecte, Guitmundus melius, plenius, perfectius; den Superlativ behält er freilich dem spätern Werke Algers vor. Guitmunds Buch führt den Titel De Corporis et Sanguinis Jesu Christi veritate in Eucharistia und ist in dialogischer Form abgefaßt. Außerdem haben wir von ihm noch zwei kleinere, durch Kürze und gediegene Theologie sich auszeichnende Schriften über die Trinität in Verbindung mit den Mysterien der Incarnation und Eucharistie. Das Werk über die Eucharistie ist oft gedruckt, zuweilen zusammen mit Lanfrancs und Algers Werken. Gesammelt sind die Schriften Guitmunds in Bibl. PP. Lugd. XVIII, 440 sq. und bei Migne, PP. lat. CXLIX, 1427 sq. (Vgl. Histoire littér. de la France VIII, 553—572; Jos. Bach, Dogmengesch. des M.-A. I, 385.) [Scheeben.]

Gumbert (Gundelbert, Gombert), der hl., war in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts Bischof von Sens, legte aber seine Würde nieder, um sich der Einsamkeit, dem beschaulichen Leben und der Verbreitung und Befestigung des christlichen Glaubens und Lebens in denjenigen

Gegenden zu widmen, welche noch weniger von dem Lichte des Christenthums erleuchtet worden waren. Deßhalb gründete er um die Mitte des Jahrhunderts in den Wildnissen der Vogesen das Kloster Senones (Sens), welches eine große Blüte erlangte und erst in der französischen Revolution unterging. Gumbert selbst wirkte auf's Segensreichste innerhalb und außerhalb des Klosters, war ausgezeichnet durch seine Heiligkeit und durch seine Wunder und starb am 1. März 675. Seine Biographie von Richerius, einem Ordensmann seines Klosters aus dem 13. Jahrhundert, steht im ersten Buch des Chronicon Senoniense (D'Achery, Spicil., Par. 1723, II, 604; Mabillon, Acta SS. Ord. S. Bened., Par. 1668—1701, saec. III, 2, 468). (Vgl. Gallia christ. XII, 14; Bolland. Febr. III, 262.) [Fritz.]

Gundisalvus, s. Petrus Gonzalez.

Gundulph (Gandolphus), ein italienischer Häretiker, dessen Anhänger zu Anfang des 11. Jahrhunderts in Frankreich sich ausbreiteten. Nähere Nachrichten über die Person Gundulphs sind nicht vorhanden, desto vollständiger sind aber die Berichte über die Behauptungen und Irrthümer, die er aufstellte. Sobald nämlich Gerhard, Bischof von Cambrai und Arras, von dem Dasein der neuen Secte Kunde bekamen, ließ er ihre Anhänger aufsuchen und in Verwahrung bringen; sodann hielt er im J. 1025 mit seinem Clerus und mit den Aebten und Mönchen seines Kirchensprengels eine Versammlung, vor welcher auch die Ketzer erscheinen mußten, um ihre irrigen Ansichten darzulegen und Belehrung zu empfangen. Aus den Acten fraglicher Synode (D'Achery, Spicil., Par. 1723, I, 607 sq.; Mansi XIX, 423 sq.) erhellt deutlich, daß ihre Ansichten mit denen der Paulicianer (s. d. Art.) großentheils übereinstimmten. So verwarfen sie die Sacramente, wollten nur die Apostel und Martyrer, nicht aber auch die Bekenner und andere Heilige, die Kirchen und Crucifixe 2c. verehrt wissen; auch waren sie gegen das Psalmensingen und gegen die Abstufung des Clerus; nur die Evangelien und Briefe der Apostel erkannten sie für Glaubensnorm an. Zu der Gerechtigkeit, von welcher die Seligkeit abhange, könne der Mensch durch sich selber gelangen, und sie bestehe darin, daß er der Welt entsage, das Fleisch bezähme, sich durch Arbeiten ernähre, niemanden beleidige und Alle liebe. Wer dieses beobachte, brauche keine Taufe 2c. Die Belehrungen des Bischofs Gerhard hatten einen guten Erfolg; die Häretiker gaben ihre Ansichten auf und kehrten wieder in den Schoß der Kirche zurück. (Vgl. Gotti, Veritas relig. christ. II, c. 86, § 2; Nat. Alex., ed. Bing. XIII, 150; D'Argentré, Collect. judic. I, 7 sq.) [Fritz.]

Gunthar, berüchtigter Erzbischof von Köln, war adeliger fränkischer Herkunft und bestieg den Kölner Stuhl am 20. April 850 (Ann. Colon., M. G. SS. I, 97). In diesem Jahre suchte eine entsetzliche Hungersnoth Deutschland, besonders die Rheinlande, heim. Aus Veranlassung dieser Noth soll Gunthar 851 der Domkirche und den Stiften St. Gereon, Cunibert, Ursula und Pantaleon Grundstücke zur Unterhaltung des ewigen Lichts, sowie für den Unterhalt ihrer Canoniker angewiesen, und Kaiser Lothar I. mittels Diplom von Aachen 853 solches bestätigt haben (Mörkens, Conat. chronol. 64, unter Berufung auf Crombach). Unter dem 1. Juli 854 schenkte der Priester Herigar dem St. Cassiusstifte in Bonn Besitzungen zu Meckenheim und anderwärts, und Erzbischof Gunthar, der zugleich Propst des Stiftes war, verlieh am nämlichen Tage urkundlich das Geschenk als Precarie zurück (Lacomblet, Archiv II, 81. 83). Dem Ansuchen des hl. Ansgar (s. d. Art.), seine Einwilligung zu der Lostrennung Bremens vom Kölner Metropolitanverbande zu geben, widerstand Gunthar hartnäckig (Vita Anskar. c. 23, M. G. SS. II, 707); die Sache blieb einstweilen bis zum Tode des Kaisers Lothar schweben, zumal da Ansgar um 852 seine zweite Missionsreise nach Schweden ausführte. Unter König Lothar II. von Lothringen, unter dem Gunthar bald zur Würde des Erzkaplans emporstieg, weigerte er sich nur noch standhafter, Bremen abzutreten. Auf der Reichssynode zu Worms in der Fastenzeit 857, welcher eine Besprechung Ludwigs des Deutschen und Lothars II. zu Coblenz vorausging (Ann. Fuld., M. G. SS. I, 370), wurde in Gegenwart dieser beiden Fürsten und einer großen Anzahl Bischöfe beider Reiche, darunter Gunthar und Ansgar, die Angelegenheit des Bremer Stuhles abermals conciliarisch verhandelt. Alle baten einstimmig den Kölner Erzbischof, er möge, da Alles früher gut geordnet worden, seinen Beitritt erklären. Gunthar aber sträubte sich heftig, indem er immer darauf zurückkam, es sei unrecht, daß ein Suffraganstuhl in ein Erzbisthum verwandelt werde; er dürfe der Ehre seines Stuhles in keiner Weise etwas vergeben. Da jedoch König Ludwig der Deutsche keine Lust bezeigte, einen Stuhl seines Reiches dem lothringischen Metropoliten zu unterwerfen, und die Fürsten sammt dem versammelten Episcopate inständig in Gunthar drangen unter Hinweisung darauf, daß jene Erhebung Bremens zur Metropole für Ansgar unter den obwaltenden Verhältnissen eine Nothwendigkeit sei, gaben Gunthar und seine Suffragane zuletzt soweit nach, daß sie die Sache der definitiven Entscheidung des römischen Stuhles anheimgeben zu wollen erklärten, worauf Ludwig der Deutsche sofort den Bischof Salomo von Konstanz an den Papst abfertigte (Vita Anskar. l. c.). Salomo brachte 858 eine Bulle des Papstes Nicolaus I. nach Deutschland, worin es hieß, die Vereinigung von Hamburg-Bremen sei nützlich für das Heil der Seelen. Wie er daher kein Bedenken trage, die Vereinigung für ewige Zeiten auszusprechen, so solle auch in Zukunft kein Kölner Erzbischof oberhirtliche Rechte auf die Diöcese Bremen ansprechen. Da gewisse Vorkommnisse ihn vorsichtig machen müßten, be-

lege er im Voraus jeden mit dem Banne, der dieser seiner Entscheidung zuwider handeln werde (Hartzheim, Conc. Germ. II, 170). Die Bulle deutet darauf hin, daß Nicolaus in Gunthar nicht geringes Mißtrauen setzte. Wie gerechtfertigt dasselbe war, zeigte sich durch Gunthars Verhalten in der Ehescheidung des Königs Lothar II. Regino von Prüm erzählt, König Lothar habe seinen Erzkaplan, den er als levis animo et inconsideratus actione bezeichnet, durch die Vorspiegelung gewonnen, er wolle nach der Ehescheidung die Nichte des Erzbischofs heiraten. Gunthar habe dann den Erzbischof Theotgaud von Trier, einen vir simplex et improvidus, welcher von der Theologie und dem canonischen Recht keine gehörige Kenntniß gehabt, durch falsche Auslegung einzelner Stellen der heiligen Schrift für den Plan eingenommen. Gunthars Nichte sei hernach an den Hof gezogen und vom König entehrt, dann aber unter dem Hohnlachen des ganzen Hofes dem Onkel zurückgeschickt worden (M. G. SS. I, 571). Die Angabe ist unwahrscheinlich, scheint jedoch die Nachricht in zwei (ungedruckten) mittelalterlichen Kölner Bischofschroniken veranlaßt zu haben, daß Waldrada, die Buhlin Lothars, eine Nichte Gunthars gewesen sei, wofür kein altes Zeugniß vorliegt. Der eigentliche tiefere Grund, weßhalb der Erzkaplan Gunthar sich in die schmählichen Ehehändel Lothars so unbesonnen und rettungslos versenkte, lag neben der Absicht, dem König zu gefallen, gewiß vorzugsweise in dem Umstande, daß Lothars Ehe mit Theotberga kinderlos blieb, mithin Lothringen dereinst gute Beute der beiden Oheime drüben in Germanien und Neustrien oder ihrer Söhne werden mußte. Diesem Uebel wollten die lothringischen Bischöfe, Gunthar an ihrer Spitze, durch ein so unverantwortliches Mittel vorbeugen. Offenbar wollte Gunthar in Lothringen die politische Rolle spielen, welche Hinkmar in Neustrien spielte, allein er besaß hierzu weder die Kenntnisse, noch die Umsicht und den berechnenden staatsmännischen Tact, der Hinkmar auszeichnete. Im vorliegenden Handel aber bot Gunthar die Hand zu der empörendsten Verletzung des kirchlichen Eherechts, weßhalb ihn die gerechte Strafe und die Verachtung von Mit- und Nachwelt getroffen hat. Auf den Synoden zu Aachen im Januar und im Februar 860, ebenso auf der zu Aachen im April 862, auf der Synode zu Metz im Juni 863 und endlich zu Rom im October 863 erscheint Gunthar als Hauptrădelsführer des lothringischen Ehehandels. Sein Bruder Hildnin empfing von Lothar 862 das Bisthum Cambrai, allein Hinkmar als Metropolit des Sprengels verweigerte die Weihe und Papst Nicolaus die Bestätigung. Der Spruch der Lateransynode im October 863 lautete einstimmig auf Absetzung Gunthars und Theotgauds; würden sie sich ferner eine bischöfliche Handlung anmaßen, so solle ihnen jede Hoffnung auf eine spätere Wiedereinsetzung benommen sein. Wohl konnte Nicolaus an den fränkischen Episcopat schreiben, er habe nie geglaubt, daß er derlei Ränke von Bischöfen vernehmen werde (Mansi XV, 650). Das nunmehrige Unterfangen der beiden abgesetzten Metropoliten, die im Bunde mit dem italienischen Kaiser Ludwig den Papst mit Heeresmacht in Rom bedrängten, den St. Petersdom schmählich entehrten und selbst mit dem schismatischen Patriarchen Photius gegen den Papst Verbindungen anknüpften (Baron. ad a. 863), zeigt die Handlungsweise pflicht- und ehrvergessener, rasender Menschen. Als sich dann der Kaiser mit dem Papste aussöhnte, die Truppen von Rom zurückzog und die beiden Erzbischöfe anwies, in die Heimat nach Lothringen zurückzukehren, war nur Theotgaud der Muth gebrochen. Gunthar, der gottlose Mensch, schreibt Hinkmar, traf am Gründonnerstag zu Köln ein, las die heilige Messe und weihte das heilige Oel, Theotgaud hingegen enthielt sich ehrfurchtsvoll jeder geistlichen Verrichtung (M. G. SS. I, 465). Noch vor der Abreise nach Rom, wie es scheint, hatte Gunthar den Canonikern seines Sprengels Zugeständnisse gemacht. Auf einer Zusammenkunft des Stadtclerus und der Laien nämlich hatte er den Beschluß fassen lassen, daß die Canonici sowohl der Domkirche als der Stifte in und außerhalb Köln (St. Gereons, St. Severins, St. Cuniberts, des Klosters zu den heiligen Jungfrauen, des Klosters der Martyrer Cassius und Florentius, des Klosters St. Victor, der Kirche St. Pantaleon und des Hospitals bei derselben) für alle Zeiten ihr Vermögen selbst, ohne Dazwischenkunft eines Dritten, verwalten sollten. Die wichtige und folgenreiche Uebereinkunft genehmigte Lothar mittels Urkunde vom 15. Januar 866 (Würdtwein, Nov. subs. IV, 23). Gunthar erntete bald im vollsten Maße die bitteren Früchte seines frevelhaften Spiels. Die lothringischen Bischöfe wandten sich nach Rom, gestanden reumüthig ihre Schuld und sagten sich von Gunthar los. Sie brachten auch Lothar dahin, daß er den übermüthigen Frevler fallen ließ. Lothar gab aus eigener Entschließung, also ohne Rath und, wie es scheint, gegen den Rath der Bischöfe, den Kölner Stuhl an Hugo, den Neffen Karls des Kahlen, der erst Subdiacon war. Wahrscheinlich leitete Lothar hierbei die Absicht, mittels Hugo's, der bei Karl dem Kahlen in Gunst und Ansehen stand, den neustrischen König auf seine Seite zu ziehen. Voll Unmuths über die königliche Treulosigkeit raffte Gunthar, was von Kirchenschätzen in Köln noch aufzutreiben war, zusammen und eilte nach Rom, um das ganze in der Ehesache gesponnene Lügengewebe dem Papste zu enthüllen. Auch Theotgaud kam nach Rom, in der Hoffnung, daß das Fürwort des Kaisers seine Wiedereinsetzung erwirken werde. Allein Nicolaus hatte in neuen Rundschreiben an den gesammten Episcopat Frankreichs, Deutschlands und Belgiens die Absetzung Gunthars und Theotgauds bekräftigt, und als beide, gestützt auf die Fürsprache des Kaisers, freiwillig und ungerufen auf der

römischen Synode Anfang November 864 erschienen, gewährte ihnen der Papst auch keinen Schimmer von Hoffnung zur Wiedereinsetzung (M. G. SS. I, 466. 378). In den Schreiben, die der päpstliche Legat Arsenius im Frühjahre 865 an den deutschen und den neustrischen König mitbrachte, hieß es: „In Betreff Kölns, worüber ihr bei mir angefragt habt, bestimmen wir, daß dafür ein Bischof consecrirt werde" (Mansi XV, 293). Es sollte also der Kölner Stuhl förmlich wieder besetzt werden, zweifelsohne mit jenem Hugo, Neffen Karls des Kahlen. In die Zeit nun, da Arsenius 865 im Frankenlande weilte, um Lothars Sühne mit der Kirche zu betreiben, fällt ein noch ungedrucktes, väterlich mahnendes ernstes Schreiben des Papstes an den lothringischen König, worin er ihn bei der Ehre seines erlauchten Herrschergeschlechtes von dem Ehefrevel zurückruft, zugleich aber, wenn er fortfahre, sich im Kothe zu wälzen, ihm die unausbleibliche Strafe des Bannes ankündigt (s. Binterim et Floss, Additam. ad Prospectum Supplementi Conciliorum Germaniae, Colon. 1852, a. 865). Gunthar scheint bis in's Jahr 865 in Italien geblieben zu sein. In den Februar 865 scheint auch seine Anwesenheit auf der Synode zu Pavia und ebenfalls sein Brief an Hinkmar zu fallen, worin er diesen gefährlichen Gegner zu beschwichtigen sucht. Beide Actenstücke befinden sich in einem Quaternio einer Kölner Handschrift (Cod. Darmst. 2116), vielleicht von Gunthars eigener Hand; auf letzteres weist wenigstens ein beigefügtes Codicill hin. Die Ausgabe bei Hartzheim (Conc. Germ. II, 327) ist fehlerhaft, das Jahr jedenfalls unrichtig (vgl. Binterim et Floss, Supplem. Conc. Germ.). Als dann endlich die Mission des Legaten Arsenius dennoch scheiterte, und der Papst im Februar 866 über Waldrada, ihre Gehilfen und Gönner den Bannstrahl schleuderte, erscheint Gunthar wieder seit Anfang 866 in Köln. Lothar nämlich, der mit Karl dem Kahlen zerfallen war, hatte, wie Viele glaubten, auf Betrieb Ludwigs des Kaisers, jenem Hugo das Bisthum Köln wieder weggenommen und es an Hilduin, Bruder Gunthars und verunglückten Bischof von Cambrai, vergabt, so zwar, daß Gunthar wieder alle Geschäfte, mit Ausnahme der bischöflichen Kirchenfunctionen, versah, der Bruder hingegen nur den Namen lieh. Wie nun aber darin eine Beleidigung Karls des Kahlen lag, der seit Neujahr 866 schwer mit den Normannen kämpfte, so genehmigte Lothar auch am 15. Jan. 866 zu Aachen die oben erwähnte Uebereinkunft Gunthars mit den Canonikern des Erzstiftes. In der Urkunde wird Gunthar venerabilis Agrippinensis ecclesiae gubernator et pius rector genannt, und unterzeichnet einfach Ego in Dei nomine Guntarius firmavi (Würdtwein, Nov. subs. IV, 23). Doch ließen sich die Canoniker, wahrscheinlich zur größern Sicherheit, die Uebereinkunft später auf der Kölner Synode 873 (874?) von dem neuen Erzbischof nochmals feierlich bestätigen (Hartzheim, Conc. Germ. II, 356). Gleichfalls bestätigte Lothar unterm 17. Januar zu Aachen auf Bitten des Kölner Kirchenhauptes Gunthar (Guntarius venerabilis Coloniensis ecclesiae rector) einen Vertrag zwischen dem Kloster Prüm und einer Frau Gerildis (Martène, Coll. I, 176). So ungefähr scheint die Lage der Dinge geblieben zu sein bis zum Tode des Papstes Nicolaus am 13. Nov. 867. Noch am 30. und 31. October beharrte dieser in einem Schreiben an Ludwig den Deutschen auf seiner Forderung, daß die Stühle von Köln und Trier canonisch wieder besetzt werden sollten, und ersuchte ihn und die deutschen Bischöfe, sich für Gunthar und Theotgaud nicht wieder bei ihm zu verwenden (Mansi XV, 331—332). Unter dem neuen Papste Hadrian II. ließen sich Gunthar und Theotgaud durch den erwähnten ehemaligen Legaten Arsenius verleiten, auf's Neue in Rom ihr Glück zu versuchen. Sie scheinen bereits im December 867 die Romfahrt angetreten zu haben. Indeß ihre Hoffnungen blieben unerfüllt. Theotgaud zwar wurde vom Bann gelöst, Gunthar aber konnte nicht einmal die Befreiung vom Bann erwirken. Bei längerem Aufenthalte starb ihnen fast ihre ganze Begleitschaft an einer ansteckenden Krankheit; auch Theotgaud erlag der Seuche am 29. Sept. 868, Gunthar rettete zur genauen Noth das Leben (M. G. SS. I, 476). Als Lothar im Sommer 869 zum Papste nach Monte Cassino kam und aus seiner Hand die heilige Eucharistie empfing, hatte auch Gunthar dem königlichen Gefolge sich angeschlossen und ward zur Laiencommunion zugelassen, nachdem er zuvor schriftlich und mündlich gelobt hatte, die Absetzung, welche Papst Nicolaus über ihn verhängt hatte, anzuerkennen und demüthig zu tragen, der römischen Kirche stets unbedingten Gehorsam zu erzeigen und nie wieder eine geistliche Amtsverrichtung vorzunehmen, wenn nicht der römische Stuhl aus Barmherzigkeit zuvor ihn wieder damit betraue (M. G. SS. I, 481). Auf diese Zusammenkunft in Monte Cassino scheint sich die Rede bei Mansi, Suppl. Conc. I, 1006 zu beziehen, nicht (Binterim, Conc.-Gesch. III, 128) auf die Synode zu Pavia. Nach dem Tode Lothars wollte Karl der Kahle, der bis Aachen vorgerückt war, den Abt Hilduin, Gunthars Bruder, auf den Kölner Stuhl erheben, weßhalb ihn Franco von Tongern zu Aachen weihen mußte (M. G. SS. I, 581. II, 234). Auch Gunthar kehrte schleunigst aus Italien zurück und ließ durch einen vorausgeschickten Boten die Stadt Köln auffordern, ihn mit Glockengeläute und in feierlichem Aufzuge zu empfangen, da er wieder ihr Bischof sei, obgleich doch das Ganze sich bald als reine Lüge erwies (ib. II, 234). Ludwig der Deutsche beauftragte den Mainzer Metropoliten Liudbert, schleunigst nach Köln zu eilen, Hilduins Einsetzung zu hintertreiben und die Erhebung eines einheimischen Clerikers zu bewerkstelligen. Liudbert beschied die hervorragendsten Mitglieder des Clerus und der Bürgerschaft zu sich nach Deutz, Köln gegenüber,

weil er dem Anhange Karls in Köln nicht traute. Man war anfangs völlig abgeneigt, sich zu einer neuen Bischofswahl herbeizulassen, zumal die Meisten bereits Hildùin anerkannt hatten; doch die Drohung, daß dann Köln binnen drei Tagen doch einen vom König Ludwig gesetzten Bischof haben werde, wirkte; man wählte einstimmig den Kölner Cleriker Willibert (7. Jan. 870). Liudbert ertheilte ihm die bischöfliche Weihe, dann fuhr er am 16. Januar mit den Anwesenden hinüber nach Köln und inthronisirte den Erkorenen. Auf die Nachricht davon rückte Karl der Kahle von Aachen gegen Köln; Willibert und seine Partei entwich auf die deutsche Rheinseite (M. G. SS. I, 582. 97. II, 234). Vier höchst merkwürdige Schreiben des Clerus und Volkes von Köln, der Suffraganbischöfe des Kölner Stuhls, Williberts und des Königs Ludwig des Deutschen an Papst Hadrian um Bestätigung der Wahl Williberts, zwei weitere Schreiben des deutschen Königs an Kaiser Ludwig und die Kaiserin Engelberga in derselben Angelegenheit, zwei andere des Königs und der Suffraganbischöfe an den Papst, worin sie die Wahl Williberts vertheidigen, und endlich ein seltsamer, ausführlicher Brief Gunthars an Hadrian, worin er auf jede Rehabilitation verzichtet, Willibert höchlich empfiehlt und über die bisherige Verzögerung der Bestätigung seine Verwunderung ausspricht, sind noch ungedruckt (s. Additam. ad Prospectum Supplementi Conc. German. 3). Willibert war, wie sich aus dem oben erwähnten Codicill in einer Köln-Darmstädter Handschrift zu ergeben scheint, früher Helfershelfer Gunthars in Köln. Erst Johann VIII. hat Willibert nach 873 das Pallium verliehen; die Bulle ist gleichfalls noch ungedruckt. Gunthar war am 8. Juli 873 gestorben. Die Xantener Annalen berichten über seine letzten Lebensschicksale zum Jahre 871: „Nach der Wahl Williberts erkannte Gunthar, daß er keine Hoffnung habe, nochmals festen Fuß fassen zu können, verließ Köln und kam nicht wieder. Da und dort unstät umherschweifend, kehrte er im folgenden Jahre nach Rom zurück, drohte dem Papste Hadrian, ward deßhalb von der römischen Synode auf's Neue gebannt und endigte sein halsstarriges Leben unversehens." [† Floß.]

Gunther, der hl., Eremit, ein Ahn des Fürstenhauses Schwarzburg (Kevernburg), traf wegen der Vogtei über die thüringischen Güter des Klosters Hersfeld mit dem Reformator dieses Stiftes, dem hl. Gotthard von Niederalteich, zusammen und wurde durch dessen Bemühungen aus einem reichen und stolzen Adeling Thüringens einer der hervorragendsten und einflußreichsten Ordensmänner seiner Zeit. Am Weihnachtstag 1005 gab er zu Wallhausen viele Güter als Schenkung an Hersfeld und Göllingen ab, jedoch mit dem Vorbehalte, daß er auf letzteres Kloster victus et vestitus gratia Anspruch habe, falls er Mönch werde. Wirklich trat er nach einer Romfahrt 1006 als Novize in das Benedictinerkloster Niederalteich, woselbst er 1007 als Frater Conversus Profeß ablegte. Bald darauf trat er in das vertragsgemäß vorbehaltene Göllingen über, und fast wäre er ob der großen Gefahren einer solchen Ausnahmsstellung paupertatis et laboris insolens wankend geworden, wenn nicht Gotthards und Heinrichs II. persönliche Vermittlung ihn zu der Einsicht gebracht hätte, daß der Mönch nur in vollständiger Entsagung Ruhe finde. Durch die ihm gemachten Vorstellungen tief erschüttert, verließ Gunther Göllingen und begab sich nach kurzem Aufenthalte zu Niederalteich 1008 auf den Ranzinger Berg bei Salling, um daselbst in strengster Zurückgezogenheit als Eremit zu leben. Im J. 1011 schlug er seine Zelle noch tiefer im Nordwalde, an der Stelle des heutigen Rinchnach auf, wo damals nach der ganzen Ausdehnung des jetzigen Bezirksamtes Regen noch Urwald war. Nach ganz außerordentlichen Gefahren und Beschwerden sammelte er Genossen (Mönche, Weltpriester und Laien) in freier Vereinigung unter der Benedictinerregel um sich, fing mit deren Hilfe unter freudiger Zustimmung Heinrichs II. zu roden an und brachte so zuerst Cultur und Christenthum in diese Wälder. Schon 1019 weihte Bischof Berengar von Passau das Oratorium und die Zelle zu Rinchnach; dieses Kloster ward 1029 von Konrad II. dotirt und 1040 von Heinrich III. der Abtei Niederalteich als Propstei affiliirt. Damit erreichte Gunther, was Heinrich II. 1007 mit Gründung des Bisthums Bamberg und 1010 mit der Schenkung des „Landes der Abtei" an das Kloster Niedernburg in Passau erzielte: Anbahnung der vollständigen Christianisirung und Germanisirung dieses Waldterrains als natürlichen Grenzwalles gegen die Slaven. Gunthers Thätigkeit blieb aber nicht auf den mittlern bayrischen Wald beschränkt. Um 1015 berief ihn König Stephan nach Ungarn, damit er bei der Bekehrung seines Volkes mit Rath und That ihm beistehe. Der ganze königliche Schatz stand ihm zu diesem Zwecke zur Verfügung, und auf seine Veranlassung wurde mitten im Bakonyerwalde die Abtei Bel gegründet. Diese bewahrt bis heute Gunthers zeitweiligen Aufenthalt in frommem Andenken. — In Meklenburg saßen die heidnischen Liutizen, des christlichen deutschen Reiches treue Bundesgenossen. Um den in diesem Bündniß liegenden Widerspruch zu heben und sie noch enger an das Reich zu fesseln, war deren Bekehrung Heinrichs II. dringender Wunsch. Da war es wiederum Gunther, welcher vom Kaiser auf der Februarversammlung in Magdeburg 1017 seines hohen Ansehens, seiner Sprachkenntniß und seiner außergewöhnlichen Beredsamkeit wegen als der geeignetste Missionar dahin abgesendet wurde. Es ist bezeichnend, daß 1050 zwei Mönche a Boëmiae saltibus (worunter nur Rinchnach verstanden sein kann) in Rethra, einer ehemaligen liutizischen Stadt bei Prillwitz, den Martertod erlitten. Heinrich II. und Konrad II. setzten auf Gunther großes Vertrauen, und Hein-

rich III. nennt ihn geradezu seinen vertrauten Freund (pro meritorum probitate amicabiliter usus est nostra familiaritate). Besonders aber bei den Böhmen stand er als der Pathe des Herzogs Brzetislaw im höchsten Ansehen. An der Spitze böhmischer Grafen intercedirte er bei Kaiser Konrad auf dem Hoftage zu Regensburg 1034, um Udalrichs Wiedereinsetzung auf Böhmens Thron zu erwirken. Bei dem böhmischen Feldzuge Heinrichs III. 1040 war Gunther in ganz hervorragender Weise thätig. Nachdem er am 1. August zu Wiehe als Chef seines Hauses nochmals mit Hersfeld Verträge abgeschlossen hatte, zog er mit Heinrichs Heer durch Thüringen und Bayern nach Regensburg und Cham und wurde nach der Niederlage desselben in Böhmens Wäldern von Heinrich als persona gratissima bei den Böhmen an der Spitze einer Gesandtschaft zu deren bereits siegreich vorgedrungenem Heere gesendet, um dieses zum Rückzuge zu veranlassen, bei Herzog Brzetislaw die Freigebung der Gefangenen zu erwirken und zugleich den Frieden anzubahnen. Gerade die Erneuerung des Feldzuges im folgenden Jahre, sowie die besonders freundschaftlichen Beziehungen zu Brzetislaw waren für Gunther die Veranlassung, die letzten Lebenstage nicht zu Rinchnach, sondern auf böhmischem Boden im heutigen Gutwasser (einst Brzeznjk, jetzt Dobráwoda im Prachiner Kreise) auf dem nach ihm benannten St. Gunthersberge in größter Abgeschlossenheit zuzubringen. Hier endigte er auch am 9. October 1045, 90 Jahre alt, sein thatenreiches Leben. Auf Veranlassung Brzetislaws fand er in der Kirche Brzewnows (St. Margareth bei Prag), des ältesten Benedictinerstiftes Böhmens, sein Grab. Dasselbe wurde Jahrhunderte lang durch Wunder verherrlicht, vom Volke hoch verehrt und von Wallfahrern viel besucht, bis die Husiten 1420 Kloster und Kirche von Grund aus zerstörten. Zwar eiferten diese auch gegen den Besuch von Gunthers Grab mit den Worten: Guntiř jest Huntiř (= Pfuscher, analog dem Worte: verhunzen). Allein das hatte nur den Zweck, das Volk nicht so fast von dieser ihm heiligen Stätte, als von Brzewnow selbst abwendig zu machen, dessen Mönche auf dem Konstanzer Concil so muthig die katholischen Wahrheiten gegen Hus' Irrlehren vertheidigt und darum den Zorn der Husiten sich zugezogen hatten. Mit Recht schreibt Hirsch (Heinrich II., II, 41): „Es ist im höchsten Grad bemerkenswerth, daß dieser Mann, welcher der deutschen Kirche und dem deutschen Geiste die vorher verschlossene Grenzeinöde öffnete, selbst diesem Nachbarlande gleichsam anheimfiel. Von Böhmen aus müht man sich um seine Heiligsprechung, und der große Ottokar legt auf der Höhe seines Glückes sein Fürwort für die Canonisation bei dem Papste ein." Zwar ist diese nicht zum Abschluß gekommen. Doch wurden ihm zu Ehren zu Rinchnach und Brzewnow Altäre errichtet und in Gutwasser eine Kirche erbaut, zu welcher jährlich zahlreiche Gläubige wallfahren. Die Benedictiner Böhmens und Mährens feiern seit unvordenklichen Zeiten sein Fest am 9. October als dupl. II. cl., was auch in den 1803 aufgehobenen Klöstern Niederalteich und Rinchnach (hier als dupl. I. cl.) der Fall war. (Vgl. Vita S. Godehardi posterior cap. 8. 9, in Mon. Germ. SS. XI, 201 sq.; hieraus ist großentheils entlehnt die unkritische Vita S. Guntheri, ib. XI, 276 sq.; Vita S. Emmerami 2, 61—68, ib. IV, 571 sq.; einzelne Nachrichten bieten die Annalen von Alteich, Hildesheim u. s. f.; vgl. Hirsch, Jahrbb. des deutschen Reiches unter Heinrich II., II, 33 ff.; Boll. Oct. IV, 1054 sq.; B. Piter, Thesaurus absconditus in monast. Brzewnoviensi seu Guntherus conf. et eremita, Brunae 1762; Büdinger, Oesterr. Gesch. I, 394 ff.; Dudik, Mährens allgem. Gesch. II, 160 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl. II, 165. 270. 352; Perlbach, Die Kriege Heinrichs III. gegen Böhmen, in den Forsch. z. deutschen Gesch. X, 449 ff.) [Aigner.]

Gunther, Scholasticus, ein Cistercienser im Vogesenkloster Paris (daher auch Guntherus Parisiensis) bei Sigoltsheim im Elsaß, in der Diöcese Basel, wurde geboren um das Jahr 1150. Sein Geburtsort war lange streitig; man hielt ihn für einen Italiener, wohl auch für einen Franzosen; die neuere Geschichtsforschung ist aber zu dem Resultate gekommen, daß er ein Deutscher war und in Franken oder Schwaben geboren wurde. Nach dem Gebrauche seiner Zeit mag er wohl die Universität Paris, vielleicht auch Bologna besucht haben; später aber erscheint er als Magister und Scholasticus in Deutschland. Man glaubt, daß er als Scholasticus dem Domcapitel Mainz oder Würzburg angehört habe. Aus seiner Schulthätigkeit scheint aber Gunther, wenigstens für einige Jahre, an den Hof Friedrichs I. gerufen worden zu sein, vielleicht als Erzieher der Söhne des Kaisers. Später trat er in dem oben genannten Vogesenkloster Paris in den Orden der Cistercienser und starb daselbst wahrscheinlich bald nach 1212. — Es werden Gunther vier Werke zugeschrieben, nämlich der Solimarius, der Ligurinus, eine Historia Constantinopolitana, eine Schrift De oratione, jejunio et eleemosyna; dazu kommt dann neuestens auch noch eine Historia peregrinorum. Der Solimarius behandelt in poetischer Form den ersten Kreuzzug und entstand in der Zeit, als die Wirren im heiligen Lande und die drohende Macht Saladins Aller Augen wieder nach dem Osten richteten (1186). Es ist jedoch dieses Werk bis jetzt noch nicht aufgefunden; nur in älteren Berichten wird seiner Erwähnung gethan. Der Ligurinus ist ein in Hexametern abgefaßtes Heldengedicht und verfolgt den ausgesprochenen Zweck, die Thaten Friedrichs I. zu verherrlichen. Es schließt sich ganz genau an die actenmäßige Geschichte Otto's von Freising und Radewins an und will aus dieser den Lesern in poetischer Form einen Blumenstrauß darbieten

zum Ruhme des Kaisers, der damals auf dem höchsten Gipfel der Macht und des Ansehens stand (1187). Die Historia Constantinopolitana berichtet von den Thaten Martins, des Abtes seines Klosters, welcher, das Schwert in der Hand, mit seinen deutschen Kriegern gegen die Sarazenen auszog. Wie es kam, daß Constantinopel erobert und geplündert ward, und wie hierin der göttliche Finger waltete, das sollte in dieser Schrift erwiesen werden. In der Schrift De oratione, jejunio et eleemosyna will der Verfasser den Ordensgenossen seine Gedanken über die drei Hauptwerke der Frömmigkeit zu seiner und ihrer Erbauung mittheilen. Aber nur der Theil, welcher über das Gebet handelt, ist ausgeführt; da trat eine Unterbrechung seiner schriftstellerischen Thätigkeit ein, indem er von seinem Obern einen Auftrag erhielt, welcher ihn aus dem Kloster entfernte. Nach zwei Jahren (1212) kehrte er in's Kloster zurück und fügte noch zwei kurze Kapitel über das Fasten und das Almosen den elf Kapiteln über das Gebet hinzu. Die Historia peregrinorum endlich (welche ihm von Pannenborg außer den vier genannten Schriften gleichfalls zugeschrieben wird) ist ebenfalls ein Panegyricus auf Friedrich I. Das Hauptwerk ist jedenfalls der Ligurinus. Es hat große historisch-kritische Streitigkeiten gegeben, bis man endlich über die Auctorschaft des Ligurinus in's Reine kam. Erwähnt sei nur, daß Gunther als Dichter in diesem Werke eine im Mittelalter kaum übertroffene Formvollendung und ein nicht unbedeutendes episches Talent erweist. Zwar folgt er im Ligurinus, wie schon gesagt, ganz dem Faden, den ihm Otto und Radewin gegeben; doch weiß er die trockene Erzählung durch allerlei Rede- und Bilderschmuck zu beleben. Im Uebrigen aber charakterisirt er sich in der gedachten Schrift einfach als Hofpoet und steht als solcher keinem andern Hofpoeten nach. Am Kaiser wird Alles und Jedes gelobt und gerühmt; der Tadel trifft den Papst — das sagt Alles.

Abgedruckt sind die Schriften Gunthers (abgesehen vom Solimarius und der Historia peregrinorum) bei Migne, PP. lat. CCXII, 95 sqq. (Vgl. Cave, Script. eccl. historia literaria II, 284; Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XIV, 893; Pannenborg, Magister Guntherus, in den Forschungen zur deutschen Gesch. XIII, 225 ff. XIV, 185 ff. und Ueber den Ligurinus, ebd. XI, 161 ff.; Wattenbach, Ehrenrettung des Ligurinus, in Sybels histor. Ztschr. XXVI, 386 ff.; Wattenbach, Deutschl. Gesch.-Quellen, 5. Aufl. II, 256 ff.) [Stöckl.]

Gurk, Fürstbisthum im österreichischen Kronlande Kärnthen, Suffraganstuhl von Salzburg, ward ein selbständiger Sprengel durch den heiligen Erzbischof Gebhard von Salzburg (1060 bis 1088), der für das von seinem erzbischöflichen Sitze zu weit entfernte Territorium ein Bisthum zu errichten beschloß. Er entdeckte vorläufig seine Absicht dem Papst Alexander II. und erhielt von diesem auch im J. 1070 die Erlaubniß, an einem ihm passend erscheinenden Orte einen Bischofssitz zu errichten mit der Bestimmung, daß für alle Zukunft kein Anderer daselbst Bischof sein solle, als ein vom jeweiligen Erzbischof von Salzburg dazu Ernannter und Geweihter (Mansi XIX, 975). Zum bischöflichen Sitze ersah der hl. Gebhard Gurk, das heute nur ein Marktflecken von 1000 Seelen ist, damals aber ein großes Doppelkloster hatte. Die sel. Hemma, verwittwete Gräfin von Friesach, hatte ihr Schloß Gurkhofen 1042 in ein Kloster verwandelt, in das sie mit 70 Jungfrauen eintrat. Zugleich wies sie den Unterhalt für 20 Geistliche an, welche den Gottesdienst für die Nonnen zu besorgen hatten. Die schöne Kirche in Gurk bewahrt heute noch das Grabmal der Seligen (gest. 1045), an dem zahlreiche Wunder geschehen sind (Bolland. Jun. V, 498). Das Nonnenkloster kam bald in Verfall, dauerte aber trotz langsamer Abnahme der Schwesternzahl noch bis in's 15. Jahrhundert fort. Die genannten Geistlichen dagegen bildeten ein Chorherrenstift, dem in der Folge die Güter der Nonnen zugetheilt wurden. Einen Theil von diesen Gütern verwendete nun der hl. Gebhard zur Ausstattung des neuen Bisthums, nachdem er zu dessen Errichtung auch die Bestätigung des Kaisers Heinrich IV. erhalten hatte. Günther von Krapfeld, vermuthlich einer der Canoniker zu Gurk, die das Capitel des neuen Bischofs bildeten, ward erster Bischof von Gurk und wurde als solcher am 6. März 1071 eingesetzt, aber erst am 9. Januar 1072 von Heinrich IV. bestätigt (das kaiserliche Diplom ist am 4. Februar ausgefertigt), worauf er am 6. Mai 1072 zu Salzburg geweiht wurde (gest. 1090). Die Residenz der Bischöfe war nicht Gurk selbst, sondern ein Schloß des eine halbe Stunde davon entfernten Städtchens Straßburg, wo heute noch ein Collegiatstift sich befindet. Die Noth der Zeiten, in welchen er lebte, gestatteten dem hl. Gebhard nicht, die Dotation des Bisthums und die Feststellung der Diöcesangrenzen ganz auszuführen; er trat an das Bisthum vorderhand nur einige Pfarreien und Güter ab. Erst Erzbischof Konrad I. (1106—1147) brachte die Circumscription und Dotation der neuen Diöcese zur Vollendung. In seiner Großmuth hatte der hl. Gebhard den Chorherren von Gurk die freie Wahl des Bischofs anheimgestellt; allein diese Bewilligung brachte später nicht die erwünschten Früchte. Es entstanden bald in Bezug auf die Bischofswahl und auf die Investitur mit den Regalien zwischen den Erzbischöfen von Salzburg und den Canonikern und Bischöfen von Gurk Streitigkeiten, indem letztere einerseits das volle Wahlrecht in Anspruch nahmen und andererseits mit den Regalien unmittelbar von Kaiser und Reich, nicht aber durch den Erzbischof von Salzburg investirt sein wollten. So kam es z. B. unter Erzbischof Konrad III., nach dem Tode des Bischofs Romanus II. (gest. 17. August 1179), zu einer

Doppelwahl und zu offenem Kriege, in welchem der vom Capitel erwählte Candidat des Bisthums, Graf Hermann von Ortenburg, im Schlosse Straßburg belagert und zur Entsagung gezwungen wurde. Daraufhin sprachen die päpstlichen Delegirten abermals dem Metropoliten das freie Bestimmungsrecht zu (vgl. über diese Streitigkeiten besonders Kleinmayrn, Nachrichten rc., Salzb. 1794, § 160—162 u. 208—216). Erzbischof Matthäus Lang räumte dann 1535 dem Hause Oesterreich rücksichtlich der Besetzung des Bisthums Gurk die Alternative in der Weise ein, daß Oesterreich zweimal nacheinander und Salzburg je das dritte Mal den Bischof von Gurk zu ernennen habe, daß dagegen jedesmal der von Oesterreich Ernannte dem Erzbischof von Salzburg präsentirt werden und von diesem die Confirmation, Consecration und Investitur empfangen müsse (vgl. auch d. Art. Chiemsee). Von den früheren Bischöfen sind besonders zu nennen Hieronymus Balbus (s. d. Art.) und Urban, genannt der „Oesterreicher" (1556—1573), zugleich Administrator des Bisthums Wien (vgl. Neue theolog. Zeitschr. von Dr. J. Pletz, Wien 1836, Heft 4, 33—52). Die Bischöfe, welche seit 1827 nicht mehr zu Straßburg, sondern zu Klagenfurt, der Hauptstadt Kärnthens, residiren, führen seit dem 15. Jahrhundert den Titel „Fürstbischof", waren aber früher ohne Sitz und Stimme im Fürstenrath. Eine segensreiche Wirksamkeit entfaltete der Fürstbischof Valentin Wiery (1858—1880), der namentlich die materielle Lage des ganz gering dotirten Seelsorgsclerus zu verbessern suchte. Als der Modestusverein zur Unterstützung der bedürftigen Priester in der Diöcese seine durch die neu ausgearbeiteten Statuten erweiterte Thätigkeit mit dem 1. Januar 1872 begann, übergab er demselben sofort eine ansehnliche Summe und berief am 23. Juli 1873 eine Conferenz von Delegirten aus sämmtlichen Decanaten, welche besonders über die Art und Weise berathen sollten, wie die materielle Lage des Seelsorgsclerus den gegenwärtigen Zeitverhältnissen entsprechend aufzubessern sei. Fürstbischof Dr. Peter Funder, geb. 1820, consecrirt 1881, starb schon am 1. October 1886. Der gegenwärtige 60. Fürstbischof ist Dr. Joseph Kahn, geb. 1839, consecrirt am 19. März 1887. Die Dioecesis Gurcensis umfaßt seit der neuen, am 1. Juni 1859 erfolgten Circumscription das ganze Alpenland Kärnthen, das auf 188,4 □Meilen 357 800 Seelen zählt. Außer 93 000 Südslaven (Slovenen oder Winden) gehört die ganze Bevölkerung dem deutschen Stamme an. Katholiken sind 342 045, Lutheraner 20 100; Juden gibt es in diesem Kronlande keine. Im Umfange dieses Sprengels lag auch der alte Bischofssitz Tiburnia. Die Spuren der alten römischen Stadt Solla oder Tiburnia findet man noch zwischen Klagenfurt und St. Veit auf dem Zoll- oder Burnfelde (Soliensis campus). Vor dem Jahre 482 saß Bischof Paulinus auf diesem Sitze, der sich über einen Theil des heutigen Kärnthen und den östlichen Theil des tirolischen Pustertхales erstreckte. Zwischen 536—565 wird abermals ein Bischof von Tiburnia genannt, aber schon 591 klagen die Bischöfe der Provinz Aquileja, zu welcher Tiburnia gehörte, in einem Schreiben an Kaiser Mauritius, daß die Franken und Wenden ihnen drei Bischofssitze, darunter auch Tiburnia, entrissen hätten. Von da an hört man nichts mehr von diesem Bisthum (vgl. F. X. Mayer, Tiburnia und die ältesten Bischöfe in Bayern, Regensburg 1834). Das Gurker Domcapitel besteht aus drei infulirten Dignitäten, wovon die erste (Propst) päpstlicher Nomination ist, 5 Actual- und 5 Ehrendomherren, 4 Chorvicaren und einem Domprediger. Collegiatcapitel gibt es zu Maria-Saal mit Propst, Decan und 4 Canonikern; St. Bartholomä zu Friesach mit Propst und 5 Canonikern; St. Nicolaus zu Straßburg mit Propst, Decan und 4 Canonikern; St. Magdalena zu Völkermarkt ebenfalls mit Propst, Decan und 4 Canonikern. Weiter gibt es 7 Propsteien, und in 24 Decanaten (darunter 13 mit deutscher, 6 mit slovenischer und 5 mit deutscher und slovenischer Kirchensprache) sind 300 Pfarreien, Curatien und Expondituren, 21 Beneficien und 156 Kaplanstellen. Den Decanen steht seit 1870 wenigstens je ein Decanalrath zur Seite, welchen der Clerus des Decanalbezirks wählt, während die Decane selbst vom Bischof ernannt werden. Priester sind nur 407, außer den 78 Ordensgeistlichen, gegen nahezu 600 vom Jahre 1860. In Folge des Priestermangels waren 1886 unbesetzt 32 Pfarreien, 52 Curatien, 111 Kaplanstellen und 16 Beneficien. Neben dem Priesterseminar (mit kaum 20 Alumnen), mit dem eine theologisch-philosophische Lehranstalt verbunden ist, besteht auch ein Knabenseminar. Von den ehemals blühenden regulären Stiftungen blieben bis heute aufgehoben: Ossiach, die älteste Benedictinerabtei Kärnthens, von Karlmann im 10. Jahrhundert gestiftet; das Frauenstift St. Georgen am Längsee, O. S. B., gestiftet 990 von Graf Ottwin; die Abtei Millstadt, 1001 gegründet und 1598 den Jesuiten übergeben; Arnoldstein oder Arlstein, von Bischof Otto von Bamberg gestiftet; endlich Victring oder Victoria, eine von Graf Bernhard 1142 gegründete Cistercienserabtei. Erhalten hat sich das Benedictinerstift St. Paul im Lavantthale, gestiftet 1091 und 1809 den Benedictinern aus dem alten habsburgischen Stifte St. Blasien (s. d. Art.) übergeben; es zählt jetzt 38 Mitglieder. Außerdem gibt es von Regularen noch Jesuiten zu St. Andrä; Kapuziner in Klagenfurt und Wolfsberg; Serviten in Kötschach und Luggau; barmherzige Brüder in St. Veit; dann barmherzige Schwestern a. vom heiligen Kreuz in Klagenfurt, b. von Graz in Wolfsberg, c. von Zams in Tirol zu Maria-Saal, d. von der hl. Elisabeth in Klagenfurt; Dominicanerinnen in Friesach; Schulschwestern in Döllach, St. Paul und St. Veit; Deutschordens-

Schwestern in Friesach; Töchter der göttlichen Liebe in St. Andrä; Ursulinen in Klagenfurt. Höhere Lehranstalten sind außer der theologischen Lehranstalt: zwei Gymnasien zu Klagenfurt und St. Paul; eine Präparandie, eine Oberrealschule und Normalhauptschule zu Klagenfurt; eine Unterrealschule zu Villach, mit der Hauptschule verbunden; außerdem noch 4 Haupt- und 305 Elementarschulen. An Wohlthätigkeitsanstalten bestehen in Klagenfurt: Kranken-, Irren- und Siechenanstalt und Waisenhaus. (Vgl. noch A. Eichhorn, Beiträge zur ältern Geschichte und Topographie des Herzogthums Kärnthen, Klagenfurt 1817—1819; Moroni XXXIII, 213 ss.; G. Petri II, 116; Gams, Ser. Epp. 278 sq.; J. Hirn, Kirchen- und reichsgeschichtl. Verhältnisse des salzburg. Suffraganbisthums Gurk, Innsbruck 1872.) [Neher.]

Gury, Johann Peter, S. J., hat als Moralist und besonders als Casuist eine große Berühmtheit erlangt. Er wurde am 23. Januar 1801 zu Mailleroncourt in Frankreich geboren, trat 1824 in das Noviciat der Gesellschaft Jesu ein, war 35 Jahre lang als Professor der Moraltheologie zu Vals in Frankreich und im römischen Collegium thätig und starb während einer von ihm abgehaltenen Mission am 18. April 1866. Im J. 1850 veröffentlichte er zum ersten Male zu Lyon sein Compendium theologiae moralis, welches rasch ein beliebtes und weit verbreitetes Lehrbuch der Moral wurde. Den allgemeinen Anklang, den es fand, verdankt es besonders dem engen Anschlusse an den heiligen Lehrer Alphons von Liguori und der für die praktischen Zwecke der Seelsorge glücklich gewählten Methode; es ist jedoch nicht ganz frei von Mängeln und wurde deßhalb zu verschiedenen Malen von anderen Moralisten mit verbessernden und erweiternden Anmerkungen herausgegeben. Vier von diesen Ausgaben haben besondern Werth: die römische (aus der Druckerei der Propaganda, 1872), welche außer einigen Fußnoten längere Zusätze aus der Feder eines ungenannten römischen Theologen enthält; die deutsche, von Professor Seitz (1857, 5. Aufl. 1874) in Regensburg (Manz) besorgte, deren Vorzug in den aus verschiedenen Moralisten entnommenen, den Text ergänzenden Anmerkungen und in der Berücksichtigung des österreichischen Rechtes besteht; die französische (Annecy und Freiburg 1875), von H. Dumas, einem Ordensgenossen des Verfassers, bewirkte, welche den ursprünglichen Text geändert, verbessert und erweitert hat; endlich die von A. Ballerini S. J. (Rom 1874, 6. Aufl. 1882) besorgte Ausgabe, welche in ihren vielen Anmerkungen werthvolle Zusätze aus dem reichen Schatze der Erfahrungen und Studien Ballerini's enthält und die drei genannten an innerem Werth übertrifft. Nach Form und Inhalt vollendeter und gediegener ist Gury's zweites, an verschiedenen Orten (u. a. Regensburg, Manz) aufgelegtes (1862, 7. Aufl. 1886) Werk: Casus conscientiae in praecipuas quaestiones theologiae moralis. (Vgl. Vie du R. P. J. P. Gury, Paris 1867.) [Noldin, S. J.]

Gustav Adolf, König von Schweden, wurde den 9. December 1594 geboren. Sein Vater Karl, ein Sohn des Königs Gustav Wasa und Herzog von Südermanland, hatte sich auf die Regierung seines Bruders Johann III. großen Einfluß zu verschaffen gewußt. Nach dem Tode desselben ward er Reichsverweser und benutzte seine Stellung, um seinem in dem katholischen Glauben erzogenen Neffen Sigmund durch Herbeiführung sehr antikatholischer Beschlüsse die Nachfolge im schwedischen Königreiche so ziemlich unmöglich zu machen. Als sodann Sigmund aus Polen herüberkam, um von dem schwedischen Thron Besitz zu ergreifen, entspann sich zwischen ihm und seinem Oheim ein Krieg, dessen unglücklicher Ausgang ihn nöthigte, das Land seiner Väter zu verlassen. Nachdem Karl IX. die Sigmund anhangende Adelspartei niedergeworfen, nahm er im J. 1604 den Königstitel an. Sieben Jahre später, den 30. October 1611, starb er und hinterließ das Reich seinem Erstgeborenen Gustav Adolf, dem er eine vortreffliche Erziehung hatte ertheilen lassen. Diesem eröffneten sich die trübsten Aussichten. Er mußte nicht bloß von seinem Vater, sondern auch von seinem Urahnen Wasa eine Reihe der bittersten Feindschaften, sowohl im Innern des Reiches als nach außen, übernehmen, und seine ganze Zukunft wurde durch eine stürmische und blutige Vergangenheit bestimmt. Nachdem er aber den Adel und die Geistlichkeit durch versöhnende Maßregeln gewonnen, erhielt er die Huldigung sämmtlicher Stände. Der Krieg mit Dänemark, den er von seinem Vater ererbt und an dem er schon als Kronprinz rühmlichen Antheil genommen hatte, wurde von ihm mit großer Tapferkeit, aber nicht mit entsprechendem Glücke fortgeführt; deßhalb konnte auch der im Januar 1613 abgeschlossene Friede nur mit großen Opfern erkauft werden. Gleich darauf nahm er den von seinem Vater begonnenen Krieg mit Rußland wieder auf und trat, nachdem er die Thronbesteigung seines von den Nowgorodern zum russischen Czar gewählten Bruders Karl Philipp hintertrieben hatte, selbst auf den Kriegsschauplatz. Diesen Krieg hielt er für nothwendig, weil seinem staatsmännischen Blicke nicht entging, welchen Einfluß Rußland auf die europäischen Angelegenheiten ausüben würde, wenn es ihm gelingen sollte, sich an der Ostsee festzusetzen. Zum Lohn dafür erlangte er in dem im Februar 1617 abgeschlossenen Frieden zu Stolbowa sehr günstige Bedingungen. Während Gustav Adolf sich so einen bedeutenden Namen als Feldherr erwarb, traf er im Innern seines Reiches verschiedene Maßregeln, welche seinen Eifer für die Beförderung des Wohlstandes an den Tag legten. Eine Reihe von Städten wurden theils gegründet, theils wiederhergestellt. Um den Handel zu regeln und zu befördern, erließ er nicht bloß eine Handelsordnung, sondern knüpfte auch Handels-

verbindungen mit fremden Staaten an und gründete sogar eine amerikanische Handelscompagnie. Er sorgte für Hebung der Gewerbe, besonders des für Schweden wichtigen Bergbaues, zu welch letzterem Zwecke er Fremde, namentlich Deutsche, herbeizuziehen suchte. Eine für Schweden vortheilhafte Maßregel war es auch, daß er einer großen Anzahl der von Karl IX. verbannten Adeligen, welche größtentheils in Polen Sigmunds Gnadenbrod aßen, die Rückkehr erlaubte. Was die Staatsverwaltung betrifft, so war er der Gründer der schwedischen Beamtenhierarchie. In Verbindung hiermit stand die Beschränkung der Rechte der Stände, welche seinem hochstrebenden Geiste und eigenmächtigen Sinne nur Hindernisse in den Weg legen konnten. Ueberhaupt hatten alle seine administrativen Verordnungen den Zweck, das Volk in ein willenloses Werkzeug zur Ausführung seiner politischen Pläne zu verwandeln. Erst nachdem er diesen Zweck einigermaßen erreicht, konnte er es wagen, auf seiner kriegerischen, mit den Wünschen seines Volkes nicht übereinstimmenden Laufbahn weiter fortzuschreiten.

Im Spätherbst des Jahres 1620 heiratete Gustav Adolf Maria Eleonore, die ältere Schwester des Kurfürsten Georg Wilhelm von Brandenburg, um durch diese Verbindung eine Stütze gegen Polen zu gewinnen. Er hatte zweimal Berlin und von da aus auch Heidelberg incognito besucht, wo man ihm Heiratsanträge machte. Vielleicht war es damals, daß er zum ersten Male sein lüsternes Auge auf die reizenden Gegenden der Pfalz und des Rheinstromes warf. Mit König Sigmund hatte Gustav Adolf im Jahre 1613 einen Waffenstillstand geschlossen, auf welchen 1617 ein Krieg folgte. Auf einen neuen Waffenstillstand folgte ein abermaliger Krieg. Obwohl Gustav Adolf seinem Gegner günstige Friedensbedingungen stellte, führten die Verhandlungen doch zu keinem Ziele, weil Sigmund durchaus nicht auf die schwedische Krone verzichten wollte. Sonderbar könnte diese Friedensliebe Gustav Adolfs und die Hartnäckigkeit Sigmunds, dessen Politik keineswegs die Sympathien der Polen für sich hatte, erscheinen, wenn es nicht bekannt wäre, daß damals schon England und Frankreich den Schwedenkönig an die Spitze der Gegner Oesterreichs stellen wollten, während auf der andern Seite beide Zweige des habsburgischen Stammes Alles aufboten, um nicht dem ehrgeizigen und thatenlustigen Schweden durch Deckung seiner südöstlichen Grenze (in Polen) freien Spielraum Deutschland gegenüber zu lassen. So sah sich Gustav Adolf nach Ablauf des bis zum Jahre 1625 verlängerten Waffenstillstandes zur Fortführung des Krieges genöthigt. Nach der Eroberung von ganz Livland und von einem Theile Kurlands beschloß er, den Krieg in das für ihn und für Polen ungleich wichtigere Preußen hinüberzuspielen, von welchem aus er auch mit Deutschland in nähere Verbindung treten konnte. Innerhalb 14 Tagen fiel ganz Preußen mit Ausnahme Danzigs in seine Hände. Um sich die Eroberungen zu sichern, warf er sich sogleich zum Schutzherrn der Protestanten auf, denen er eine Menge Kirchen zurückgab. Im J. 1627 führte er den Krieg ebenfalls glücklich. Neue Friedensunterhandlungen zerschlugen sich abermals. An denselben hatte sich eine bloß zu diesem Zwecke nach Preußen geschickte holländische Gesandtschaft besonders lebhaft betheiligt, da die Generalstaaten damals das Schwert des Schwedenkönigs zur Fortsetzung ihres Krieges gegen das Haus Habsburg dringend bedurften. In demselben Jahre traten Gustav Adolfs Pläne auf Deutschland mehr an's Tageslicht. Nachdem er schon im Sommer den Obersten Peter Baner mit einer Instruction, welche von dem Geschichtschreiber Schwedens ein Meisterstück genannt wird, nach dem nördlichen Deutschland geschickt hatte, um unter den dortigen Fürsten ein Bündniß mit Schweden einleiten zu lassen, forderte er nicht nur im October den König Christian von Dänemark brieflich auf, mit ihm zur Vertheidigung der Ostseeküste gegen Oesterreich gemeinschaftliche Sache zu machen, sondern schickte auch der von Wallenstein bedrohten Stadt Stralsund Waffen und Schießbedarf. Auch hielt er es jetzt für nothwendig, von seinen Plänen wenigstens einem aus seinen willigsten Anhängern zusammengesetzten Ausschuß des Reichstages Mittheilung zu machen. Wie zu erwarten, sprach dieser seine Zustimmung aus. Er gedachte nun vorerst in Polen, welches Ueberfluß an offen liegenden Städten und Dörfern habe, auf Wallenstein'sche Weise ein Heer zu sammeln und dann mit demselben dem Kaiser von Osten her in die Flanke zu fallen.

Im Juni 1628 schloß er mit Stralsund einen Bundesvertrag ab, dessen Eigennützigkeit aus der in demselben enthaltenen Bestimmung, Stralsund verbleibe für immer bei der Krone Schweden, erhellt. Im folgenden Jahre schickte Wallenstein den Polen unter dem Feldmarschall Arnheim ein Hilfscorps von 10 000 Mann nach Preußen. Von diesem sowie vom polnischen Feldherrn Koniecpolski wurde Gustav Adolf unweit Marienburg geschlagen und kam in größte Gefahr, gefangen genommen zu werden. Doch erhielt er bald darauf solche Verstärkungen von etlichen alten Regimentern und einer großen Anzahl neu geworbener Truppen aus Schweden, Deutschland und Großbritannien, daß er den Polen an Streitkräften überlegen wurde. So wäre Sigmund, dessen Land durch die langen Kriege ganz erschöpft war, und welcher das Vertrauen seiner Unterthanen immer mehr schwinden sah, schon durch die Noth der Umstände zum Abschluß eines Friedens genöthigt worden. Nun aber erschien außerdem an seinem Hof, von Richelieu gesandt, der französische Unterhändler Charnacé, welcher schon früher den Auftrag erhalten hatte, den Frieden zwischen Christian IV. von Dänemark und dem Kaiser zu hintertreiben. Unter

Charnacé's und des englischen Gesandten Thomas Roe Vermittlung kam im September 1629 zu Altmark, einem Vorwerk unweit Stuhm, ein Waffenstillstand auf sechs Jahre zu Stand, in welchem die Polen sich zu sehr harten Opfern verstehen mußten, während Gustav Adolf jetzt die erwünschte Gelegenheit erhielt, seine Pläne in Deutschland auszuführen. Freilich hätte es einige Jahre vorher scheinen können, als ob zwischen dem Schwedenkönig und dem Kaiser sich ein freundliches Verhältniß bilden werde. Im J. 1627 traten Wallenstein und Gustav Adolf über ein Bündniß, welches allem Anscheine nach von dem erstern vorgeschlagen wurde, mit einander in Unterhandlung. Aber wenn dieselbe auch eine Zeitlang fortgeführt wurde, so war sie doch von keinem Theil ernstlich gemeint. Der kaiserliche Feldherr drohte mit einem schwedischen Bündnisse, um den König von Dänemark, mit dem er damals Krieg führte, mürbe zu machen und ihn zu einem Friedensschlusse zu zwingen, in welchem er als Herzog von Meklenburg anerkannt würde, während auf der andern Seite Gustav Adolf hoffen mochte, durch des Kaisers Hilfe sich mit Sigmund abzufinden, ohne vorerst seine tieferen Absichten hervortreten zu lassen. Sobald die Verhandlungen abgebrochen waren, nahm Gustav Adolf gegen den Kaiser eine feindselige Haltung ein. Während die Friedensunterhandlungen mit Dänemark in Lübeck stattfanden, hatte merkwürdigerweise Salvius als schwedischer Gesandter im Namen seines Herrn an denselben theilzunehmen verlangt, ohne das geringste Recht darauf zu haben. Es war zu erwarten, daß er abgewiesen werde. Ohne Zweifel hatte Gustav Adolf die Absicht, durch seinen Gesandten, der sich ein unverschämtes Benehmen erlaubte, die Kaiserlichen zu Gewaltthätigkeiten zu reizen, um so einen weitern Vorwand zu Feindseligkeiten gegen das Haus Habsburg zu finden. Zwar war er längst zu einem solchen Kriege entschlossen, allein die bisherigen Kämpfe hatten dem armen und schwach bevölkerten Schweden solche Verluste an Geld und Blut gebracht, daß er sich zuvor alle Mühe geben mußte, sämmtliche Stände des Reiches für einen neuen Krieg günstig zu stimmen. Axel Oxenstjerna, dieser ihm geistig verwandte und ihm sonst besonders befreundete, um 11 Jahre ältere Staatsmann, welcher von ihm schon vor Ende 1611 zum Reichskanzler ernannt worden war, hatte gleich anfangs, als er um seine Meinung befragt wurde, verneinend geantwortet. Im Reichsrathe, in welchem die Frage des deutschen Krieges im October 1629 verhandelt wurde, sprachen sich gewichtige Stimmen gegen denselben aus; allein das Ansehen des Königs verschaffte der Kriegspartei das Uebergewicht. Sein Erzieher Skytte bemerkte, vergeblich hoffe der König auf den Beistand der protestantischen Reichsfürsten; wenn auch die Schweden Vortheile errängen, würden diese sich doch aus Furcht vor dem Kaiser nicht anschließen, während im Falle des Unterliegens dieselben zu seinem Sturze unzweifelhaft mitwirken würden. Hierauf antwortete die andere Partei, zum Beweise, daß der Krieg von Anfang an als ein Eroberungskrieg betrachtet wurde: „Siegen wir, ohne daß uns die Reichsfürsten geholfen, so ist es um so besser für uns; denn wir werden ihre Güter dann als gute Beute vertheilen.“ Um die öffentliche Meinung der Schweden für sich zu gewinnen, wurde sodann von den ergebensten Mitgliedern des Reichsraths ein Gutachten abgefaßt, welches die gegen den Krieg sprechenden Gründe widerlegte und die Nothwendigkeit eines alsbaldigen Losschlagens, zu welchem der König aufgefordert wurde, zu beweisen suchte. Zwar konnte Gustav Adolf aus England, Holland und Frankreich Geldhilfe erwarten. Aus letzterem Lande insbesondere war der bereits erwähnte Charnacé zweimal nach Stockholm gereist, um über ein Bündniß gegen den Kaiser zu unterhandeln. Doch bewies Gustav Adolf soviel Klugheit und Selbständigkeit, daß er sich nicht um den Preis einiger Tonnen Goldes der Willkür des französischen Cardinals aufopferte, und daher, wie dieser selbst sagte, sich in den Krieg stürzte, ohne französischer Hilfe versichert zu sein. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß er die Verhältnisse zu gut kannte, um nicht zu wissen, daß ihm von selbst wieder neue Anträge von Seite Frankreichs würden gemacht werden. Abgerechnet diese vom Ausland zu erwartenden Subsidien, waren die anscheinend erschöpften Hilfsquellen Schwedens in durchaus keinem Verhältnisse zu den Streitkräften des Kaisers und der katholischen Partei in Deutschland. Auch von den deutschen Protestanten konnte er vorerst keine Hilfe erwarten, da sie vor dem damals mächtigen Kaiser zitterten und bisher durch die Heere Tilly's und Wallensteins schwer bedrückt worden waren. Die einzige, aber auch die kräftigste Hilfe lag für ihn in der tiefen Spaltung, welche zwischen der von dem Kurfürsten Maximilian von Bayern geführten katholischen Liga und dem Kaiserhause herrschte; diese hinderte das Zusammenwirken der katholischen Streitkräfte und bewirkte, daß der Krieg von Seite seiner Gegner nur lässig betrieben wurde.

Unter solchen Umständen konnte Gustav Adolf, welcher von der Lage der Dinge in Deutschland jedenfalls auf's Genaueste unterrichtet war, es wagen, ohne Kriegserklärung mit einem Heere von 15 000 Mann sich im Mai 1630 nach Deutschland einzuschiffen und Mitte Juni auf der Insel Usedom zu landen. In seinem in lateinischer und deutscher Sprache verfaßten Manifest wird als Grund seines kriegerischen Auftretens bloß die Absicht, sich und die allgemeine Freiheit zu schützen, angegeben. Rasch durchzog er den größten Theil Deutschlands als Sieger (s. d. Art. Dreißigjähriger Krieg). Bei Breitenfeld schlug er das kaiserlich-ligistische Heer unter Tilly. Mit dem Wachsthum seines Glückes erweiterte sich sein Plan. War es ihm anfangs vielleicht

bloß um die Erwerbung der Südküste der Ostsee zu thun, und hatte er nach Oxenstjerna's Versicherung die Absicht, durch die Herrschaft über Norwegen, Dänemark und die übrigen Ostseeländer ein Kaiserthum Scandinavien zu schaffen, so wollte er sich später zum Herrn von Deutschland machen. Als der Kurfürst von Mainz mit Erlaubniß des Kaisers ihm Friedensanträge machte, verlangte er nicht nur die Zurücknahme des Restitutionsedicts, die Wiederherstellung des alten Zustandes in Böhmen, Mähren und Schlesien und die Wiedereinsetzung des Kurfürsten von der Pfalz in sein ehemaliges Besitzthum, sondern er fügte auch die Bedingung bei, daß er aus Dankbarkeit für die Rettung des deutschen Reiches zum römischen Könige gewählt werde; die geistlichen Fürstenthümer am Rhein und Main wollte er für sich behalten. Noch mehr traten seine Pläne heraus in den Verhandlungen mit dem ernestinischen, dem hessencasselschen und dem welfischen Hause. Im October 1631 schloß er mit dem Herzog Georg von Lauenburg ein Bündniß ab, in welchem demselben das Bisthum Minden und das Eichsfeld zugesprochen wurden. Als nun derselbe der erhaltenen Vollmacht gemäß zwischen seinem Bruder, dem Herzog von Celle, und der Krone Schweden einen Vertrag abschließen wollte, wurde die Bestätigung desselben versagt, weil der Herzog sich weigerte, Gustav Adolf als seinen Oberlehensherrn anzuerkennen. Am unverholensten aber legte er in dem von ihm gegen Wallenstein stark verschanzten Nürnberg in einer Unterhandlung mit einigen Patriciern seine Pläne an den Tag. Er beabsichtigte diesen zufolge die Errichtung eines neuen deutschen Reiches, dessen Grundstock die geistlichen Fürstenthümer und die durch ihren Reichthum mächtigen freien Städte bilden sollten, auf welch letztere er sich gegen die deutsche hohe Aristokratie zu stützen gedachte, da ein feindlicher Zusammenstoß mit derselben unvermeidlich war. War ja doch eben in dem Lager zu Nürnberg die Unzufriedenheit solcher deutschen Fürsten, welche unter seiner Fahne dienten, nahe daran, in offene Empörung auszubrechen. Es ist begreiflich, daß die Fortschritte des siegreichen Schwedenkönigs in hohem Grade die Eifersucht des Pariser Hofes erregten, so zwar, daß Ludwig XIII. bei der Nachricht von der Niederlage Tilly's am Lech ausrief, nun sei es hohe Zeit, dem Fortschritte des Goten ein Ziel zu setzen. Als Richelieu bei demselben anfragen ließ, wo er seinen Eroberungen Grenzen stecken wolle, antwortete er: da, wo sein Interesse es fordere. Ja, als derselbe Cardinal mit dem Angriff eines französischen Heeres drohte, soll Gustav Adolf erwiedert haben: er werde selbst an der Spitze von 100 000 Mann nach Paris ziehen, um dort persönlich die Streitigkeiten in's Reine zu bringen. Schon früher soll er dem französischen Gesandten de Brézé, einem Schwager Richelieu's, auf dessen Aufforderung, seine Waffen nicht gegen das Elsaß zu wenden, das Frankreich selbst einzunehmen gedenke, geantwortet haben: er sei nicht gekommen als Verräther, sondern als Beschützer des Reiches, deßwegen könne er nicht zugeben, daß eine Landschaft oder eine Stadt davon abgerissen werde. Wäre Gustav Adolf ein längeres Leben beschieden gewesen, so würde er wohl, gleich einem Napoleon I., auf der Laufbahn eines Eroberers immer weiter getrieben worden sein. Die Errichtung einer Universalmonarchie und zuletzt ein jäher Sturz wäre das Ende gewesen. Ohnehin hatte der Flug seines Geistes etwas Grandioses. Im J. 1632 streckte er die Hand zugleich nach der deutschen und der polnischen Krone aus. Hatte er bereits im Jahre 1622 von einem Kriege gegen die Türken gesprochen, so wiegelte er später die Neugriechen, sogar die Syrer gegen den Sultan auf. Allen seinen großartigen Plänen und seinen weitgreifenden Unternehmungen machte jedoch sein Tod in der Schlacht bei Lützen 1632 ein jähes Ende.

Gustav Adolf, dem seine Zeitgenossen den Namen des nordischen Löwen gaben, stellte schon durch die Hoheit seiner Gestalt und den Adel seiner Erscheinung den Helden dar. Seine Tapferkeit war ebenso groß als sein Feldherrengenie. In der Taktik übertraf er alle seine Zeitgenossen. Napoleon, gewiß ein competenter Richter, stellt ihn unter die acht Feldherrn der Weltgeschichte. Auch die feineren Künste der Diplomatie waren dem Könige, der schon als junger Mann gegen seine Umgebung sich verschlossen und kalt zeigte und eine ebenso große Klugheit als Entschlossenheit entwickelte, nicht fremd. Es stand ihm eine große Gewandtheit im schriftlichen Gedankenausdruck zu Gebote; auch unterhielt er allenthalben Agenten und Spione, durch welche er in die Geheimnisse fremder Fürsten eingeweiht wurde. Die Religiösität dagegen, welche er gerne zur Schau trug, war, wenn wir in derselben auch nicht bloße Heuchelei sehen wollen, doch vornehmlich ein Deckmantel für seine politischen Pläne. (Vgl. Gfrörer, Gustav Adolf, König von Schweden, und seine Zeit, 4. Aufl. von Onno Klopp, Stuttgart 1863; Droysen, Gustav Adolf, 2 Bde., Leipzig 1869—1870; Cronholm, Sveriges historia under Gustaf II. Adolphs regering, 12 vols., Stockh. 1857—1875; ferner die Literatur im Artikel Dreißigjähriger Krieg.) [J. N. Brischar.]

Gustav-Adolf-Verein oder Evangelischer Verein der Gustav-Adolf-Stiftung ist ein unter den Protestanten Deutschlands und den deutschen Protestanten Oesterreichs sehr verbreiteter Verein zur Unterstützung protestantischer Religionsgemeinden, vorzüglich solcher in katholischen Ländern und Gegenden. Die Anfänge des Vereins knüpfen sich an eine Feier, welche am 6. November 1832 als dem 200jährigen Todestage des Schwedenkönigs Gustav Adolf am Schwedenstein auf dem Schlachtfelde bei Lützen begangen wurde. In Folge dieser Feier bildeten sich in Leipzig und Dresden Ver-

eine zur Errichtung eines Denkmales an der Todesstätte Gustav Adolfs und zur Gründung einer Gustav-Adolf-Stiftung, deren Zinsen zur Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden verwandt werden sollten. Die Statuten der Gustav-Adolf-Stiftung wurden von dem sächsischen Cultusministerium am 4. October 1834 bestätigt; das über dem Schwedenstein errichtete eiserne Denkmal wurde am 6. November 1837 durch den protestantischen Bischof Dräseke von Magdeburg eingeweiht. König Karl XIV. Johann von Schweden ordnete im J. 1836 in seinem ganzen Königreiche eine jährliche Kirchen- und Hauscollecte für die Gustav-Adolf-Stiftung auf die Dauer von sechs Jahren an, welche derselben 10 440 Thaler einbrachte; aus Anlaß des Reformationsjubiläums der Stadt Leipzig im J. 1839 wurden in Leipzig 1502 Thaler für dieselbe gesammelt; im Uebrigen flossen die Beiträge spärlich. Der Vermögensstand der Stiftung belief sich am 6. November 1841 auf 12 850 Thaler; aus den Jahreszinsen war eine Anzahl Gemeinden, namentlich in Oesterreich, mit kleinen Beträgen unterstützt worden. Außerhalb Sachsens war die Leipzig-Dresdener Gustav-Adolf-Stiftung in Deutschland nur wenig bekannt, und die bei ihrer Gründung ausgesprochenen Erwartungen, daß sich das ganze protestantische Deutschland an ihr betheiligen und große Summen für sie aufbringen würde, hatten sich nicht erfüllt. Ohne von dem Bestehen der Leipzig-Dresdener Stiftung Kenntniß zu haben, erließ der Hofprediger und nachmalige Prälat Dr. Karl Zimmermann in Darmstadt, angeregt durch den Artikel eines französischen Blattes, in welchem von der eifrigen Fürsorge französischer Katholiken für arme katholische Diasporagemeinden die Rede war, am „Gedächtnißtage der deutschen Reformation", den 31. October 1841, in der von ihm herausgegebenen „Allgemeinen Kirchenzeitung" einen „Aufruf an die protestantische Welt", in welchem er zur Gründung eines „Vereins für die Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden" aufforderte. Der Aufruf wendet sich in beweglichen Worten an Lutheraner, Reformirte, Unirte, Anglicaner, Supranaturalisten, Rationalisten, Vermittelnde, Altlutheraner, Neuevangelische, Pietisten, Mystiker und überhaupt an alle Protestanten, welcher Richtung und welchem Bekenntniß sie auch angehören und „wie sie auch denken, wie sie auch glauben mögen", an die Protestanten aller Länder, an die protestantischen Fürsten und Völker. Unter den Segnungen, welche aus dem Vereine sich entwickeln würden, wird neben der einheitlichen und umfassenden Unterstützung der durch katholische „Proselytenmacherei" gefährdeten protestantischen Diasporagemeinden insbesondere auch hervorgehoben, daß der Protestantismus durch einen solchen Verein „der katholischen Kirche und der Welt überhaupt auch eine Einheit aufweisen" würde, und daß ein solcher Verein wesentlich dazu beitragen werde, die protestantische Gesinnung anzuregen und zu stärken und den innerhalb des Protestantismus vorhandenen Gegensätzen und Streitigkeiten mehr und mehr ihre Schärfe zu nehmen (s. den Aufruf bei Zimmermann, Der Gustav-Adolf-Verein nach seiner Geschichte 2c. 31 ff.; Zenker 20 ff.). Die Worte des Aufrufs fielen auf einen um so günstigern Boden, weil in Folge des Kölner und des Posener Kirchenstreites und ihres den Katholiken günstigen Ausgangs durch viele protestantische Kreise in Deutschland eine lebhafte Erregung gegen die katholische Kirche hindurchging. Um zur Ausführung des in dem Aufrufe ausgesprochenen Plans zu schreiten, fand unter Führung der beiden Gründer und Vertreter der Gustav-Adolf-Stiftung, des Superintendenten Dr. Großmann in Leipzig (gest. 1857) und des Hofpredigers Dr. Käuffer in Dresden (gest. 1865), sowie des Hofpredigers Dr. Zimmermann (gest. 1877) am 16. September 1842 in Leipzig eine aus allen Theilen des protestantischen Deutschlands besuchte Versammlung statt, auf welcher im Anschluß an die bestehende Gustav-Adolf-Stiftung der „Evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung" gegründet ward. Die definitiven Statuten des Vereins wurden auf einer Versammlung zu Frankfurt a. M. am 21. und 22. September 1843 festgestellt und später nur in einzelnen Punkten geändert (s. die Statuten bei Zimmermann a. a. O. 55 ff.; Zenker 80 ff.). Nach den Statuten soll in jedem Staate, in größeren Ländern höchstens in jeder Provinz, ein Hauptverein errichtet werden, an den sich die anderen dortigen Vereine als Zweigvereine anzuschließen haben. Im Anschluß an die Haupt- und Zweigvereine entstanden seit 1851 auch Frauenvereine und seit 1844 und namentlich seit 1862 auch Studentenvereine; an einzelnen Orten wurden auch Kinder- und Kreuzervereine gestiftet. An der Spitze der ganzen Vereinsorganisation steht der aus 24 Mitgliedern bestehende Centralvorstand, der seinen Mittelpunkt in Leipzig hat; auch die Centralkasse und das Centralarchiv befinden sich in Leipzig. Die Mittel des Vereins fließen aus den Zinsen der Kapitalfonds, aus den von den Vereinsmitgliedern geleisteten jährlichen Beiträgen von vollkommen beliebiger Größe, aus Kirchencollecten, Schenkungen, Vermächtnissen und sonstigen Zuwendungen. Die Einnahmen der Vereine zerfallen bezüglich ihrer Verwendung in drei gleiche Theile: hinsichtlich des ersten Drittheils steht jedem Vereine die unmittelbare freie Verfügung zu; das zweite Drittheil sendet er, unter Umständen mit Bestimmungen über dessen Verwendung, die jedoch nur in nicht protestantischen Gegenden geschehen darf, an den Centralvorstand, oder versendet es selbst, begleitet von einem Schreiben des Centralvorstandes, an die Gemeinde, die er unterstützen will; das letzte Drittheil wird dem Centralvorstand je nach dem Willen des einsendenden Vereins zur Kapitalisirung oder zur sofortigen Verwendung durch den Centralvorstand übergeben.

In den Jahren 1842—1846 bildeten sich in fast allen protestantischen Staaten Deutschlands Gustav-Adolf-Vereine. In Bayern wurde durch eine Cabinetsordre des Königs Ludwig I. vom 10. Februar 1844 (s. dieselbe bei Zimmermann 72 ff.) der Verein, sowie auch jeder Verkehr mit demselben und jede Annahme einer Gabe von Seiten desselben strenge verboten. Das Verbot wurde damit motivirt, daß sich der Verein sowohl durch seinen Namen, wie insbesondere auch durch gewisse auf einer Vereinsversammlung zu Halle am 29. November 1843 erfolgte aggressive Kundgebungen „als Parteiverbindung ankündige, dadurch aber ganz geeignet sei, Gegenvereine hervorzurufen und so den kirchlichen Frieden und die so wichtige Eintracht in Deutschland zu stören". Eine von dem Hofprediger Dr. Zimmermann an den König gerichtete Denkschrift vom 31. März 1844 (s. dieselbe bei Zimmermann a. a. O. 74 ff.) vermochte in den Entschließungen des Königs eine Aenderung nicht herbeizuführen; auf eine bei dem bayrischen Minister von Abel zu Gunsten des Vereins erhobene Vorstellung erwiederte dieser, daß er ganz besonders an dem Namen des Vereins Anstoß nehme, da „der Name Gustav-Adolf-Verein etwas Herausforderndes, Angreifendes habe und an die trübsten Zeiten der deutschen Geschichte erinnere" (vgl. v. Criegern 30). Im J. 1848 jedoch fand der Verein auch in Bayern Eingang, und durch eine Verordnung König Maximilians II. wurde er am 15. September 1849 genehmigt; als Hauptvereine constituirten sich im J. 1848 der Verein zu Speier und im J. 1851 der Verein zu Ansbach (vgl. Zimmermann a. a. O. 84. 190. 240). In Preußen begrüßte König Friedrich Wilhelm IV. durch eine Cabinetsordre vom 14. Februar 1844 (s. dieselbe bei Zimmermann a. a. O. 89 f.) die Bildung von Gustav-Adolf-Vereinen in seinem Lande als ein freudiges Ereigniß und übernahm das Protectorat über dieselben, ordnete aber an, daß die preußischen Vereine sich zu einem eigenen selbständigen Vereine unter einem preußischen Centralvorstande verbinden sollten. Diese Anordnung kam indeß nicht zur Ausführung, da die preußischen Vereine sich bereits auf der am 10. und 11. September 1844 in Göttingen abgehaltenen Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins mit Genehmigung der Regierung dem Gesammtverein anschlossen und unter den Centralvorstand in Leipzig stellten. Aus Anlaß der eben genannten Cabinetsordre richtete der preußische Cultusminister Dr. Eichhorn im Auftrage des Königs am 25. Februar 1844 ein Schreiben an die katholischen Bischöfe Preußens (s. dasselbe bei Zimmermann a. a. O. 107 ff.), in welchem er denselben über Zweck und Geist des Gustav-Adolf-Vereins, sowie über die Gesinnungen des Königs gegen seine katholischen Unterthanen beruhigende Versicherungen gab und Ausschreitungen der preußischen Gustav-Adolf-Vereine, welche die Katholiken verletzen könnten, in geeigneter Weise vorzubeugen versprach. Die positivgläubigen protestantischen Kreise in Preußen und anderen Ländern kamen dem von rationalistischer Seite ausgegangenen Gustav-Adolf-Verein vielfach mit Mißtrauen entgegen; auch die protestantischen Kirchenbehörden vermochten sich mit dem Vereine mitunter nur schwer zu befreunden (vgl. v. Criegern 42. 45. 88). Einen energischen Kampf gegen ihn eröffnete der positivgläubige Professor Dr. Hengstenberg in Berlin in der von ihm herausgegebenen weithin einflußreichen „Evangelischen Kirchenzeitung". Er machte dem Vereine insbesondere seine principielle Bekenntnißlosigkeit und das dadurch bedingte Uebergewicht der rationalistischen und ungläubigen Elemente in ihm zum Vorwurf und wies darauf hin, daß der Verein hinsichtlich der religiösen Ueberzeugungen und Anschauungen seiner Mitglieder nur eins sei in seinem Gegensatze zum katholischen Glauben und zur katholischen Kirche. In der negativen und antikatholischen Tendenz des Vereins erblickte er auch den eigentlichen Grund seiner raschen Verbreitung und der in vielen protestantischen Kreisen für ihn herrschenden Begeisterung (vgl. Evangelische Kirchenzeitung, Berlin 1844, Nr. 27 und 28). Der gegenwärtige Schriftführer im Centralvorstande des Gustav-Adolf-Vereins, Dr. von Criegern in Leipzig, bemerkt, daß „durch das Verdammungsurtheil", welches Hengstenberg über den Gustav-Adolf-Verein gesprochen, „dem Verein ganz unberechenbarer Nachtheil erwuchs" (v. Criegern 45). In eine seinen Fortbestand gefährdende Krisis wurde der Verein in den Jahren 1846 bis 1847 durch die freigemeindliche Bewegung jener Zeit hineingezogen. Das Erscheinen des freigemeindlichen Predigers Dr. Rupp als Abgeordneter des Hauptvereins Königsberg zu der vom 7.—9. September 1846 in Berlin abgehaltenen Hauptversammlung des Vereins rief im Schooße der Abgeordnetenversammlung sehr peinliche und erregte, tief in die Nacht hinein dauernde Debatten hervor, die schließlich damit endeten, daß Dr. Rupp mit einer geringen Stimmenmehrheit von der Versammlung ausgeschlossen ward. Dieser Vorgang wurde das Signal zu einem heftigen, den ganzen Verein und das ganze protestantische Deutschland durchziehenden Streite. Eine Flut von Broschüren erschien, von denen die einen für, die anderen gegen den Beschluß der Abgeordnetenversammlung Partei ergriffen. Viele erklärten ihren Austritt aus dem Verein, in dem sie einen „Tummelplatz freigemeindlerischer Bestrebungen" erblickten; viele Andere schalten den Beschluß der Abgeordnetenversammlung das Urtheil eines „Ketzergerichtes" und suchten durch eine Menge von Protesten und durch Aufruf zum Masseneintritt in den Verein den Beschluß wieder umzustoßen. Um aus den Streitigkeiten einen Ausweg zu finden und für die Zukunft ähnliche aufregende Vorgänge, wie den auf der Berliner Hauptversammlung, möglichst zu verhüten, kam man auf der am 21. und

22. September 1847 in Darmstadt abgehaltenen Hauptversammlung dahin überein, daß die Beschlußfassung über die Unzulässigkeit eines Abgeordneten „wegen fehlender Bedingung der Mitgliedschaft in der evangelisch-protestantischen Kirche" nicht auf der Hauptversammlung, zu welcher derselbe erschienen sei, stattfinden dürfe, sondern „nach vorgängiger Hörung seines betreffenden Hauptvereins" erst auf der nächsten Hauptversammlung (vgl. Zimmermann a. a. O. 91 ff.; v. Criegern 31 ff.). Gleich in den ersten Jahren seines Bestehens richtete der Gustav-Adolf-Verein sein besonderes Augenmerk auf die protestantischen Gemeinden in Oesterreich. Durch ein Decret der österreichischen Regierung vom 2. Juli 1845 wurde diesen Gemeinden gestattet, Unterstützungen vom Gustav-Adolf-Verein anzunehmen, jedoch unter der Bedingung, daß die vereinigte Hofkanzlei hierzu ihre vorherige Bewilligung gebe, und daß der Verkehr zwischen den Gemeinden und dem Gustav-Adolf-Verein durch die akatholischen Consistorien in Wien besorgt werde. „Es war dieß nach Lage der damaligen Verhältnisse", bemerkt von Criegern 34, „eine immerhin dankenswerthe, duldsame Maßregel, ja sie gewährte den großen Vortheil der Sicherheit in Erkenntniß der Bedürftigkeit und Würdigkeit der Gemeinden." Am 14. August 1859 gestattete der Kaiser Franz Josef I. auch jährliche Sammlungen für den Gustav-Adolf-Verein, und nach dem Erscheinen des österreichischen Protestantenpatentes vom 8. April 1861 bildeten sich auch in Oesterreich Gustav-Adolf-Vereine. Als Hauptvereine constituirten sich im J. 1861 der Verein in Wien und im J. 1862 für die lutherischen Sachsen in Siebenbürgen der Verein in Mediasch; in den letzten Jahren trat an die Stelle des Vereins von Mediasch der Verein von Hermannstadt als Hauptverein.

Seit dem Jahre 1862 erstreckt sich die Organisation des Gustav-Adolf-Vereins auf das ganze protestantische Deutschland mit Ausnahme von Meklenburg-Schwerin, sowie auf die deutschen und einzelne slavischen protestantischen Gemeinden in Oesterreich. In Meklenburg-Schwerin ging der dort bestehende Gustav-Adolf-Verein in Folge des oben erwähnten Rupp'schen Streites ein, und an seine Stelle trat unter dem Namen „Evangelisch-lutherischer Gotteskasten" ein neuer Verein; solche Gotteskasten, die nur dem lutherischen Bekenntnisse anhängende Gemeinden unterstützen, bestehen außer in Meklenburg auch in Preußen, Hannover, Sachsen und Bayern (vgl. v. Criegern 35. 92 f.). Im J. 1884 zählte der Gustav-Adolf-Verein 44 Hauptvereine, 1761 Zweigvereine, welche theils nur einzelne Orte oder Kirchspiele, theils ganze Decanate oder sonstige größere Bezirke umfassen, 393 Frauenvereine und 11 Studentenvereine. Die 44 Hauptvereine sind: Berlin, Stettin, Königsberg, Danzig, Posen, Breslau, Halle, Münster, Düsseldorf, Hannover, Göttingen, Osnabrück, Aurich, Kassel, Nassau-Homburg, Frankfurt, Kiel, Hamburg, Bremen, Lübeck, Neustrelitz, Oldenburg mit Eutin, Braunschweig, Detmold, Bückeburg, Arolsen, Anhalt, Leipzig, Dresden, Weimar, Coburg-Gotha, Meiningen, Altenburg, Sondershausen, Rudolstadt mit Frankenhausen, Reuß ä. L., Reuß j. L., Darmstadt, Baden, Stuttgart, Speier, Ansbach, Wien, Hermannstadt (ein Verzeichniß sämmtlicher Vereine bis zum J. 1882 s. bei Zenker 130 ff.). Das Interesse für den Gustav-Adolf-Verein wird unter den Protestanten angeregt und lebendig gehalten durch Versammlungen und kirchliche Feste, durch Veröffentlichung von Jahresberichten, durch periodische Blätter und Zeitschriften, durch Massenverbreitung sogen. fliegender Blätter, durch Gustav-Adolf-Kalender und sonstige für niedere und höhere Kreise bestimmte Publicationen. Außer zahlreichen größeren und kleineren Versammlungen findet gewöhnlich in jedem Jahre eine Hauptversammlung des Vereins statt. Diese Hauptversammlungen, deren Zahl sich gegenwärtig auf 39 beläuft, wurden gehalten: in Leipzig (1842), Frankfurt a. M. (1843), Göttingen (1844), Stuttgart (1845), Berlin (1846), Darmstadt (1847), Breslau (1849), Eisenach (1850), Hamburg (1851), Wiesbaden (1852), Coburg (1853), Braunschweig (1854), Heidelberg (1855), Bremen (1856), Kassel (1857), Leipzig (1858), Ulm (1860), Hannover (1861), Nürnberg (1862), Lübeck (1863), Dresden (1865), Worms (1867), Halberstadt (1868), Bayreuth (1869), Stettin (1871), Speier (1872), Kassel (1873), Stuttgart (1874), Potsdam (1875), Erfurt (1876), Frankfurt a. M. (1877), Hamburg (1878), Magdeburg (1879), Karlsruhe (1880), Dortmund (1881), Leipzig (1882), Lübeck (1883), Wiesbaden (1884), Eisenach (1885). Die gegenwärtig erscheinenden periodischen Organe des Gustav-Adolf-Vereins sind folgende neun: Bote des evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung (Darmstadt 1843 ff.); Gustav-Adolf-Bote für die Provinz Preußen (Königsberg 1846 ff.); Thüringer Gustav-Adolf-Bote (Weimar 1848 ff.); Mittheilungen für Freunde des Gustav-Adolf-Vereins in Schlesien (Breslau 1849 ff.); Märkischer Gustav-Adolf-Bote (Berlin 1851 ff.); Rheinisch-Westfälisches Gustav-Adolf-Blatt (Düsseldorf 1857 ff.); Pommer'scher Gustav-Adolf-Bote (Stettin 1859 ff.); Blätter des Gustav-Adolf-Vereins für Würtemberg (Stuttgart 1873 ff.; früher Mittheilungen des Gustav-Adolf-Vereins für Würtemberg, ebd. 1862 ff.); Monatsblatt für den Gustav-Adolf-Verein der Provinz Sachsen (Halle 1880 ff.; früher: Gustav-Adolf-Bote für die Provinz Sachsen, ebd. 1870 ff.). Gustav-Adolf-Kalender erscheinen gegenwärtig in Wiesbaden, Darmstadt und Klagenfurt. Durch die Versammlungen und die Literatur und überhaupt durch die Bestrebungen des Gustav-Adolf-Vereins geht mannigfach ein gegen die katholische Kirche und die Katholiken vorurtheilsvoller und aggressiver Geist. Zimmermann nennt den Gustav-Adolf-Verein

den „Liebling“ des deutschen protestantischen Volkes und findet einen der Gründe hierfür namentlich auch in dem „Widerwillen“ des protestantischen Volkes „gegen den Ultramontanismus und Jesuitismus“; nach v. Criegern „steht“ der Gustav-Adolf-Verein „auch in solchen Kreisen, wo sonst kein Interesse für kirchliche Liebeswerke zu finden ist, in Gunst, weil man in seiner Wirksamkeit einen Angriff auf die römische Kirche, ein Stück Culturkampf sieht“ (vgl. Zimmermann a. a. O. 339; v. Criegern 101). Die Geldmittel, über welche der Verein verfügt, sind sehr bedeutend und sind im Laufe der Zeit sehr gestiegen. Im J. 1844 verwandte der Verein 69 206, 1854: 231 654, 1864: 586 904, 1874: 694 027, 1884: 826 347 Mk. zu Unterstützungen. Auch die Zahl der von dem Vereine unterstützten Gemeinden und Anstalten ist im Laufe der Zeit bedeutend gewachsen. Im J. 1844 unterstützte er deren 51, 1854: 290, 1864: 723, 1874: 1184, 1884: 1346. Viele Gemeinden wurden nur vorübergehend und oft nur mit kleinen Beträgen, viele werden seit einer längern oder kürzern Reihe von Jahren zum Theil mit erheblichen Summen unterstützt. Die Zahl der gegenwärtig durch regelmäßige Beiträge unterstützten Gemeinden beläuft sich auf mehr als 1200; die meisten dieser Gemeinden sind klein; nach einer Schätzung von Criegerns aus dem Jahre 1882 umfassen die ca. 1200 Gemeinden zusammen nur ca. 500 000 Seelen. Unter dem Namen „Liebesgabe des Gustav-Adolf-Vereins“ spendet der Verein in jedem Jahre einer Gemeinde eine besonders reichliche Gabe, durchschnittlich im Betrage von 16 000 Mark; im J. 1851 floß diese „Liebesgabe“ nach Laibach, 1854 nach Passau, 1862 nach Salzburg, 1864 nach Klagenfurt, 1867 nach Paderborn, 1869 nach Madrid, 1871 nach Lyon, 1876 nach Innsbruck, 1880 nach Agram (vgl. Zimmermann a. a. O. 173 ff. 270 f.; v. Criegern 106; Zenker 122 ff.). Das Kapitalvermögen der Centralkasse betrug im J. 1882 rund 634 000 Mark, das Kapitalvermögen sämmtlicher Hauptvereine rund 1 025 000 Mark (vgl. auch Zenker 58. 96 ff.). Seit seinem Bestehen hat der Verein 19 686 532 Mark für Unterstützungen verausgabt und mit dieser Summe 3179 Gemeinden und Anstalten unterstützt. Es erhielten 1311 Gemeinden zu Kirchen-, Bethaus- und Thurmbauten, 751 zu Schulbauten, 445 zu Pfarrhausbauten, 480 zu Reparaturbauten, 144 zur Erwerbung von Grundstücken, 1001 zur Tilgung von Schulden, 326 zur Begründung von Pfarrdotationsfonds, 245 zur Begründung von Schuldotationsfonds, 112 zur Begründung von Kirchenfonds, 448 zur Besoldung ihrer Pfarrer, 1235 zur Besoldung ihrer Lehrer und zur Unterhaltung ihrer Schulen, 272 zur Abhaltung periodischer Gottesdienste, 90 zur Miethe von Localen, 865 zur Ausstattung von Kirchen und Schulen mit Orgeln, Glocken, Gefäßen, bezw. Lehrmitteln &c., 975 zur Bestreitung laufender Bedürfnisse, 59 zur Anlage von Friedhöfen Geldunterstützungen. Ferner wurden von dem Vereine in 20 Bezirken Reiseprediger unterhalten, 53 Lehrerseminarien, Gymnasien, Alumneen und Anstalten für Theologie-Studirende aus der Diaspora und 344 Confirmanden-, Waisen- und Diaconissenanstalten unterstützt, sowie zu 19 Pensionskassen für Geistliche und Lehrer und ihre Wittwen und Waisen Beiträge geleistet (vgl. den von dem Centralvorstand des Gustav-Adolf-Vereins im J. 1885 in Leipzig veröffentlichten Bericht über das 53. Vereinsjahr 1883—1884, 59; ferner auch Zenker 30 ff.).

Den weitaus größten Theil seiner Mittel verwendet der Gustav-Adolf-Verein zur Unterstützung von Gemeinden und Anstalten in katholischen Ländern und Gegenden; außerdem unterstützt er regelmäßig eine Anzahl von Gemeinden und Anstalten in schismatischen und mohammedanischen Ländern; für Gemeinden in protestantischen Territorien hat er verhältnißmäßig nur wenig gethan. Was zunächst Preußen betrifft, so hat der Verein seit seinem Bestehen in Rheinpreußen 206 Gemeinden und Anstalten mit 1 975 510 Mark, in Westfalen 115 mit 1 650 048, in Schlesien 204 mit 1 394 563, in Ost- und Westpreußen 160 mit 1 027 521, in Posen 206 mit 729 446, in Hannover 52 mit 434 966, in Nassau 56 mit 469 308, in Hessen 31 mit 172 840, in Sachsen 28 mit 91 741, in Pommern 14 mit 45 878, in Brandenburg 7 mit 22 995 Mark unterstützt. In Bayern diesseits des Rheins hat der Verein 134 Gemeinden mit 802 167 Mark, in Rheinbayern 55 mit 292 288, in Würtemberg 89 mit 517 036, in Hessen-Darmstadt 47 mit 639 026, in Baden 76 mit 523 688, in Elsaß-Lothringen 38 mit 192 099, im Königreich Sachsen 8 mit 85 359, in Sachsen-Weimar 12 mit 70 467, in Sachsen-Coburg-Gotha 84 mit 67 043, in Sachsen-Meiningen 59 mit 43 405, in Oldenburg 13 mit 35 883, in Schwarzburg-Rudolstadt 48 mit 16 292, in Schwarzburg-Sondershausen 18 mit 6480, in Waldeck 16 mit 10 514, in Anhalt, Braunschweig, Lippe und Reuß 14 mit 6947 Mark unterstützt. Wie die katholischen Landestheile Preußens und anderer deutschen Staaten, so erscheint namentlich auch Oesterreich-Ungarn als ein seit Jahrzehnten mit großem Eifer gepflegtes Arbeitsfeld des Gustav-Adolf-Vereins. Nach allen Ländern der Monarchie versendet der Verein für die größtentheils nur sehr kleinen Gemeinden seine Unterstützungen. In Böhmen hat er 142 Gemeinden und Anstalten mit 1 567 132 Mark, in Mähren 76 mit 581 675, in Schlesien 73 mit 460 205, in Oberösterreich 34 mit 600 282, in Niederösterreich 16 mit 158 926, in Kärnthen 35 mit 297 107, in Steiermark 16 mit 145 030, in Krain und Istrien 4 mit 129 561, in Tirol 2 mit 101 942, in Vorarlberg 2 mit 47 542, in Galizien und der Bukowina 131 mit 449 413, in Siebenbürgen 118 mit 282 548, in Croatien 2 mit 59 259, in Bosnien 1 mit 250, in Slavonien 10 mit 16 052, in Ungarn 294 mit 985 101 Mark unterstützt. In seiner im Auf-

trage des Centralvorstandes zum 50jährigen Jubiläum des Gustav-Adolf-Vereins herausgegebenen Schrift erkennt v. Criegern „aufrichtig dankbar" an, daß die österreichische Regierung „das Protestantenpatent, durch welches der jetzt regierende Kaiser Franz Joseph I. seinen evangelischen Unterthanen die volle Gleichberechtigung mit den katholischen gewährleistet hat, auch wirklich mit aufrichtiger Unparteilichkeit zur Durchführung bringt". Auch weist er darauf hin, daß „in den Städten Wien, Triest, Prag, Reichenberg, Troppau das deutsch-evangelische Element, obgleich numerisch schwach, doch in der That eine Macht ist", und daß „auch äußerlich die evangelische Kirche im letzten Jahre durch 307 Uebertritte von der katholischen Kirche zu ihr (gegen 52 Austritte) zugenommen hat". Dagegen klagt er sehr über die nationalen Antipathien und den „nationalen Haß" der slavischen und magyarischen Protestanten gegen die Deutschen, sowie über die zum Theil durch die nationalen Gegensätze verschärften Dissidien zwischen Reformirten und Lutheranern in Oesterreich, und sagt, daß „der evangelischen Kirche in Oesterreich nichts so sehr zu wünschen ist, als die — freilich sehr schwer herzustellende — innere Einigkeit". Wegen der zwischen Reformirten und Lutheranern herrschenden Dissidien konnte die seit dem Jahre 1876 von dem Gustav-Adolf-Verein gesammelte und „der evangelischen Kirche Augsburger und helvetischer Confession der deutsch-slavischen Länder Oesterreichs zur 100jährigen Jubelfeier des josephinischen Toleranzedictes im J. 1881 gewidmete Festgabe" von 169 271 Mark bis jetzt nicht ihrer Bestimmung zugeführt werden. Nicht minder wie über die Uneinigkeit der Protestanten Oesterreichs klagen die Führer des Gustav-Adolf-Vereins über das liberale österreichische Volksschulgesetz vom 14. Mai 1869, durch welches an die Stelle der Confessionsschule die Communalschule getreten ist und Confessionsschulen nur noch als Privatanstalten bestehen können. v. Criegern bezeichnet dieses Gesetz als „für die Geschichte der Diaspora epochemachend im schlimmen Sinne, wie kaum ein anderes", und weist darauf hin, daß in Folge desselben bereits 133 protestantische Confessionsschulen eingegangen und viele protestantische Kinder genöthigt sind, die wenn auch nicht principiell, so doch factisch einen ausgeprägt katholischen Charakter tragenden Gemeindeschulen zu besuchen. Er erblickt in diesen Verhältnissen „einen Nothstand, welcher geradezu die Existenz der evangelischen Kirche in Oesterreich bedroht", und wiederholt beklagt er, daß diese „Schulnoth durch die eigene Schuld der Evangelischen geschaffen worden" sei, indem „österreichische Protestanten diesem Gesetze, verblendet durch den freisinnigen Schein desselben, zum Siege im Reichstage verhalfen". Um die protestantischen Confessionsschulen in Oesterreich möglichst zu erhalten, sammelt der Gustav-Adolf-Verein alljährlich besondere Gaben für dieselben und spendet zu den Lehrerbesoldungen und zur Gründung von Schul-Dotationsfonds bedeutende Summen. Auch unterstützt er bereits seit 1866 sehr reichlich ein zur Heranbildung protestantischer Volksschullehrer gegründetes Seminar in Bielitz in Oesterreichisch-Schlesien; von gläubiger protestantischer Seite wurden vielfach Klagen laut über den in jener Anstalt herrschenden rationalistischen und irreligiösen Geist (vgl. v. Criegern 66 f. 71 f. 82 f. 90. 115 ff.). — Die vom Gustav-Adolf-Verein nach sonstigen europäischen und außereuropäischen Ländern versendeten Unterstützungssummen fließen zum weitaus größten Theil deutschen Gemeinden und Anstalten zu. In Frankreich hat er 121 Gemeinden und Anstalten mit 590 612 Mark unterstützt; circa vier Fünftel dieser Summe dienten zur Unterstützung deutscher Gemeinden in Paris, Lyon, Bordeaux und Marseille. In Belgien wurden von dem Verein 32 Gemeinden mit 136 250 Mark, in Holland 74 mit 108 742, in Luxemburg 2 mit 24 098, in der Schweiz 32 mit 86 347 Mark unterstützt. In Italien hat der Verein 29 Gemeinden und Anstalten mit 152 769 Mark unterstützt; mehr als die Hälfte dieser Summe floß den Waldensern und ihren Lehranstalten in Torre Pellice und Florenz, der übrige Theil zumeist kleinen deutschen Gemeinden und Anstalten zu. Der Waldenser nimmt sich der Gustav-Adolf-Verein, wie auch andere protestantische Vereine insbesondere an, um durch sie unter den Katholiken Italiens für den Protestantismus Propaganda zu machen; nach der Angabe v. Criegerns zählen die Waldenser gegenwärtig 40 durch ganz Italien stationirte „Evangelisationsposten" mit „ziemlich 5000 Zuhörern". Vielen Erfolg hat die in den letzten 25 Jahren, seit der politischen Umgestaltung Italiens, sowohl von den Waldensern wie von englischen, amerikanischen und deutschen Protestanten mit großem Eifer unter den Katholiken Italiens betriebene protestantische Propaganda nicht gehabt. v. Criegern klagt, daß „die evangelische Bewegung in Italien, welche in Folge der politischen Umgestaltung eingetreten war und die Aufmerksamkeit der evangelischen Welt in hohem Grade erregte, die im Anfange durch sie erweckten Hoffnungen nicht erfüllte", und bezeichnet namentlich auch „das Nebeneinanderwirken so vieler evangelischen Denominationen — in Rom 7 — als ein Hinderniß bei der Ausbreitung des Evangeliums" (vgl. v. Criegern 60. 125). In Spanien hat der Gustav-Adolf-Verein 4 Gemeinden mit 101 477 Mark, in Portugal 2 mit 75 689, in Brasilien 14 mit 83 082, in dem übrigen Südamerika 8 mit 52 835 Mark unterstützt (vgl. v. Criegern 69. 124 f. 127). In Rußland wurden von dem Verein 26 Gemeinden mit 27 327 Mark, in Rumänien 20 mit 188 698, in Bulgarien 1 mit 941, in Serbien 3 mit 32 921, in der europäischen Türkei 4 mit 15 699, in der asiatischen Türkei 10 mit 175 318, in Aegypten 2 mit 32 246, in Algerien 20 mit 141 542, in dem übrigen Afrika 1 mit 1170, in Großbritannien

3 mit 160, in Nordamerika 16 mit 18 521, in Australien 2 mit 96 Mark unterstützt. Im Ganzen hat der Gustav-Adolf-Verein seit seinem Bestehen in Preußen 1079 Gemeinden und Anstalten mit 8 014 822 Mark, in dem übrigen Deutschland 711 mit 3 308 701, in Oesterreich diesseits der Leitha 536 mit 4 783 941, in Oesterreich jenseits der Leitha 425 mit 1 371 409, in sonstigen europäischen und außereuropäischen Ländern 428 mit 2 207 657 Mark unterstützt. (Vgl. den oben erwähnten Jahresbericht 57 f.; ferner auch Zenker 30 ff.; v. Criegern 105 ff.)

Neben dem großen in Deutschland und Oesterreich verbreiteten Gustav-Adolf-Verein bestehen auf protestantischem Gebiete noch eine Anzahl ähnlicher mit ihm eng verbundener Vereine. Ein Ueberblick über diese Vereine, zugleich, wenn nichts Anderes bemerkt wird, mit Angabe der von denselben im J. 1884 zur Unterstützung verwendeten Summen, möge hier folgen. 1. Elsässische Evangelisations-Gesellschaft zu Straßburg, gegegründet 1842, 13 771 Francs. 2. Gustav-Adolf-Verein in Elsaß-Lothringen, 575 Mark. 3. Die protestantisch-kirchlichen Hilfsvereine in der Schweiz, gegründet seit 1842, 241 395 Fr. 4. Gustav-Adolf-Verein in der Schweiz, 400 Mk. 5. La Société centrale protestante d'évangélisation; dieselbe hat ihren Sitz in Paris und erstreckt sich in 12 Sectionen über das ganze protestantische Frankreich, 328 000 Fr. 6. Union des églises protestantes évangéliques de la Belgique, jährlich durchschnittlich 12 000 bis 15 000 Fr., von denen die größere Hälfte von auswärts, namentlich aus Holland, bezogen wird. 7. Société évangélique ou Eglise chrétienne missionnaire Belge; dieser Gesellschaft, die größtentheils aus abgefallenen Katholiken, namentlich aus dem Stande der Fabrikarbeiter, besteht, stehen ziemlich bedeutende Geldmittel zu Gebote. 8. Nederlandsche Gustaaf-Adolf-Vereeniging, mit dem Hauptsitze zu Leyden, gegründet 1853, 17 847 Mark. 9. Die evangelische allgemeine Hilfsanstalt Augsburger Confession in Ungarn, gegr. 1860; 1881: 10 275 Gulden. 10. Gustav-Adolf-Verein in Ungarn, 1602 Mark. 11. Die Unterstützungskasse für evangelisch-lutherische Gemeinden in Rußland, gegründet 1859, Gesammtsumme der von ihr von 1859—1884 gemachten Verwendungen 1 088 424 Rubel. 12. Gustav-Adolf-Vereine in Schweden (Stockholm, Gotenburg), 779 Mark. 13. Gustav-Adolf-Vereine in Rumänien (Bukarest, Galatz u. a.), 392 Mark. 14. Gustav-Adolf-Vereine in Italien (Venedig, Florenz, Genua), 200 Mark. (Vgl. Zimmermann a. a. O. 276 ff.; Zenker 143 ff., sowie den oben erwähnten Jahresbericht 37 f. 50.)

Literatur: Zimmermann, Der Gustav-Adolf-Verein nach seiner Geschichte, seiner Verfassung und seinem Wirken, Darmstadt 1878; Ders., Der Gustav-Adolf-Verein, ein Wort von ihm und für ihn, ebend. 7. Aufl. 1867; Ders., Die Bauten des Gustav-Adolf-Vereins in Bild und Geschichte, 2 Bde., ebd. 1860—1876; Ders., Tabea, oder die Frauenvereine des evang. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung, ebd. 1864; Histor.-polit. Blätter, Jahrg. 1844 ff.; Katholik, Jahrg. 1873, II, 40 ff.; Zenker, Der Gustav-Adolf-Verein in Haupt und Gliedern, Leipzig 1882; v. Criegern, Der Gustav-Adolf-Verein in den ersten 50 Jahren seines Bestehens, ebd. 1882; Berichte über die 39 Hauptversammlungen d. Gustav-Adolf-Vereins, ebd. 1842—1885. Weitere sehr zahlreiche Literatur findet sich verzeichnet in dem erstgenannten Werke von Zimmermann 273 ff., bei v. Criegern 127 ff. und in den Jahresberichten des Centralvorstandes. [Hundhausen.]

Gut, das höchste, s. Seligkeit.

Guyon, Jeanne Marie Bouvières (auch Bouvier) de la Motte, Frau von, bekannt aus dem quietistischen Streite, wurde geboren den 13. April 1648 zu Montargis (Loiret) aus sehr angesehener Familie; ihr Vater war Staatsrath, ihre Familie den Werken christlicher Frömmigkeit ergeben. Jeanne-Marie zeigte von Kindheit auf ein ebenso gewecktes wie zu Ueberschwänglichkeiten neigendes Geistesleben. Mit dem 12. Jahre war letzteres bereits so sehr entwickelt, daß ihre Eltern sie aus dem Kloster der Heimsuchungsschwestern, wo sie die Schriften des hl. Franz von Sales und das Leben der Frau von Chantal kennen gelernt, zurücknahmen. Noch nicht 16 Jahre alt, ward sie (18. Jan. 1664) an Jacques Guyon, den Sohn des überaus reichen und angesehenen Erbauers des Briare-Kanals, verheiratet. Von ihren fünf Kindern lebten, als sie mit 28 Jahren Wittwe wurde, noch drei, deren christlicher Erziehung sie sich in pflichtgetreuer Weise bis zum Jahre 1680 widmete. Damals hatte ein kurzer Aufenthalt in Paris, das Bekanntwerden mit dem zur Zeit dort anwesenden Bischof d'Arenthon von Genf und die Aufforderung der Vorsteherin der Nouvelles catholiques (vgl. K.-Lex. IV, 1329) die Folge, daß sie in der Genfer Diöcese zu Gex ein Haus für Neubekehrte gründete. Sie wählte sich hier den Barnabiten Franz Lacombe, mit welchem sie schon seit längerer Zeit in brieflichem Verkehre stand, zu ihrem Gewissensleiter: ein Unglück für beide, da Lacombe sich zu Ansichten neigte, welche mit einigen der 1687 verurtheilten Propositionen Molinos' Aehnlichkeit hatten. Lacombe's Schrift Orationis mentalis analysis, Vercell. 1686, verfiel darum auch 1688 der Censur. Molinos hatte behauptet, die Vollkommenheit des Menschen in diesem Leben bestehe in dem ununterbrochenen Acte der Betrachtung und der Liebe, der alle besonderen Tugendacte unnöthig mache und in einen Zustand absoluter Unthätigkeit, auch gegen die Versuchungen, versetze. Lacombe und Frau von Guyon hielten insofern an dieser damals noch nicht verurtheilten Lehre fest, als sie gleichfalls die Vollkommenheiten des Christen in den ununterbrochenen Act der Betrachtung und Liebe setzten; allein sie verwarfen durchaus die Folgerungen, welche Molinos aus dieser Anschauung gezogen hatte. Es

gelang Lacombe, Frau von Guyon zu überzeugen, Gott habe sie zu einer außerordentlichen Mission für die Ausbreitung der wahren Frömmigkeit berufen. Zum großen Leidwesen ihrer Angehörigen legte sie jetzt die Erziehung ihrer Kinder in fremde Hände, verzichtete auf das fürstliche Einkommen von 40 000 Livres Jahresrenten zu Gunsten ihrer Kinder, behielt sich nur ein äußerst bescheidenes Jahrgeld vor und reiste (21. Juli 1681) nach Annecy ab, wo damals P. Lacombe bei seinen Ordensbrüdern weilte. Der Bischof von Genf hatte ihm bei den immer mehr hervortretenden Sonderlichkeiten seiner Frömmigkeit die Vollmachten für die Leitung der Nouvelles catholiques entzogen. Auch Frau von Guyon trennte sich nach peinlichen vermögensrechtlichen Auseinandersetzungen von der Anstalt und zog sich vorab in das Kloster der Ursulinerinnen nach Thonon im Chablais zurück; sie ging dann nach Grenoble und hierauf nach Vercelli, wo Lacombe predigte. Hier wie in Grenoble suchte sie auf jede Weise, auch durch öffentliche Vorträge, ihre Anschauungen auszubreiten. Fünf Jahre hindurch bereiste sie dann Piemont, die Hauptstädte Italiens, die Dauphiné und Frankreich und kehrte endlich (21. Juli 1686) nach Paris zurück. Hatte dieß unstäte, ganz dem Proselytismus für ihre Anschauungen gewidmete Leben ihr schon heftige Ankläger erweckt, so zogen die Untersuchungen gegen den Molinos'schen Quietismus auch auf ihre Lehren mehr und mehr die öffentliche Aufmerksamkeit, seitdem sie denselben in Le cantique des cantiques, interprété selon le sens mystique, Grénoble 1685 und Lyon 1688, und besonders in Moyen court et très-facile de faire oraison, Lyon 1688, und in den handschriftlich vielverbreiteten Liedern Torrents (spirituels, s. u.) Ausdruck gegeben hatte. Trotz ihres streng zurückgezogenen, musterhaften Lebens zu Paris schritt der Erzbischof Harlay de Chavallon gegen sie und Lacombe ein. Letzterer wurde bereits seit October 1687 im Hause der Väter der christlichen Lehre, später in der Bastille in Gewahrsam gehalten. Der Official Chéron veranlaßte seine Ueberführung nach der Insel Oléron und dann nach dem Schlosse Lourdes in den Pyrenäen. Frau von Guyon war im Januar 1688 verhaftet und zu den Heimsuchungsschwestern der Rue Saint-Antoine gebracht worden. Hier fanden indeß weder Chéron, noch der mit ihrer Leitung beauftragte Pfarrer La Chétardie von St. Sulpice etwas gegen die Reinheit ihrer Sitten und ihrer Absichten einzuwenden; die Schwestern von der Heimsuchung vollends, erbaut durch ihre Geduld, ihre freudige Armut und ihre strenge Selbstverläugnung, waren ihre warmen Freundinnen geworden.

Das Interesse an der seltsamen Frau hatte inzwischen die höchsten Kreise ergriffen. Die Herzoginnen von Béthune, Beauvilliers, Chevreuse und Mortemart suchten sie auf, und ihre anmuthige, stets ernste Erscheinung, ihr bescheidenes, gewähltes und doch so ganz überlegenes Wesen, die bewundernswerthe Fülle und Leichtigkeit, ungesucht und ganz in der Anschauungsweise der Weltleute über gottselige Dinge zu sprechen, brachten die Hofkreise in Bewegung und veranlaßten Frau von Maintenon, vom Könige ihre Freigebung und ihre Zulassung zu dem Cercle von St. Cyr zu erbitten. Frau von Guyon hatte unter den angesehensten Damen von St. Cyr eine Nichte, Frau von Maisonfort; sie erschien jetzt öfter dort, und ihre kleinen Schriften, vor allen das Moyen court, waren bald in Aller Händen. Um jene Zeit trat Guyon auch wieder in bessere Beziehungen zu ihrer Familie, weil ein Prozeß das Familienvermögen und auch ihre Jahresrente bedrohte. Was niemand vermochte, brachte sie in Folge einer Denkschrift fertig, auf welche hin die ganze Familie sich einigte. Leider verstand sie auch jetzt wieder nicht, den Eifer für ihre Ansichten zu zügeln. In Folge davon lenkte Bischof Godet des Marais, der Leiter der Damen von St. Cyr, die Aufmerksamkeit der Frau von Maintenon auf die Gefahren, welche die kleinen Schriften der Frau von Guyon in sich trügen. Frau von Maintenon verlangte nun das Gutachten mehrerer Theologen. Bourdaloue erklärte, ihre Lehre von der Frömmigkeit sei nicht der (theologischen) Wissenschaft gemäß, indem sie alle besonderen und praktischen Acte der Religion unterdrücke und sich auf den einfachen Act der Betrachtung oder des passiven Gebetes beschränke. Vergebens suchte Fenelon zu Gunsten der Frau von Guyon einzutreten; man verbot ihr den Besuch von St. Cyr. Da auch manche Beschuldigungen über ihren Wandel in Umlauf kamen, wandte sie sich 1693 auf Fenelons Rath an Bossuet und bat ihn, unter Uebersendung ihrer gedruckten und ungedruckten Schriften und unter Beifügung eines zu diesem Zwecke verfaßten Lebenslaufes, um ein entscheidendes Urtheil, dem sie in jeder Hinsicht sich unterwerfen wolle. Bossuet prüfte die Schriften genau, machte umfassende Auszüge aus denselben und verlangte, um die für ihn noch bestehenden Schwierigkeiten, besonders hinsichtlich der von ihr gemachten „Erfahrungen" zu heben, eine Conferenz mit ihr. Nach zweimaliger Unterredung erklärte Bossuet, ihre Lehre sei nicht die seinige; er halte Guyon für eine getäuschte, darum aber nicht unkatholische Frau. Er reichte ihr die heilige Communion und stellte ihr hinsichtlich der Reinheit ihrer Katholicität ein Zeugniß aus. Frau von Guyon theilte dasselbe ihren Freunden mit und erklärte ihren Entschluß, fortan zurückgezogen auf dem Lande zu leben. Frau von Maintenon hatte unterdessen weitere Gutachten von Tronson, Joly, Tiberge u. A. eingeholt, und da auch deren Urtheil einstimmig gegen Frau von Guyon lautete, so begann sie offen ihr Mißtrauen auch gegen die geistliche Leitung Fenelons auszusprechen. Bossuet hatte Fenelon die von ihm gemachten Auszüge aus den Schriften der Frau von Guyon mitgetheilt, Fenelon aber das Princip der „reinen Liebe" unter Entschuldigung der sprachlichen

Ueberschwänglichkeiten im Munde einer frommen Frau vertheidigt. Dieß, sowie das Verhalten der Frau von Guyon, welche die übernommenen Verpflichtungen des Schweigens nicht hielt, brachten bei Bossuet eine tiefere Verstimmung hervor, die ihn indessen, wie ein Brief vom März 1694 unwiderleglich bezeugt, noch nicht veranlaßten, aus seiner Reserve herauszutreten. Guyon wollte oder konnte diese Haltung nicht verstehen und verlangte in einer Denkschrift an Frau von Maintenon eine halb aus Laien, halb aus Geistlichen zusammengesetzte Untersuchungscommission zur officiellen „Prüfung ihres Lebens und Wandels", mit dem Anerbieten, jeder Haft, die der König verfügen wolle, sich sofort zu stellen. Der Antrag wurde angenommen, aber nicht in der gewollten Zusammensetzung und nicht in der geforderten Einschränkung. Frau von Maintenon schrieb hierüber an den Herzog von Beauvilliers: „Ich habe nichts geglaubt von den Gerüchten, die man über die Sitten der Frau von Guyon in Umlauf gesetzt; ich halte dieselben für sehr gut, sehr rein; aber ihre Lehre ist schlecht, wenigstens in den Folgen. Gälte es bloß, ihre Sitten zu rechtfertigen, so wäre zu befürchten, daß ihren Ansichten freier Lauf gelassen würde und die schon verführten Personen sich in ihnen bestärkt fühlten. Besser ist, ein- für allemal der Lehre auf den Grund zu gehen; damit wird alles Uebrige von selbst fallen."

Damit war das Programm der berühmten Conferenz zu Issy (s. d. Art. Fénélon) gegeben. Als Mitglieder der Commission wurden Bossuet, Bischof Noailles von Châlons und Tronson, Superior von St. Sulpice, ernannt. In dem Buche Vie de Madame Guyon écrite par elle-même (s. u.) wird behauptet, Bossuet habe in intriguenhafter Weise an die Spitze der Commission sich gestellt, um Frau von Guyon die Selbstvertheidigung unmöglich zu machen; er habe dieselbe mit unchristlicher Härte behandelt. Die Wahrheit ist, daß Bossuet auf Fenelons Wunsch durchaus ohne Voreingenommenheit gegen die Person und die Lehren der Frau von Guyon an die erste Prüfung der Angelegenheit herantrat, daß er dann im Laufe der Untersuchung zu der Ansicht kam, „es handle sich dabei um die ganze Religion", und daß er hierauf nach der Ansicht des Cardinals de Bausset „zum einzigen Mal in seinem Leben als ein ganzer Mann sich zeigte". Um seinerseits jeden Verdacht irgend welcher persönlichen Vorliebe für die Lehren der Frau von Guyon von vornherein zu beseitigen, übergab Fenelon zu Issy (22. Juni 1693) der Commission die schriftliche Erklärung, daß er ohne Rückhalt allem zustimmen werde, was sie in Sachen des geistlichen Lebens entscheiden werde, „um allen Irrthümern und Illusionen des Quietismus und Aehnlichem vorzubeugen". Das Verhalten der Frau von Guyon gegen die Commission, welche gleich anfangs die Beschuldigungen gegen ihre Sitten beseitigte, war durchaus würdig; sie gab über ihre Grundsätze und Lehren, sowie über einige auffallende Behauptungen die verlangten Erklärungen und zog sich dann Anfang Januar 1695 in das Heimsuchungskloster zu Meaux zurück, wobei sie freiwillig die äußerste Zurückgezogenheit, den Gehorsam gegen jeden von Bossuet bestellten Gewissensleiter, sowie die Entsagung aller Correspondenz nach außen sich auferlegte. Die theologischen Verhandlungen der acht Monate dauernden Conferenz endeten mit der Darlegung der Grundanschauungen der Kirche über das geistliche Leben (ohne Bezug auf die Guyon'schen Lehren) in 30 Artikeln, die Fenelon mit den von ihm beantragten vier Zusatzartikeln unterschrieb (10. März 1695). Nach dem Voraufgange des Erzbischofs de Harlay veröffentlichte Bossuet unterm 16. April 1695 eine „Ordonnanz" gegen die Schriften von Molinos, Malaval (s. d. Art. Quietismus) und Lacombe, denen er drei gedruckte Werke der Frau von Guyon, Moyen court, Explication du cantique des cantiques, Règle des associés à l'enfance de Jésus, alle schon in Rom censurirt, anschloß, ohne jedoch auch hier Frau von Guyon zu nennen. Am Tage vor der Veröffentlichung dieser Ordonnanz hatte er von Frau von Guyon eine „Zustimmung" zu den Artikeln von Issy und der möglichen Censur ihrer Schriften unterzeichnen lassen. Am selben Tage unterzeichnete indeß Frau von Guyon eine „Erklärung", in welcher sie gegen die ihr vorgeworfenen Lehren, namentlich gegen ihre Zusammenstellung mit Molinos protestirte. Bossuet fand diese „Erklärung" nicht ausreichend, da er den Irrthum der Frau von Guyon nicht für einen bloß formellen halten könne. Alle Bemühungen Bossuets, eine über die „Erklärung" hinausgehende Retractation zu erhalten, waren vergeblich; die Heimsuchungsschwestern gaben ihr über ihr Verhalten während des sechsmonatlichen Aufenthaltes im Kloster ein so ehrenvolles Zeugniß, daß Bossuet ihr unterm 1. Juli 1695 ein Schreiben zustellen ließ, worin er, den Unterwerfungsact und die Erklärungen zusammenfassend, seinerseits sie in die Censur der Ordonnanz vom 16. April 1696 nicht inbegriffen erklärte. Mit einem noch weiter gehenden schriftlichen Zeugnisse der Klosterschwestern versehen, reiste Frau von Guyon von Meaux in die Bäder von Bourbon.

Die Sache schien damit beendet; allein zwei Umstände vereinigten sich, um jetzt erst den quietistischen Streit zum vollen Ausbruch zu bringen. Kaum hatte Frau von Guyon das Kloster verlassen, als sie von Neuem auf Grund der erwähnten Certificate trotz aller Versprechungen ihren Proselytismus begann. Von einem nur ihren Freunden bekannten Aufenthaltsorte in den Pariser Vorstädten aus verbreitete sie als untrüglichsten Beweis ihrer ächt kirchlichen Gesinnungen Copien des Bossuet'schen Certificates, übersah aber dabei, daß Bossuet (in der „Ordonnanz"), ohne ein Wort der Censur ihrer Lehren zurückzunehmen, bloß ihren Intentionen hatte gerecht werden wollen. Um diesen Mißbrauch zu beschö-

nigen, richtete überdieß Frau von Guyon an Bossuet eine umfassende Selbstvertheidigung. Bossuets Unzufriedenheit ward noch gesteigert, als er erfuhr, daß Fenelon, jetzt Erzbischof von Cambrai, für ihre Vertheidigung einzutreten entschlossen sei; dieß war ein Fehler, den Bossuets Scharfblick sofort als verhängnißvoll für die ganze Angelegenheit erkennen mußte. Er verlangte darum die Verhaftung der Frau von Guyon. Erregte schon dieß in weiteren Kreisen Aufsehen, dann noch mehr das lange vergebliche Bemühen der Polizei, Frau von Guyon aufzufinden. Am 24. December 1695 wurde sie endlich im Faubourg St. Antoine verhaftet, erst nach Vincennes, dann zu verschärfter Haft nach der Bastille gebracht, gewiß eine harte Strafe für Unvorsichtigkeiten. Alle Versuche, hier eine über die an Bossuet gerichtete „Erklärung" hinausgehende Retractation zu erlangen, scheiterten; die über ihre erneute Correspondenz mit P. Lacombe abgegebene Erklärung und dessen Selbstvertheidigung verschlimmerte noch ihre Lage, bis Fenelon sie bewog, eine von ihm entworfene und von Tronson verbesserte Unterwürfigkeitserklärung (28. August 1696) zu unterzeichnen. Sie wurde nun aus der Bastille entlassen, aber von Noailles, dem neuen Erzbischof von Paris, schon im October in einem kleinen Hause der Pariser Vorstadt Vaugirard internirt und der Obhut des Pfarrers von St. Sulpice nochmals unterstellt. Bossuet war nicht befriedigt. Sein Recht überschreitend, forderte er von Fenelon die Verurtheilung der Guyon'schen Schriften für den Bereich der Erzdiöcese Cambrai. Anfangs hielt Fenelon noch zurück; aber schon am 26. Februar 1696 sprach er in einem Briefe an Tronson sich dahin aus, daß die Zurückweisung ihrer Schriften auf eine Erklärung gegen ihre Person ziele; diese werde er erst geben, wenn die Kirche sie verlange. Als nun Bossuet noch weiter ging und mit der Uebersendung des Manuscriptes der Instructions sur les états d'oraison ihn um deren förmliche Approbation ersuchte, Fenelon aber bei Prüfung derselben sah, daß diese Schrift ganz auf Auszügen aus den Schriften der Frau von Guyon fußte, stellte er dieselbe mit der bestimmten Erklärung zurück, „daß er versprochen habe, die Irrthümer der Frau von Guyon zu verurtheilen, nicht ihre Person; daß er öffentlich seiner Hochachtung für diese Dame Ausdruck gegeben und in diesem Punkte nicht wanken werde; daß er nicht als des Feuers würdig diejenige der Kirche denunciren könne, welche in seinen Augen kein anderes Unrecht habe, als den Mangel an klarer Auslegung ihrer Ansichten; daß er hinlänglich ihre Gesinnungen kenne, um die Mängel des Ausdrucks zu erklären; kurz, daß er um ihrer Gesinnungen willen ihre Ausdrucksweise nicht verurtheile". Die Drucklegung der Instructions verzögerte sich bis Anfang 1697. Fenelons Maximes des Saints, das zu schnell abgefaßte Werk seiner Selbstrechtfertigung, erschien Ende Januar 1697; sechs Wochen später Bossuets Instructions. Damit war der große dreijährige theologische Kampf entbrannt (K.-Lex. IV, 1335), in welchem die Schriften und die Person der Frau von Guyon ganz zurücktraten.

Nur einmal trat sie noch in den Vordergrund, als Anfang 1698 der unwürdige Neffe Bossuets, sein Agent in Rom, die mit der Prüfung der Maximes des Saints beauftragten Richter mit einem Manöver verwerflichster Art beeinflussen zu können glaubte, zu dem leider die Staatsgewalt die Hand bot. Lacombe, der seit neun Jahren auf Schloß Lourdes lebte, hatte in seinem düstern, exaltirten Geisteszustande einen Brief an den Bischof von Tarbes geschrieben, in welchem einige Ausdrücke ein Eingeständniß von Excessen zu enthalten schienen; man glaubte Frau von Guyon jetzt der Theilnahme an solchen Verirrungen überführen zu können. Lacombe wurde nach Vincennes gebracht, und man ließ ihn dort einen weitern Brief an Frau von Guyon schreiben, welcher zur Buße für die wechselseitigen Vergehen aufforderte. Der Cardinal de Noailles und La Chétardie, Pfarrer von St. Sulpice, begaben sich mit diesen Schriftstücken nach Vaugirard zu Frau von Guyon. Sie lasen ihr dieselben vor und beschworen sie, der Wahrheit Zeugniß zu geben. Guyon erwiederte ruhig, „Lacombe sei wohl in Irrsinn verfallen". Der König ordnete die abermalige Ueberführung der „Verbrecherin" in die Bastille an; Fenelon wurde vom Hofe verbannt; einer der Söhne der Frau von Guyon wurde als Offizier der Garde entlassen, ihre Nichte, Frau von Maisonfort, aus St. Cyr entfernt und der Befehl nach Rom geschickt, jetzt den Prozeß gegen Fenelon abzuschließen. Allein kaum war diese Staatsaction in hohem Stile beendet, als Lacombe Anfälle der Tobsucht zeigte, die seine Ueberführung in eine Zelle nach Charenton nöthig machten. Hier starb er schon 1699 in vollendetem Wahnsinn. Bossuet hielt es für angezeigt, auf der Generalversammlung des französischen Clerus zu St. Germain 1700 für die Reinheit und Unschuld des Lebens der Frau von Guyon persönlich das Wort zu ergreifen. An ihrem Schicksale änderte dieses nichts; sie blieb bis 1703 in der Bastille und mußte dann zu ihrem ältesten Sohne Armand Jacques nach Diziers bei Blois in die Verbannung gehen. In letzterer Stadt nahm sie Wohnung und lebte dort noch 14 Jahre, hochgeschätzt und verehrt wegen ihrer ernsten Frömmigkeit, vollendeten Zurückgezogenheit und Wohlthätigkeit. Sie starb dort den 9. Juni 1717 und wurde in der dortigen Franciscanerkirche begraben, wo ein Denkstein der Brüder ihr das große Lob spendete, daß aus ihrem Munde keine Klage sei gehört worden gegen die, welche die Urheber ihres großen Leides waren.

Wie verschieden auch das Urtheil über Lehre, Person und Charakter der seltenen Frau sich gestaltet hat, die namenlosen Verunglimpfungen der Encyklopädisten über die „neue Helena zwischen den theologischen Helden" sind Geschichts-

fälschungen niedrigster Sorte, erfunden in skeptischem Unglauben über alles übernatürliche Leben der Seele, ausgebreitet zur Verspottung desselben. Die genauesten Erhebungen über ihren Lebenswandel an allen Orten, an welchen sie sich aufgehalten, haben in Bezug auf ihren reinen, sittlich-edlen Charakter nur das Zeugniß bestätigt, welches ihr die gegen ihre Lehren sich erhebenden Prälaten nie versagt haben. Wie hoch ihr Ansehen bei vielen ihrer dem quietistischen Streit ferner stehenden Zeitgenossen stand, bezeugt P. d'Avrigny S. J. mit den Worten, daß „schwerlich jemand mehr Geist haben und besser von den Dingen Gottes sprechen konnte. Dadurch gewann sie die besten und erleuchtetsten Personen, deren viele nur sehr schwer von ihren Voreingenommenheiten zurückkommen konnten. Sie ist in die Reihe jener Mystiker zu stellen, welche, da sie das Geheimniß des Glaubens in einem reinen Gewissen tragen, mehr in den Ausdrücken als in der Sache gefehlt haben, welche in Wahrheit ebenso kundig in den Wegen des innern Lebens, wie unfähig sind, andere darin mit jener Genauigkeit und Schärfe, welche die Theologie verlangt, zu unterweisen" (Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600 jusqu'en 1716, Paris 1725, Oct. 1694). Die vielen Guyon-Legenden haben, abgesehen von der unsaubern Quelle der encyklopädistischen Phantastik, ihren Hauptgrund in dem mit ihren gedruckten wie ungedruckten Schriften, namentlich mit ihrer angeblichen Autobiographie getriebenen Mißbrauche. In ihrem von Ramsay (Histoire de la vie et des écrits de Fénélon 807) veröffentlichten Testamente hatte Frau von Guyon kurz vor ihrem Tode geschrieben: „Ich schulde es der Wahrheit und muß zu meiner Rechtfertigung eidlich erklären, daß man falsches Zeugniß gegen mich abgelegt hat, indem man Zusätze zu meinen Schriften gemacht hat und mich Dinge hat sagen und schreiben lassen, an welche ich nie gedacht habe, und von denen ich unendlich weit entfernt war." Dieß gilt vor Allem von der Vie de Madame Guyon, écrite par elle-même, 3 vols., Cologne 1720 (Charakteristische Auszüge aus derselben Kirch.-Lex. 1. Aufl., IV, 836 ff.). Man kommt bei näherer Prüfung zu der Ueberzeugung, daß man es mit einer Compilation zu thun hat, deren Grundlage die verschiedenen Denkschriften sind, welche sie dem Official Chéron, dem Pfarrer La Chétardie und besonders Bossuet vor den Conferenzen zu Issy überreichte, und welche nicht ungeschickt zu einer Erweiterung ihrer Ansichten in protestantischem Sinne zu Gunsten der damals in Holland und Deutschland umgehenden theosophischen Schwärmereien verwendet sind. Die Vermuthung, daß der einer solchen Richtung ergebene protestantische Prediger P. Poiret zu Rheinsburg bei Leyden (gest. 21. Mai 1719) der Urheber der Compilation sei, ist insofern nicht ohne Grund, als derselbe in zahlreichen Schriften (das Verzeichniß bringen Nicéron und Moréri) sich mit Frau von Guyon in Verbindung mit den Ansichten des Fräulein von Bourignon (gest. 1680) beschäftigt hat. Jedenfalls hat die Geschichtskritik mit der Benutzung dieses Lebens als Hauptquelle nichts zu schaffen. — Aehnlich steht es mit dem Recueil de poésies spirituelles (5 vols., Amsterdam 1689), welche William Cowper, der berühmte Zeitgenosse Miltons, 1782 unter dem Titel „Hymnen von Olney", seinem Aufenthaltsorte, zum Theil übersetzt hat. Außerdem wurde eine Sammlung Cantiques spirituels oder Emblèmes sur l'amour divin in 5 vols., sowie die Bible traduite en français, avec des explications et des réflexions qui regardent la vie intérieure, in 20 vols., Cologne 1715 veröffentlicht. Die kleine Abhandlung der Torrents (s. o.), während des quietistischen Streites nur in Abschriften circulirend, scheint zuerst in den Opuscules spirituels, Cologne (Amsterdam) 1704 (mit einer Notiz über ihr Leben) gedruckt worden zu sein (deutsch von Kosegarten, Stralf. 1817). Ihre Lettres spirituelles (4 vols.) erschienen in den gesammelten Oeuvres spirituelles de Madame de Guyon in 42 vols., Cologne 1713—1722, zum Theil deutsch in Aarau und Regensburg 1832—1840, ihre angebliche Autobiographie (deutsch von Montenglaut) Berlin 1826. Außer der in den Artt. Bossuet und Fénélon angeführten Specialliteratur ist noch hinzuweisen auf die Arbeit Ruckgabers in der Tübinger Quartalschrift 1856, 241. 593 ff.; auf Karl Hermes, Züge aus dem Leben der Frau von Guyon, Magdeb. 1845; Upham, Life, religious opinions and experience of Madame Guyon, New-York 1870; Matter, Le Mysticisme en France au temps de Fénélon, Paris 1865; Heppe, Gesch. der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, Berlin 1875, auf das treffende Gesammturtheil bei Möhler, Kirchengesch., Regensb. 1868, II, 270 ff. und auf Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes, Regensburg 1856, 44 ff. [Weinand.]

Guzman, Fernan Perez de, spanischer Held, Dichter und Schriftsteller (1405—1470), stammte aus einer der vornehmsten Familien Castiliens und hatte in seiner Jugend den Bischof Alonzo von Burgos, einen als Kirchenfürst, Dichter und Schriftsteller sehr angesehenen Mann, zum Lehrer. Außerdem wirkte auf Guzman die Verwandtschaft mit dem als Krieger und Gelehrten berühmten Marquis von Santillana, einem der hervorragendsten Männer an dem unter König Johann II. (1407—1454) entstandenen und eine neue Periode der spanischen Literatur begründenden Hofparnasse. So wurde Guzman frühzeitig mit dem Streben erfüllt, außer dem Lorbeer des Krieges auch den der Wissenschaft und der Poesie zu erringen. Er verwendete seine Mußezeit zum Studium heiliger und Andacht erweckender Bücher, sowie der Geschichte und Moralphilosophie, und zeichnete sich in Prosa und Poesie durch Werke aus, welche

ihm unter den christlichen Dichtern und Geschichtschreibern Spaniens einen ehrenvollen Platz einräumten. Indeß wendete er sich erst im spätern Alter der heiligen Poesie zu. Es gibt von ihm eine gereimte Beichte, d. h. eine Strafpredigt wider diejenigen, welche läugnen, Gott belohne hienieden Gutes mit Gutem und Böses mit Strafen, eine poetische Erklärung des Vaterunser und Ave Maria, sehr schöne Cancionen auf Maria, einen schönen Trauergesang auf seinen würdigen Lehrer Alonzo von Cartagena, ein allegorisches Gedicht über die vier Cardinaltugenden, womit er bei seinen Zeitgenossen großes Glück machte, Verse an edle Frauen zu ihrer Unterweisung &c. In Prosa verfaßte er eine Chronik Königs Johann II. (Cronica del rey Juan el segundo, Logroño 1517, Valencia 1779) und die Porträts berühmter Notabilitäten seiner Zeit. Letzteres Werk, das den Titel führt Generaciones y semblanzas (Madr. 1775), war in Bezug auf den Stil eine wahre und wirkliche Bereicherung der spanischen Prosa; was den Inhalt belangt, so werden unter den Notabilitäten aufgeführt: Erzbischof Juan Garcia Manrique, Erzbischof Pedro de Tenorio, Alvar Perez Osorio, Pablo, Bischof von Burgos, Erzbischof Lope de Mendoza, Erzbischof Gutierrez von Sevilla, Cardinal Pedro de Frias. Die angenehme Darstellungsgabe, die natürliche, kräftige und gedrängte Redeweise und der sich überall beurkundende religiöse und historische Sinn des Verfassers geben diesen Porträts einen hohen Werth. Ein edler Sinn und Geist weht auch in der Chronik Johanns, aber sie steht doch in Form, Ausführung und Stil den Generaciones nach. (Vgl. Clarus, Darstellung der spanischen Lit. im M.-A., Mainz 1846, II, 125 ff. 428 ff.) [Schrödl.]

Gyrovagi, der Name für solche Mönche, welche, statt in der Einsamkeit oder in einem bestimmten Kloster zu verharren, ihren Gelüsten und ihrem Eigenwillen fröhnend überall umherzogen und bettelnd die Gastfreundschaft der Laien und der Klöster auf einige Tage in Anspruch nahmen. Der hl. Augustinus, welcher in der Schrift De operibus monachorum das wahre Mönchsleben verherrlicht, beschreibt neben den vielen guten Mönchen solche Heuchler, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes; mit allerlei Vorwänden entschuldigten sie ihr Herumschwärmen, verkauften Reliquien und erpreßten Almosen. Der hl. Basilius vergleicht sie (Const. monast. c. 9) mit Schmetterlingen, welche von jedem Winde fortgerissen werden und im Fluge nirgends die gerade Richtung einhalten. Dem hl. Benedict sind die Gyrovagen die allerschlimmsten Mönche, noch schlimmer als die Sarabaiten, welche ohne geistliche Anleitung leben und der Welt dienend durch ihre Tonsur Gott anlügen; die Gyrovagen seien eine Mönchklasse, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et nunquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes, et per omnia deteriores Sarabaitis (Regula c. 1). Da vor dem hl. Benedict nur in wenigen Klöstern eine bestimmte gleichförmige Regel beobachtet wurde, wodurch der Uebergang von einem zu einem andern Kloster sehr leicht war, da ferner das stete Verbleiben in Einem Kloster und unter Einem Abte nicht geboten war, so kann man sich's erklären, wie so viele Mönche von diesen Verhältnissen einen verderblichen Mißbrauch machen konnten; zudem, scheint es, haben schon bald nach dem Entstehen des Mönchthums manche, die nie Mönche waren, den Mönchshabit angezogen und sich die Mönchstonsur scheren lassen, um in diesem scheinheiligen Aufzug auf ihren Fahrten eine Rolle spielen zu können. Mit der Verbreitung der Regel des hl. Benedict wurde aber diesem Unwesen ein starker Damm entgegengesetzt, denn diese Regel voll Weisheit forderte von dem Novizen, wenn er nach der vollbrachten Probezeit in den Orden aufgenommen werden wollte: promittat de stabilitate sua et conversione morum suorum et obedientia. Unter dem Votum der Stabilität verstand man aber sowohl die stabilitas loci, d. h. das Verharren im Kloster bis zum Tode und die Obligation, dasselbe nie zu verlassen, außer wenn es die Nothwendigkeit fordert oder der Abt befiehlt oder erlaubt, als auch die stabilitas status, d. h. das Ausharren bis in den Tod in dem durch die Profeß übernommenen Mönchsstande. Trotzdem fehlte es im ganzen Mittelalter nicht an Mönchen, Eremiten und in Ordensgewänder gehüllten Faulenzern und Scheinheiligen, welche statt der Stabilität dem bequemen Principe der Unstätigkeit huldigten. Solche Mönche haben sich im Abendlande, wie ihre Milchbrüder im Oriente, bei Ketzereien öfters stark betheiligt oder gar Ketzereien ausgebrütet und verbreitet. So war z. B. Gottschalk (s. d. Art.), der Vorkämpfer des Prädestinatianismus im 9. Jahrhundert, ein solcher monachus gyrovagus, so auch die Fraticellen (s. d. Art.) und viele andere Sectirer. Auch unter den Missionaren der frühern Zeit stößt man zuweilen auf Monachos gyrovagos, die ohne Erlaubniß ihrer Obern die Klöster verlassen hatten, in verschiedenen Ländern herumschwärmten und nebenher das Evangelium zu predigen wagten, ohne daß es aber auch nur Einem von ihnen gelungen wäre, sich in der Missionsgeschichte einen Namen zu machen. Monachi gyrovagi, aber im erlaubten und edeln Sinne, waren lange Zeit die irischen und angelsächsischen Mönche, die sich dadurch den Dank von ganz Europa erwarben; dennoch hat es auch unter den irischen und angelsächsischen Mönchen solche gegeben, welche nicht um höherer Zwecke halber ihr Vaterland verließen und auf dem Continent herumschweiften. (Vgl. Aug. Calmet, Commentaire sur la règle de S. Benoît, I, Paris 1734, 128 ss.) [Schrödl.]

H.

Habacuc (חֲבַקּוּק), der achte unter den zwölf kleineren Propheten. Ueber seine Persönlichkeit liegen keine beglaubigten Nachrichten vor. Der alexandrinische Uebersetzer nennt ihn Ἀμβακούμ und verwechselt ihn demnach mit dem Dan. 14, 32 genannten Propheten; allein dieß ist aus chronologischen Gründen unzulässig. Nur der Inhalt der fraglichen Schrift kann einigen Aufschluß über ihren Verfasser geben. In derselben klagt der Prophet über Zustände, welche durch sittlichen Verfall unhaltbar geworden seien, ohne daß Gott Anstalten zur Heilung derselben treffe (1, 2—4). Darauf antwortet Gott, die Strafe hierfür werde sehr bald durch die Chaldäer herbeigeführt werden (1, 5—11). Ueber diesen Aufschluß tief betroffen (1, 12—17), sammelt der Prophet sich in einsamer Betrachtung, um von Gott ein tröstendes Wort zu erwarten (2, 1). Dieß wird ihm zuerst in der Mittheilung, daß das Alles verschlingende Chaldäerreich von anderen Völkern gestürzt werden solle, während die Gerechten Gottes durch den Glauben ihr Heil fänden (2, 2—8); dann wird ein vierfaches Wehe über die Unterdrücker ausgesprochen, deren Vernichtung die unwandelbare Herrschaft Gottes über alle Welt besiegeln muß (2, 9—20). Den Eindruck, welchen diese Aufklärung auf ihn macht, gibt der Prophet in einem Gebetsliede wieder; zitternd bittet er, Gott wolle während der nothwendigen Prüfungszeit seinem Volk ein gnädiger Richter bleiben, da er demselben doch früher so viele Barmherzigkeit erwiesen habe (3, 1—15). Mag aber die Strafe wie immer ausfallen, so will er den Glauben bewahren, daß Gott sie nur verhängt, um zum Heile zu führen (3, 16 bis 19). Diesen letzten Abschnitt haben die kirchlichen Erklärer seit den ältesten Zeiten in ganz allgemeinem Sinne verstanden und als pragmatische Schilderung von der Herbeiführung der Erlösung gedeutet. Wenn damit auch der exegetische Standpunkt verlassen ist, so bleibt doch wahr, daß der Verfasser der Schrift bei der individuellen Auffassung nicht stehen bleibt und die Chaldäer als Repräsentanten aller gottfeindlichen Mächte, die Befreiung der Juden von ihrer Macht als Vorspiel der schließlichen Welterlösung ansieht. Die geschichtliche Lage nun, welche er schildert, erlaubt einen Rückschluß auf seine Persönlichkeit. Der Inhalt fällt offenbar in die vorexilische Zeit und zwar vor die Schlacht bei Charcamis, welche den Chaldäern erst Palästina öffnete (Jer. 46, 2). Die Stellung des Buches aber unter den Schriften der kleineren Propheten, welche eingestandenermaßen chronologisch aneinandergereiht sind, deutet darauf hin, daß Habacuc nach Ezechias lebte (Mich. 1, 1). Zwischen diesem aber und zwischen Joakim, in dessen viertem Jahr die Schlacht bei Charcamis geschlagen wurde, ist Manasses' Zeit am wahrscheinlichsten als die der Prophetie gegenwärtige anzusehen. Zur Zeit Habacucs nämlich war ein Einfall der Chaldäer noch etwas Unglaubliches (1, 5; 2, 3); dieß konnte unter Josias nicht mehr der Fall sein, da demselben von Jeremias ein solcher vorhergesagt wurde (Jer. 5, 15 ff.). Auch ward schon 625 durch die Empörung Nabopolassars gegen Assyrien der Grund zu der Weltmonarchie gelegt, die sich nur durch Eroberungszüge ihren Bestand sichern konnte. Die Prophezeiung steigt dadurch bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts hinauf und fällt entweder unter Amon oder in das Ende von Manasses' Regierung. Da nun Habacuc nicht über Götzendienst und Wahrsagerei, sondern nur über Rechtlosigkeit klagt, so bleibt die Zeit des abgöttischen Amon ausgeschlossen, und die inductive Betrachtung muß bei der letzten Zeit Manasses' stehen bleiben. Ebendahin aber setzt auch die jüdische Tradition den Propheten Habacuc (j. Sanh. 12; Seder olam rabbâ 20, ed. Meyer 55). Derselbe wird also einer von den 4 Kön. 21, 10. 2 Par. 33, 18 genannten Propheten gewesen sein, und es ist erklärlich, daß sich bei Jer. 4, 13; 5, 6; 6, 15. 23; 51, 37. Zach. 2, 13. Soph. 1, 7 Reminiscenzen aus Habacucs Schrift (1, 6. 7. 8; 2, 13. 20) finden. Letztere gehört zu den vollendetsten Erzeugnissen der hebräischen Literatur und ist namentlich durch den hohen Schwung der Gedanken ausgezeichnet, welcher in der dialogischen Form besonders glücklichen Ausdruck gefunden hat. Das 3. Kapitel ist unter die Cantica der Kirche aufgenommen worden und hat deßwegen in den meisten katholischen Psalmencommentaren eine Erklärung gefunden (vgl. Reinke, Der Prophet Habacuc, Brixen 1870). [Kaulen.]

Habert, Isaac, Bischof von Vabres, einer der bedeutenden Theologen des 17. Jahrhunderts, hat sich besonders durch seine Bekämpfung des Jansenismus namhafte Verdienste erworben. Er wurde gegen das Ende des 16. Jahrhunderts zu Paris geboren und stammte aus einer angesehenen Familie, aus der mehrere Gelehrte hervorgingen. Nach Beendigung seiner Studien erlangte er im J. 1626 an der theologischen Facultät zu Paris den Doctorgrad und wurde dann Canoniker und Theologal an der Cathedrale von Paris. Als nach dem Erscheinen des „Augustinus" um 1641 die französischen Jansenisten mit großem Eifer für die neue Gnadenlehre Partei nahmen, trat Habert mit aller Entschiedenheit gegen dieselbe auf und griff in drei Predigten, welche er im Advent 1642 und am Sonntag Septuagesima 1643 in der Metropole von Paris hielt, das Werk des Jansenius an, indem er die mannigfachen Irrthümer, die in demselben enthalten waren, aufdeckte. Anton Arnauld (s. d.

Art.) schrieb nun 1643 gegen Habert seine Apologie de M. Jansenius et de la doctrine de s. Augustin expliquée dans son livre intitulé Augustinus contre trois sermons de M. Habert, théologal de Paris, prononcés dans Notre Dame le premier et le dernier dimanche de l'Avent 1642 et le dimanche de la Septuagésime 1643. Diese Apologie Arnaulds eröffnete die unabsehbare Reihe der Streitschriften für und gegen Jansenius. Habert antwortete durch sein Buch La défense de la foy de l'Église, 1644, und Arnauld schrieb dann seine zweite Apologie des Jansenius. — In der Folge setzte Habert seine Bekämpfung des Jansenismus sowohl durch Schriften als durch praktische Thätigkeit fort, und nach seinem Entwurfe ward das Schreiben verfaßt, welches im J. 1650 von 85 französischen Bischöfen an Innocenz X. gerichtet wurde, um von demselben Untersuchung und Verwerfung der Irrlehren des Jansenius zu erbitten. Habert war inzwischen im J. 1645 zum Bischof von Vabres ernannt worden. Im folgenden Jahre veröffentlichte er sein bedeutendstes Werk gegen den Jansenismus: Theologiae graecorum Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae cum perpetua collatione Scripturae, Conciliorum, doctrinae s. Augustini, s. Thomae et scholae Sorbonicae Libri tres, Par. 1646. — Unter den übrigen Werken Haberts gilt als werthvoll seine Ausgabe des Pontificals der griechischen Kirche (Ἀρχιερατικόν) mit beigefügter lateinischer Uebersetzung, sowie mit Anmerkungen und Erläuterungen über die Riten und die Ordinationen in der griechischen Kirche (Liber pontific. graece et latine, cum notis, Paris. 1643). Ferner schrieb Habert: De consensu hierarchiae et monarchiae (1640); De cathedra seu primatu s. Petri (1645); In B. Pauli apostoli epistolas tres episcopales (ad Timotheum, Titum et Philemonem) expositio perpetua (1656). Auch verfaßte er mancherlei lateinische Dichtungen, zum größern Theil religiösen Inhalts, wie es scheint, hauptsächlich in seinen jüngeren Jahren, da schon 1623 eine Auswahl dieser Dichtungen erschien. — Als Bischof verwaltete Habert seine Diöcese in musterhafter Weise; er zeichnete sich aus durch Eifer für die Disciplin und apostolische Tugenden. Er starb nach 23jähriger Amtsführung allgemein betrauert am 15. September 1668. (Vgl. Gallia christ. I, 282; Rapin, Mém. I. II. III; Hurter, Nomencl. liter. II, 57 sq.) [B. Jungmann.]

Habert, Ludwig, Theologe, wurde 1636 in Francillon bei Blois geboren. Nachdem er den Doctorgrad an der Sorbonne erlangt hatte, wurde er Canonicus und Generalvicar zu Luçon, später Regens des Seminars von Verdun. Mit herannahendem Alter zog er sich nach Paris zurück. Wegen Opposition gegen die Bulle Unigenitus wurde er 1714 exilirt. Nach dem Tode Ludwigs XIV. kehrte er nach Paris zurück und starb am 15. Mai 1718. In seinem Werke La pratique du sacrement de pénitence, Blois 1688 (lat. Par. 1714. 1729, Venet. 1770. 1784) neigt er sich dem jansenistischen Rigorismus zu. Im Auftrage des Bischofs Noailles von Chalons, des spätern Erzbischofs von Paris, verfaßte er ferner eine Theologia dogmatica et moralis in usum seminarii Catalaunensis, 7 voll., Par. 1707, Lugd. 1709. Hier trug er u. A. die Ansicht vor, es gebe zwei delectationes, die Gnade und die Concupiscenz, und die stärkere derselben wirke mit moralischer Nothwendigkeit. Fenelon bemühte sich, wenn gleich vergeblich, eine Censurirung des Buches in Rom zu erwirken. Es erfolgten mehrere Streitschriften, u. a. eine Dénonciation de la théologie de M. Habert, adressée à M. le Card. de Noailles et M. l'évêque de Châlons vom Jesuiten Sallemant, auf welche Habert mit einer Défense antwortete. In späteren Auflagen verbesserte Habert sein Buch. (Vgl. Rouillier in der Biogr. génér. XXIII, 16 ss.; Hurter, Nomencl. lit. II, 694 sq.; Reusch, Index der verb. Bücher II, Bonn 1885, 679. 837.) [Streber.]

Habitus (von habere, griech. ἕξις), ein aus der aristotelischen Philosophie in die Scholastik übergegangener Begriff, bezeichnet im Allgemeinen jede dauernde Beschaffenheit (Qualität) eines Wesens, kraft deren dasselbe sich entweder in sich selbst oder zu etwas Anderem auf eine bestimmte Weise verhält (Thom. 2, 1, q. 49, a. 1). Gewöhnlich bezeichnet man indeß mit Habitus nicht das Verhalten eines Dinges an sich selbst, eine Beschaffenheit seines Wesens (habitus essentialis oder entitativus), sondern im engern Sinne ein bestimmtes Verhalten des Individuums in Bezug auf seine Thätigkeit (habitus operativus), d. h. eine dauernde Beschaffenheit der Potenzen eines Wesens, wodurch dieselben in ihrer Thätigkeit unterstützt und gefördert und zum Wirken nach einer bestimmten Richtung hin dauernd tüchtig und geneigt gemacht werden. Habitus sunt quaedam qualitates aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem (S. Thom. 2, 1, q. 54, a. 1), oder: Habitus est, quo potentia facilis est in actum (S. Bonav. in I, dist. 3, a. 2, q. 1 ad 1). Der Habitus bewirkt daher in dem handelnden Subjecte eine tief wurzelnde Gewohnheit, gleichsam eine zweite Natur (qualitas difficile mobilis), kraft deren das Subject mit Leichtigkeit und mit einem gewissen Genuß handelt (ad habitus rationem pertinet, quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operatur, S. Thom. C. Gent. l. 3, c. 150). Demnach ist der eigentliche Träger des Habitus oder das subjectum proximum, dem er inhärirt, die Potenz (1, q. 83, a. 2); denn der Potenz als dem principium proximum operationis wohnt jene constante Tüchtigkeit und Geneigtheit zur Thätigkeit inne, die den Habitus ausmacht. Deßhalb bezeichnet Thomas den Habitus geradezu als principium elicitivum operationis (in I, dist. 3, q. 5, a. 5) oder als

principium actus (in II, dist. 24, q. 1, a. 1), nicht als ob er selbst etwa Potenz wäre, sondern insofern er zur Potenz hinzukommend dieselbe in ihrer Wirksamkeit vervollkommnet (habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem, De verit. q. 20, a. 2). Die Substanz oder das Wesen als solches ist nur das subjectum remotum des Habitus, insofern derselbe jenem nur mittelbar durch die Potenz innewohnt, und überdieß kann ja auch die Wesenheit der Seele nicht als Subject des natürlichen Habitus gedacht werden, weil sie ihrer Wesenheit nach einer weitern Vervollkommnung weder fähig noch bedürftig ist. Unter den Potenzen ferner sind nur diejenigen eines eigentlichen Habitus fähig, die nicht schon von Natur aus zu Einer bestimmten Thätigkeit determinirt sind, sondern sich vielmehr indifferent zu verschiedenen Thätigkeiten verhalten und sich somit in mannigfacher und in entgegengesetzter Weise bethätigen können (2, 1, q. 49, a. 4). Denn die ersteren wirken mit physischer Nothwendigkeit, und wo Naturnothwendigkeit oder Instinct herrscht, da ist die Erlangung größerer Fertigkeit oder Tüchtigkeit von vornehercin ausgeschlossen. Demnach ist das nothwendige Streben des vernünftigen Willens nach dem Guten schlechthin nicht als eigentlicher Habitus des Willens, sondern vielmehr als dessen Natur zu betrachten, und es ist auch das Thier eines eigentlichen Habitus nicht fähig. Hieraus ergibt sich von selbst, daß in erster Linie Vernunft und freier Wille Subject eines Habitus sein können, da sie nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit zur Thätigkeit sich bestimmen und in der verschiedensten Weise und nach den verschiedensten Richtungen hin ihre Thätigkeit auszuüben vermögen. In secundärer Weise können das sinnliche Begehrungsvermögen und die äußere Thätigkeit im Menschen, die vis motrix, einen Habitus contrahiren, nicht insofern sie durch Naturgesetz zu Einem determinirt sind (secundum quod operantur ex instinctu naturae), sondern insofern sie unter dem Einfluß und der Herrschaft der vernünftigen Seele stehen und durch sie zu verschiedenen Thätigkeiten determinirt werden können (2, 1, q. 50, a. 3; vgl. a. 1). Wenn auch in derselben Potenz, je nach der Verschiedenheit der Objecte, auf welche die Acte gerichtet sind, specifisch verschiedene Habitus sein können, so ist doch jeder Habitus in sich selbst Eins und einfach und kann nur partes potentiales, z. B. verschiedene Seiten derselben Tugend, in seiner Einheit umfassen (2, 1, q. 54, a. 1. 2. 4).

Die Ursache oder der Ursprung des Habitus kann dreifach sein: die Natur, die eigene Thätigkeit oder Uebung und Gott oder die Gnade, und demnach unterscheidet man die natürlichen (naturales), die erworbenen (acquisiti) und die eingegossenen (infusi) Habitus (2, 1, q. 51). Was die habitus naturales anbelangt, so können wir in der vernünftigen Seele außer dem Vermögen, das Wahre zu erkennen und das Gute zu wollen, auch eine gewisse natürliche Tüchtigkeit, Neigung und Leichtigkeit dazu anerkennen, nicht zwar als schon vollendet, sondern bloß dem Keime nach, secundum inchoationem oder inchoationes naturales, wie Thomas sie nennt (2, 1, q. 51, a. 1). Die theoretische Vernunft erfaßt nämlich mit großer Leichtigkeit und Sicherheit die ihr von Natur innewohnenden obersten Denkprincipien (habitus principiorum) und wendet sie auf die nächsten Objecte mit Leichtigkeit an. Dasselbe gilt von den der praktischen Vernunft von Natur innewohnenden sittlichen Principien (principia operabilium naturaliter indita, 1, q. 79, a. 12), welche in Verbindung mit der natürlichen Neigung des Willens zum bonum honestum die Synteresis constituiren. Die angeführten Momente bilden den jedem Menschen seiner Natur nach eigenen inchoativen Habitus des Wahren und Guten. Und in Wahrheit war es in hohem Maße der Weisheit und Güte des Schöpfers entsprechend, daß er den freien Wesen zur Setzung der ihrer Bestimmung entsprechenden Acte nicht nur das Vermögen, sondern auch eine natürliche Tüchtigkeit und Geneigtheit verlieh. In den einzelnen Individuen wird die Ausbildung jenes natürlichen Habitus nicht selten gefördert oder auch gehemmt und irregeleitet von subjectiven Dispositionen, welche in der sinnlich-leiblichen Individualität, in der körperlichen Complexion ihren Grund haben. Insofern die verschiedenartige körperliche Constitution mehr zu einer bestimmten Art von Thätigkeit, insbesondere auch von Tugenden oder Lastern geneigt macht, kann man wiederum von Habitus reden; so spricht man von einer Naturanlage zur Geduld, Sanftmuth u. s. w. (2, 1, q. 63, a. 1). Die Keime, welche in dem natürlichen Habitus vorhanden sind, gelangen zu ihrer Vollendung im habitus acquisitus; je öfter nämlich jene natürlichen Fähigkeiten zu den ihnen entsprechenden Acten in Bewegung gesetzt und je öfter und intensiver sie in derselben Richtung wiederholt werden, um so mehr wird jene Leichtigkeit und Fertigkeit in der Verrichtung der gedachten Thätigkeit und jene bleibende Verfassung erworben, welche man im eigentlichen Sinn Habitus nennt. So entstehen im Erkenntnißvermögen der erworbene Habitus einer Wissenschaft, in den gemischten Thätigkeiten der Habitus einer Kunstfertigkeit und insbesondere im Strebevermögen die erworbenen Habitus der moralischen Tugenden (2, 1, q. 51, a. 2 u. 3). Durch diese Habitus ist die ganze intellectuelle wie sittliche Entwicklung und Ausbildung des Menschen bedingt. Nach den Acten, zu denen sie disponiren, specificiren sie sich in gute und böse Habitus (virtutes et vitia, Tugenden und Laster). Die ersteren disponiren zu Acten, welche gut, d. h. der vernünftigen Menschennatur und der rechten Ordnung gemäß sind, die anderen hingegen zu den der vernünftigen Natur und der rechten Ordnung widerstreitenden Acten (2, 1,

q. 54, a. 3). Da Gott niemals der Urheber des Bösen sein kann, so kann es keine bösen Habitus geben, die der Natur vom Schöpfer ursprünglich eingepflanzt wären. Die Entstehung der bösen Habitus hat lediglich im Mißbrauch des freien Willens und der von ihm abhängigen Seelenkräfte ihren Grund; dieselbe wird von Gott nie gewollt, sondern nur zugelassen und unterliegt, wie alle anderen Uebel, den heiligen und liebreichen Absichten der göttlichen Providenz, die aus Bösem Gutes zu gewinnen weiß. Die Möglichkeit, böse Habitus zu contrahiren, ist an sich noch nichts Böses, sondern eine mit der menschlichen Natur verbundene Unvollkommenheit.

Die vorchristlichen Philosophen, denen die übernatürliche Ordnung unbekannt war, kannten keine anderen Habitus, als die der Mensch sich durch fortgesetzten Gebrauch seiner Kräfte erwirbt; der Glaube lehrt uns aber, daß Gott selbst uns durch übernatürliche Einwirkung zu mannigfaltiger Wirksamkeit befähigt, und eine uns auf solchem Wege von Gott unmittelbar verliehene übernatürliche innere Beschaffenheit, wodurch wir zu einer bestimmten Thätigkeit tüchtig und geschickt sind, nennt man habitus infusus. Wird dem Menschen durch den habitus infusus nur eine Fertigkeit verliehen, welche derselbe auch auf natürlichem Wege durch Uebung der natürlichen Kräfte, wenn auch vielleicht nicht in dem gleichen Grade der Vollkommenheit sich hätte erwerben können, wie die Gabe der Sprachen, mit der Gott seine Apostel ausrüstete, so nennt man einen solchen Habitus secundum modum oder per accidens infusus (2, 1, q. 51, a. 4). Durch letztern werden die Natur und die habitus naturales nur innerhalb ihrer eigenen Sphäre vervollkommnet, nicht aber zu einer übernatürlichen, über den natürlichen Bereich absolut hinausgehenden Vollkommenheit erhoben. Befähigt uns aber der Habitus zu einer Wirksamkeit, welche der bloßen Natur unerreichbar ist, und welche über die unserem Geiste natürliche Sphäre hinausgeht, so nennt man ihn habitus secundum substantiam oder per se infusus. Solche sind die Habitus der drei göttlichen Tugenden und die der sittlichen Tugenden, insofern die letzteren gleichzeitig mit den ersteren durch übernatürliche Mittheilung verliehen sind, aus ihnen hervorgehen und durch sie übernatürlich verklärt werden. Während die habitus acquisiti das Vermögen, das die Natur gibt, voraussetzen und nur jene Fertigkeit verleihen, vermöge welcher wir uns des Vermögens mit Leichtigkeit bedienen (supponunt posse et dant facile posse), theilen die habitus per se infusi dem Intellect und dem Willen die Fähigkeit und das Vermögen zu übernatürlichen Acten selbst mit (dant ipsum posse, 2, 1, q. 51, a. 4) und führen uns zu einer Vollkommenheit, wozu es in den natürlichen Kräften gar keine positive Anlage, sondern nur eine potentia obedientialis geben kann. Dieselben können daher niemals durch Uebung der natürlichen Kräfte erworben, sondern müssen übernatürlich von Gott eingegossen werden (bona qualitas mentis, quam Deus operatur in nobis sine nobis, 2, 1, q. 55, a. 4). Was nun die heiligmachende Gnade selbst anbelangt, so verleiht sie freilich zunächst und zumeist eine Theilnahme am göttlichen Sein und erhebt die Substanz der Seele, als das Subject, dem sie inhärirt, zu einem übernatürlichen Sein. Wie aber das natürliche Sein oder die Natur des Dinges zugleich das Princip seiner Thätigkeit ist, so wird auch die Gnade als eine höhere, uns eigen gewordene Natur zugleich als das Grundprincip des übernatürlichen Lebens und der übernatürlichen Thätigkeit angesehen: est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis (2, 1, q. 110, a. 4 ad 2). So ist demnach die Gnade das substantielle Lebensprincip jeglicher übernatürlichen Lebensbethätigung, und gleichwie in der natürlichen Ordnung die Seele auch ihrer Wesenheit nach bei dem Zustandekommen der Lebensacte activ mitwirkt, ebenso kann man auch in der übernatürlichen Ordnung ein actives Mitwirken der Gnade selbst ihrer Wesenheit nach bei den übernatürlichen Lebensacten annehmen. Wenngleich sie nun keine unmittelbare Beziehung zur Thätigkeit hat und deßhalb kein Habitus im eigentlichen Sinn genannt werden kann (in II, dist. 27, q. 1, a. 2 ad 8), so pflegt der theologische Sprachgebrauch sie doch, da sie eine bleibende Beschaffenheit der Seele mit mittelbarer Beziehung zur Thätigkeit ist, als eine qualitas „per modum habitus" zu bezeichnen.

Was die Vervollkommnungsfähigkeit des natürlichen Habitus anbelangt, so stimmen alle Philosophen darin überein, daß derselbe nicht bloß extensiv in Bezug auf seinen Umfang, den Kreis der Objecte, auf die er gerichtet ist, vervollkommnet werden kann, sodann daß er auch einer intensiven Vervollkommnung, einer Steigerung und Verstärkung nach innen hin fähig ist, so daß er eine Eigenschaft, welche er früher in geringerem Grade hatte, nunmehr in höherem Grade besitzt (Vasqu. in 2, 1, disp. 82, c. 1); denn eine unläugbare Erfahrung bestätigt, daß wir durch beharrlich fortgesetzte Uebung der nämlichen Thätigkeit eine stets größere Gewandtheit, Sicherheit und Leichtigkeit in derselben erwerben. Von den mannigfaltigen in den Schulen aufgestellten Erklärungsweisen dieser allgemein anerkannten Thatsache erscheint die suarezische in Erweiterung des thomistischen Gedankens die einfachste und am meisten befriedigende. Hiernach kann der Habitus vermöge der ihm als endlicher Qualität wesentlichen Steigerungsfähigkeit zu dem ersten Grade von Vollkommenheit höhere und höhere Grade aufnehmen, welche in innerer Hinordnung zu einander die Steigerungsfähigkeit des Habitus beständig verwirklichen und ihn selbst dadurch einer höhern Seinsvollendung entgegenführen. Da nun die neuen und höheren Grade nicht getrennt und neben einander fort-

bestehen, sondern die nachfolgenden zu den vorangehenden als deren Vervollkommnung hinzutreten und erstere virtuell in sich enthalten, so entsteht nicht eine Vielheit von Qualitäten, sondern es ist der Zahl nach immer nur eine und zwar innerlich vervollkommnete Qualität vorhanden (Suarez, Metaph. disp. 46, sect. 1 sq.). Wie nun die auf dasselbe Object wiederholt gerichtete Thätigkeit den Habitus intensiv steigert, so vermehrt die wiederholt auf neue, aber demselben Formalobject untergeordnete Objecte sich erstreckende Thätigkeit denselben Habitus zugleich auch extensiv (Cajet. in 2, 1, q. 54, a. 4 ad 3), mit Ausnahme etwa der Objecte des Strebevermögens, der Tugenden, betreffs derer der hl. Thomas eine extensive Vermehrung nicht zugibt, da die Tugend, z. B. die Mäßigkeit, um wahre Tugend zu sein, schon ihrer Natur nach rücksichtlich eines jeden Objectes, das zu ihrem Umfange gehört, geübt werden muß (2, 1, q. 66, a. 1; vgl. q. 56, a. 3). Wie die natürlichen Habitus durch wiederholte Acte derselben Art begründet und gesteigert werden, so werden sie auch durch Unterlassung der entsprechenden Acte wie auch durch entgegengesetzte Handlungen, wenn auch nicht direct, so doch indirect und mittelbar geschwächt oder gänzlich zerstört, insofern diese die wirkende Ursache eines neuen, entgegengesetzten Habitus sind (2, 1, q. 53, a. 1—3). — Bezüglich des übernatürlichen Habitus halten die meisten Theologen mit Thomas fest, daß derselbe einer objectiven, extensiven Vermehrung unfähig sei (2, 2, q. 24, a. 5 und De malo q. 7, a. 2), da er, unmittelbar von Gott eingegossen, nur das Können selbst schlechthin verleihend, seiner Natur nach die Befähigung und Bestimmung für jedes in den Bereich seines Formalobjectes fallende Einzelobject schon in sich schließt. Von anderer Seite stimmen die Theologen ebenso sehr überein, daß der übernatürliche Habitus der subjectiven Verstärkung oder der innern Steigerung fähig sei (2, 2, q. 24, a. 5). Diese Steigerung erfolgt indeß nicht, wie beim natürlichen Habitus, durch wiederholte Acte, sondern wie Gott der Urheber der übernatürlichen Habitus ist, so ist er auch der Urheber ihrer Vermehrung. Unsere Thätigkeit wirkt hier nur disponirend; demnach lehrt der Glaube, daß der Gerechte durch gute Werke eine Vermehrung der Gnade verdienen könne. Somit ist die übernatürliche Thätigkeit des Menschen nicht die bewirkende, sondern nur die verdienstliche oder moralische Ursache der Vermehrung des übernatürlichen Habitus, die Wirkursache derselben ist Gott allein (Thom., De virt. q. 1, a. 11; In I, dist. 17, q. 2, a. 2 ad 4). Was die Verminderung der übernatürlichen Habitus anbelangt, so können zwar durch störende Acte der Bethätigung derselben Hindernisse in den Weg treten und so ein Abnehmen im Eifer und in der Ausübung einer Tugend eintreten; allein eine objective Verminderung und allmälige Abnahme im eigentlichen Sinne, die fortgesetzt endlich die völlige Vernichtung des Habitus herbeiführen müßte, kann nicht zugegeben werden. Eine cessatio ab actu kann dieselbe ebenso wenig herbeiführen, als unsere Thätigkeit die Wirkursache des betreffenden Habitus ist; auch die Todsünde bewirkt die Verminderung nicht, da sie als Gegensatz der caritas den Verlust derselben herbeiführt. Es bliebe demnach nur die läßliche Sünde übrig. Aber auch durch sie erfolgt keine eigentliche Verminderung des Habitus, da sie keine Abkehr vom letzten Ziele in sich schließt, worauf die caritas hinzielt (2, 2, q. 24, a. 10 und De malo q. 7, a. 2); sie kann auch nicht die verdienstliche Ursache einer solchen Verminderung sein, weil, wer in Geringerem fehlt, nicht einen Verlust an Höherem und Größerem verdient, und zudem ein Verlust eines Theiles der ewigen Seligkeit eine unverhältnißmäßig große Strafe für die läßliche Sünde wäre; endlich müßte bei fortschreitender Verminderung der Charitas zuletzt auch eine Vernichtung herbeigeführt werden, was durch die läßliche Sünde nie geschehen kann. Der Verlust der Gnade und Charitas erfolgt durch jede Todsünde; dieß ist ausdrückliche Glaubenslehre, die auf dem Concil von Vienne durch die Verwerfung der Ansicht der Begharden und später auf dem Tridentinum durch die Verwerfung der reformatorischen Irrthümer feierlich bestätigt wurde (Trid. Sess. VI, can. 23 u. 27). Der Grund für diese Wahrheit ist einleuchtend; denn wenn die Charitas das Leben der Seele und die Todsünde deren Tod ist, so ist die Vernichtung der einen durch die andere selbstverständlich, da Leben und Tod nicht zugleich und neben einander im selben Subject fortbestehen können; da überdieß die Charitas die Anwartschaft auf das ewige Leben gibt, und die Todsünde des ewigen Todes schuldig macht, so muß durch die letztere offenbar die erstere verloren gehen (Thom., De carit. q. un., a. 13). Die Todsünde bewirkt den Ausschluß der Charitas nicht als physische, sondern als moralische Ursache, indem sie wegen der Abkehr von Gott und wegen der Bosheit des sündhaften Actes meritorisch den Ausschluß der Gnade fordert (De carit. l. c. a. 12 ad 13; 2, 1, q. 75, a. 4 ad 1). Da die eingegossenen moralischen Tugenden ihrer Natur nach mit der Gnade verbunden sind, so zieht nach der allgemeinen Lehre der Theologen der Verlust der letztern nothwendig den Verlust der ersteren nach sich (2, 1, q. 65, a. 2). Anders verhält es sich mit den theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung; denn es ist Glaubenssatz, daß die Gnade verloren werden könne, ohne daß an und für sich der Glaube verloren gehe, und ebenso ist es mindestens theologisch gewisse Lehre, daß die Hoffnung bleibe trotz des Verlustes der Gnade. Diese beiden Tugenden nämlich hangen nach Thomas nach ihrem innersten Wesen (secundum proprias rationes) nicht von der Charitas ab (2, 1, q. 65, a. 4 ad 1); sie gehen vielmehr, insbesondere der Glaube, der Charitas als ihr Fundament vorauf und können

somit auch ohne die Charitas fortbestehen. Ueberdieß will Gott auch dem Sünder diese beiden Tugenden belassen, damit er durch sie um so leichter den Weg zur Bekehrung finde; freilich sind sie alsdann virtutes informes wegen des Mangels der Charitas, die ihnen ihre Vollkommenheit und Vollendung gibt. (Vgl. Suarez, Disput. metaph. 44 u. 46; Heinrich, Dogmatische Theologie VI, Buch 1, Kap. 3, n. 7—10; Kleutgen, Theol. der Vorzeit II, 1, Theil 7, Abhandl. 4; Stöckl, Lehrbuch der Philosophie I, § 12—14; Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie Jahrg. 1885, 643 ff., Jahrg. 1886, 107 ff. 277 ff. 603 ff.) [Hense.]

Habor (חָבוֹר) kann nach den drei alttestamentlichen Stellen, in welchen der Name genannt ist (4 Kön. 17, 6; 18, 11. 1 Par. 5, 26), nur als ein Fluß im assyrischen Reich betrachtet werden. Allerdings sagt die Vulgata an der ersten Stelle in Hala et in Habor juxta fluvium Gozan; allein da hier derselbe Text wiedergegeben werden soll, wie an der zweiten Stelle, so erscheint die Uebersetzung in Hala et in Habor fluviis Gozan, die mit der Wiedergabe der Septuaginta an beiden Stellen genau übereinstimmt, als maßgebend. Die dritte Stelle aber ist schon im Urtext corrumpirt und muß nach der Peschittho לחלח ולחבור נהר גוזן auf die nämliche Lesung, wie die beiden anderen Stellen, zurückgebracht werden. Um den fraglichen Fluß geographisch zu bestimmen, gibt es demnach keinen andern Anhaltspunkt, als den Namen der Landschaft Gozan. Dieser kommt auf assyrischen keilschriftlichen Denkmälern nicht selten vor und steht auf einer geographischen Liste neben Nisibina oder Nisibis, wie er auch 4 Kön. 19, 12 sich neben den zwei anderen mesopotamischen Städten Haran und Reseph findet. Folglich ist Gozan in Mesopotamien zu suchen und kann dem Namen nach nur mit der Landschaft Gauzanitis, welche Ptolemäus (5, 18, 4) erwähnt, identificirt werden. Der Habor ist also derjenige Nebenfluß des Euphrat, welcher heute Chabur heißt, der Aborrhas Strabo's (16, 1, p. 747) und Chaboras des Ptolemäus (5, 18, 3), dessen zahlreiche Quellen auf dem alten Masiusgebirge liegen, und der bei Abu Seraj, dem ehemaligen Circesium oder Charcamis, in den Euphrat fällt. Derselbe bildete lange Zeit die Grenze des römischen Mesopotamiens; in neuerer Zeit ist er hauptsächlich durch Layards Reiseberichte bekannt geworden. (S. Layard's Discoveries 235 sq.; Schrader, Keilinschriften und A. Test. 275. 614.) [Kaulen.]

Haceldama (spr. Hakeldama), der Name des Begräbnißplatzes, welchen die jüdischen Hohenpriester für die von Judas zurückerstatteten dreißig Denare kauften (Matth. 27, 8. Apg. 1, 19). Derselbe war früher einem Töpfer gehörig; da die doppelte Setzung des Artikels bei Matthäus (τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως) dieß als bekannt voraussetzt, so wird man annehmen müssen, daß das betreffende Grundstück auch noch bei seiner späteren Verwendung die ursprüngliche Bestimmung, als Thongrube zu dienen, erkennen ließ. Nachdem der Verräther das Geld als Sündenlohn bezeichnet hatte, dehnten die Hohenpriester in pharisäischer Selbsttäuschung das Verbot, den Lohn der Unzucht im Tempel zu opfern (Deut. 23, 18), auch auf diese Summe aus und verwandten dieselbe zu einem gerade praktisch gewordenen Zwecke. Bei dem großen Zufluß von Fremden in Jerusalem mußte es eine Begräbnißstätte für Auswärtige geben, und die Nothwendigkeit, dieselbe zu erneuern, trat gewiß öfter ein. Fremden nun lag der Gedanke nicht so nahe, nach dem Ursprung des Begräbnißplatzes zu fragen. Die Einheimischen aber übertrugen, weil Judas die dreißig Denare Blutgeld genannt hatte, ihr Grausen vor diesem Titel auch auf das gekaufte Grundstück, und dasselbe hieß daher zu Jerusalem fortan חֲקַל דְּמָא, „Blutacker". Die christliche Tradition hat als diese Stätte immer ein südlich vom Thal Hinnom gelegenes Feld bezeichnet, das noch jetzt durch ein ziemlich mächtiges Lager von weißer Pfeifenerde und durch ein großes Grabgewölbe dem Bericht des Evangeliums entspricht. (Schegg, Gedenkbuch einer Pilgerreise nach dem heiligen Lande, München 1867, I, 392.) [Kaulen.]

Hacket, Wilhelm, englischer Schwärmer im 16. Jahrhundert, stammte aus der Grafschaft Northampton, war Bedienter bei einem Edelmanne, heiratete dann eine reiche Wittwe und brachte deren Vermögen in kurzer Zeit durch. In hohem Grade war er dem Trunke, der Unzucht und der Religionsspötterei ergeben. Plötzlich trat er unter dem fanatisirenden Einflusse puritanischer Geistlicher in den Grafschaften York und Lincoln als „Prophet" auf. In seinen Prophezeiungen bedrohte er England mit Hunger, Pest und Krieg, wenn es nicht unverzüglich die presbyterianische Kirchenverfassung, „die Kirchenverfassung des Herrn", einführen werde. Gegen die Königin Elisabeth, die Verfolgerin der Puritaner, trug er einen fanatischen Haß zur Schau. Der Magistrat von Lincoln ließ ihn wegen seiner schwärmerischen und aufrührerischen Reden öffentlich peitschen und vertrieb ihn aus der Grafschaft. Von zwei mittellosen und überspannten puritanischen Edelleuten, Edmund Coppinger und Heinrich Arthington, begleitet, begab er sich nun als „Racheprophet" nach London. Auf seinen Befehl durchzogen am 16. Juli 1591 Coppinger und Arthington unter dem Rufe: „Thue Buße, England, thue Buße!" und unter einem ungeheuren Zusammenlaufe von Menschen die Straßen von London und verkündeten, in dem vom Geiste Christi erleuchteten und verklärten Hacket sei Christus erschienen, die Welt zu richten und das Evangelium durch ganz Europa zu verbreiten; alle Fürsten müßten in Hacket ihren Herrscher erkennen, und die Königin von England müsse abgesetzt werden. Sich selbst bezeichneten sie als die Propheten des neuen „Königs der Erde", und zwar bezeichnete sich

Coppinger als den „Propheten der Barmherzigkeit“, Arthington als den „Propheten des Gerichtes“. In Folge dieses Auftrittes wurden die drei Fanatiker gefangen genommen. Coppinger hungerte sich im Gefängnisse zu Tode; Arthington wurde begnadigt und veröffentlichte eine Schrift, in welcher er seine Tollheiten widerrief; Hacket wurde am 28. Juli 1591 gehängt und geviertheilt. Auf der Richtstätte stieß er mit gewaltiger Stimme ein blasphemisches Gebet aus, in welchem er sich den von Gott gesandten „wahren Jehova“ nannte und unter wahnsinnigen Drohungen gegen Gott von Gott ein Wunder zu seiner Befreiung forderte. — Literatur: Camden, Annales rerum anglicanarum et hibernicarum regnante Elizabetha, Lugd. Batav. 1625, 579 sqq.; Bayle, Dictionnaire II, 665 s.; Lingard, Hist. of England, 4. ed. Paris 1826 sqq., VIII, 306 sq. [Hundhausen.]

Hadad, Adad (הֲדַד), kommt in der Vulgata nur als Personenname vor und bezeichnet als solcher 1 Par. 1, 30 den nämlichen Sohn Ismaels, der Gen. 25, 15 durch einen Schreibfehler Hadar genannt wird. Der Name ist durch Uebertragung des appellativen Begriffs („Gewaltiger“) auf die einzelne Person entstanden; daher führen ihn auch die edomitischen Könige (Gen. 36, 35. 3 Kön. 11, 14. 1 Par. 1, 46. 50) und zehn syrische Könige bei Nicolaus Damascenus (p. 293). Noch häufiger aber bezeichnet er in dieser Anwendung die Hauptgottheit der Syrer, welche auch von den Edomitern unter dem Namen אֲדַד, Adad, von den Phöniciern als אָדֹד, Ἄδωδος verehrt wurde. Es war der Sonnengott nach Macrob. Sat. 1, 23. Nach ihm hießen drei auf einander folgende Könige von Damascus in der heiligen Schrift בֶּן־הֲדַד, in der Vulgata Benadad (3 Kön. 15, 18 f.; 20, 1 ff. 4 Kön. 6, 24; 8, 7; 13, 3. 2 Par. 16, 2. Jer. 49, 27. Am. 1, 4); jedoch führt der mittlere, von welchem 3 Kön. 20, 1 ff. die Rede ist, auf den assyrischen Denkmalen den Namen Hadadezer, wie mit einem abermaligen Schreibfehler auch der 2 Sam. 8, 3 ff. 3 Kön. 11, 23. 1 Par. 18, 3 ff. genannte הֲדַדְעֶזֶר, Adarezer. Gleichbedeutend mit Hadad ist der Name Remmon (רִמּוֹן), assyrisch Raman, welcher den Donnergott bezeichnet; beide Namen erscheinen vereinigt in Adadremmon (הֲדַדְרִמּוֹן) Zach. 12, 11, als der Bezeichnung einer bei Mageddo liegenden Ortschaft, in welcher um Josias' Tod getrauert wurde. [Kaulen.]

Haderwasser ist der von den älteren deutschen Bibelübersetzungen eingeführte, aber erst durch Luther allgemeiner gewordene Ausdruck für מֵי מְרִיבָה, aqua contradictionis, als den Namen der Quelle bei Kades, welche Moses aus dem Felsen schlug, ohne den Unwillen und den Kleinmuth über die Hartnäckigkeit der Juden zu bemeistern (Num. 20, 13. 24; 27, 14. Deut. 32, 51; 33, 8. Ps. 80, 8; 105, 32. Ezech. 47, 19; 48, 28). Ein ähnlicher, bei analoger Veranlassung entstandener Ausdruck ist מַסָּה für einen Ort in der Wüste, der sonst Raphidim hieß, Vulg. Tentatio (Ex. 17, 7. Deut. 6, 16; 9, 22; 33, 8). Die nämliche Quelle fließt noch heute und ist von neueren Reisenden so beschrieben worden, daß ihre Identität mit dem wunderbar hervorgebrachten Wasser außer Zweifel steht (s. Ritter, Erdkunde XIV, 107 ff.). [Kaulen.]

Hadrach (חַדְרָךְ), nur Zach. 9, 1 vorkommend, der Name einer Landschaft in Syrien, seit Kurzem als solche Bezeichnung in assyrischen Keilinschriften aufgefunden (Schrader, Keilinschr. u. A. T. 453). [Kaulen.]

Hadrian I.—VI., Päpste. Hadrian I. (772—795), einer edlen und angesehenen römischen Familie entsprossen, wurde nach dem Tode Stephans IV. (III.) als tüchtiger und geschäftsgewandter Diacon der römischen Kirche einstimmig auf Petri Stuhl erhoben (1. Februar 772). Bei den in Rom wüthenden Parteikämpfen zwischen fränkisch und langobardisch Gesinnten stand Hadrian auf Seite der ersteren und suchte auch die durch den Kämmerer Paul Afiarta in den letzten Tagen Stephans verübten Gewaltthaten noch vor seiner Consecration möglichst zu sühnen. Alle, welche letzterer eingekerkert oder exilirt hatte, wurden sofort befreit und zurückgerufen, Afiarta aber bald darauf auf Requisition des Papstes in Rimini verhaftet und vom Erzbischof von Ravenna wegen Ermordung der päpstlichen Beamten Christoph und Sergius hingerichtet. Der Langobardenkönig Desiderius versuchte Alles, um den neuen Papst zu umgarnen und in seine Netze zu locken; vor Allem suchte er ihn mit dem Frankenkönig Karl zu entzweien und mit seiner Hilfe durch die Söhne Karlmanns, die zu ihm geflohen, im Frankenreiche selbst Aufruhr und Spaltung zu erregen. Hadrian aber durchschaute die langobardischen Intriguen und wußte sich denselben mit Geschick zu entziehen. Freimüthig hielt er Desiderius sein treuloses Verhalten gegenüber dem römischen Stuhle vor, verlangte Rückgabe der widerrechtlich besetzten Städte und Ländereien, ehe an persönliche Unterhandlungen gedacht werden könne, und wandte sich endlich, als der König trotz aller Bitten und Gesuche immer weitere Theile vom Exarchat Ravenna und vom Ducatus Romanus an sich riß, hilfeflehend an Karl. Dieser erschien demzufolge mit seinen fränkischen Kriegern in Italien, schlug die Langobarden und zog, nachdem er Desiderius sechs Monate in Pavia eingeschlossen, zum Osterfest 774 nach Rom. Hier wurde er am Charsamstag vom Papste in feierlichster Weise empfangen. Am Ostermittwoch erneuerte und erweiterte Karl die bereits von seinem Vater Pipin gemachte Schenkung an die römische Kirche (über die Controverse bezüglich des Inhaltes und des Umfanges der karolingischen Schenkung vgl. Mon. Germ. Leg. II, 7; Hefele, Conc.-Gesch. III, 577. 620; Forschungen zur deutschen Gesch. 1862, I, 453 ff.; Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1881, 76 ff. 201 ff.; Tübinger Qu.-Schr. 1882, 603 ff.) und zog

dann abermals vor Pavia, das in Bälde sammt dem eingeschlossenen König in seine Hände fiel. Damit hatte das Lombardenreich sein Ende gefunden, und der römische Stuhl war von einem mächtigen Dränger befreit. Daß Karl nach dem Falle Pavia's abermals nach Rom gezogen und hier von einem Lateranconcil unter Hadrian I. das Privilegium erhalten, eligendi pontificem et ordinandi apostolicam sedem, sowie sämmtliche Erzbischöfe und Bischöfe in allen Provinzen vor ihrer Consecration zu investiren, ist plumpe Erfindung eines Regalisten zur Zeit des Investiturstreites (s. Bernheim, Forsch. z. deutschen Gesch. 1875, XV, 618 ff.).

Durch den Zusammensturz des Langobardenreiches war übrigens der Papst noch keineswegs in den ruhigen und unbestrittenen Besitz der karolingischen Schenkung gekommen; es erhoben sich nun verschiedene kleinere Potentaten, welche alle auf Kosten des päpstlichen Besitzes unabhängige Fürstenthümer zu gründen suchten und sämmtlich, wenn auch weniger mächtig, doch dem Patrimonium Petri nicht weniger feindlich waren. Von jetzt an beginnen die unglücklichen Kämpfe des päpstlichen Stuhles mit den verschiedenen kleineren italienischen Dynasten und Adelsfactionen, welche dem Papstthum zeitweilig so verhängnißvoll werden sollten. Zunächst war es Adalgis, der Sohn des depossedirten Desiderius, dann die Herzöge Arighis und dessen Sohn Grimuald von Benevent (s. Forschungen z. deutschen Gesch. 1873, XIII, 33 ff.), die Herzöge von Capua, Spoleto u. A., welche im Bunde mit den Griechen auf Zerstücklung des päpstlichen Besitzes ausgingen. Ja selbst der Erzbischof Leo von Ravenna versuchte das alte Exarchat als selbständiges Fürstenthum herzustellen. Nur durch den fortwährenden mächtigen Schutz des Frankenkönigs vermochte sich das Patrimonium Petri der vielen Feinde zu erwehren. Noch zweimal erschien Karl unter Hadrian in Rom, vornehmlich zum Schutz des bedrängten Papstes und seines Besitzes. Im J. 781 feierte er mit seiner Gemahlin Hildegard und seinen Söhnen das Osterfest in der ewigen Stadt, wobei Hadrian den vierjährigen Karlmann taufte und ihm den Namen Pipin gab; zugleich wurde dieser zum König von Italien, sein Bruder Ludwig aber zum König von Aquitanien gesalbt. Bei einer dritten Anwesenheit Karls in Rom 787 wurde der Herzog von Benevent zur Unterwerfung unter den Papst gezwungen. So war es Hadrian durch unermüdete Thätigkeit und Wachsamkeit mit Hilfe des Frankenkönigs gelungen, den neuen Besitz des Patrimoniums möglichst zu consolidiren, und er darf wohl als erster Begründer einer päpstlichen Hausmacht angesehen werden.

Nicht weniger ernst und wichtig als diese politische Aufgabe des Pontificates Hadrians war die kirchlich-religiöse, welche demselben zufiel. Die unheilvollen Stürme des Iconoclasmus hatten mit dem Tode des Kaisers Leo IV. (8. September 780) ihr Ende gefunden; seine Gemahlin Irene, welche für ihren minderjährigen Sohn Constantin VI. die Regentschaft führte, trat mit Hadrian in Verbindung zur Herstellung der alten Bilderverehrung. Der Papst unterstützte die Kaiserin eifrigst in ihrem Bemühen und sandte Legaten zu der dieserhalb abzuhaltenden 7. allgemeinen Synode nach Nicäa 787 (s. d. Art. Bilderstreit). Die Opposition, die sich im Abendlande, vornehmlich im Reiche Karls d. Gr., gegen die Beschlüsse der zweiten nicänischen Synode in Folge der überaus fehlerhaften Uebersetzung ihrer Acten erhob, suchte Hadrian durch eine eingehende Widerlegung der Libri Carolini (s. d. Art.) zu beschwichtigen, ohne daß deßhalb das gute Einvernehmen zwischen König und Papst irgendwie gestört worden wäre. Allerdings streuten böswillige Menschen das Gerücht aus, daß Karl sich mit König Offa von Mercien zum Sturze Hadrians und zur Erhebung eines fränkischen Papstes verbunden habe; als sich aber Karl deßwegen bei Hadrian entschuldigen ließ, antwortete dieser, er habe hiervon gar nichts gehört; wäre aber auch die Kunde hievon zu ihm gedrungen, so würde er der Fabel keinen Glauben geschenkt haben. Eine zweite wichtige theologische Streitfrage, welche die Kirche jener Zeit bewegte, betraf den Adoptianismus (s. d. Art. Adoptianer). Von den spanischen Bischöfen Elipandus von Toledo und Felix von Urgel ausgehend, hatte der Irrthum schließlich das ganze Abendland beunruhigt. Hadrian kämpfte eifrigst gegen die Irrlehre durch Schriften und Synoden, aber erst unter seinen Nachfolgern verschwanden deren Anhänger allmählich. Die Verhandlungen wegen der Bilderverehrung gaben dem Papste Gelegenheit, in seinen Schreiben an die byzantinischen Kaiser, sowie an den Patriarchen Tarasius die Würde und Vorrechte der römischen Kirche in entschiedener Weise zur Geltung zu bringen. Wie einst Leo d. Gr., so legte auch Hadrian gegen den von Tarasius angemaßten Titel universalis patriarcha Verwahrung ein. Große Verdienste erwarb sich Hadrian endlich um die Stadt Rom selbst durch Herstellung neuer und Ausbesserung alter Befestigungswerke, durch Renovation und Decoration von Kirchen und Klöstern und durch Verherrlichung des Cultus. Enorme Summen verwandte er für Ausschmückung der Kirchen, für goldene und silberne Gefäße und Statuen. Die kostbarsten Paramente, Teppiche und Vorhänge, herrliche Bilder und Mosaikwerke wurden in reichem Maße angeschafft. Bei der Ueberschwemmung, die im December 792 Rom verheerte, zeigte sich Hadrian vor Allem als sorgender Vater seines Volkes, indem er den verzweifelnden Bewohnern geistliche und materielle Hilfe und Trost spendete. Nach einem so thaten- und segensreichen Pontificate starb Hadrian am 25. December 795, tief betrauert vom Volke und von König Karl, der sein Andenken noch durch eine lateinische Grabschrift verherrlichte (Gregorovius, Die Grabmäler der römischen Päpste 25. 210). (Vgl. Vita Hadriani bei Vignolius Lib. pontif.

II, 165; Muratori, SS. rer. ital. III, 179; Codex carol. bei Jaffé, Bibl. rer. germ. IV; Einhard, Vita Caroli in M. G. SS. II, 426; Jaffé, Regesta Pontiff. Roman. ed. 2, I, 289 sq.; Hefele, Conc.-Gesch. III.)

Hadrian II. (867—872), aus einer römischen Familie stammend, welche der Kirche bereits zwei Päpste, Stephan IV. und Sergius II., gegeben hatte, mußte nach dem Tode Nicolaus' I. den päpstlichen Stuhl besteigen, um dem mit seltener Einstimmigkeit und fast drohend sich äußernden Wunsch von Volk und Clerus nachzugeben. Schon zweimal, nach dem Tode Leo's IV. und Benedicts III., hatte er die Wahl von sich abzulenken gewußt und zählte nun bereits 75 Jahre, als er am 14. December 867 in St. Peter consecrirt wurde. Von Gregor IV. zum Cardinal von St. Marcus ernannt, hatte sich Hadrian durch ein tadelloses Leben und eine an's Wunderbare grenzende Wohlthätigkeit die allgemeine Achtung erworben. Die bei der Wahl in Rom anwesenden kaiserlichen Gesandten beklagten sich, daß sie zu derselben nicht eingeladen worden, beruhigten sich aber, als man sie versicherte, es sei dieß nicht etwa aus Geringschätzung des Kaisers, sondern nur deßhalb geschehen, damit sich nicht ein Gewohnheitsrecht bilde, wonach die kaiserlichen Gesandten schon bei der Wahl erwartet werden müßten. In Folge dessen erfolgte von Seite des Kaisers Ludwig II. bereitwillig die Bestätigung der Wahl. Gleich nach der Consecration Hadrians wurde Rom von Herzog Lambert von Spoleto überfallen und durch Raub und Plünderung verheert. Die meisten Theilnehmer an dieser Gewaltthat zwang Hadrian durch Kirchenstrafen zur Satisfaction, Lambert aber verlor durch kaiserlichen Spruch sein Herzogthum. Sehr bald wurde der Papst, der vor Eintritt in den geistlichen Stand verheiratet war, von häuslichem Unglück betroffen. Seine Tochter, die bereits verlobt war, wurde von Eleutherius, dem Sohne des Bischofs Arsenius von Orta in Toscana, entführt. Als der Kaiser auf Requisition des Papstes die Sache vor sein Gericht zog, ermordete Eleutherius aus Rache sowohl die Tochter als die Frau des Papstes und wurde deßhalb von den kaiserlichen Missi zum Tode verurtheilt. Sein Bruder, Cardinal Anastasius, der zur Unthat gerathen, wurde excommunicirt (M. G. SS. I, 477 sq.). Hadrian hatte mehrere von Nicolaus I. Verurtheilte theilweise begnadigt, so den Erzbischof Thietgaud von Trier, Bischof Zacharias von Anagni u. A.; in Folge dessen entstand das Gerede, er sei Gegner seines Vorgängers und gedenke dessen Decrete zu annulliren. Um dieses Gerücht zu entkräften, erklärte sich Hadrian öffentlich in voller Uebereinstimmung mit Nicolaus und wurde nun von den Gegnern des letztern Nicolaite gescholten.

Bald genug bot sich Gelegenheit, seine Uebereinstimmung mit den Grundsätzen seines Vorgängers auch praktisch zu documentiren. Es hatte sich nämlich der widerliche Ehestreit des Königs Lothar vom vorigen Pontificat auf ihn vererbt. Gleich nach Hadrians Thronbesteigung hatte sich Lothar schriftlich an den Papst gewandt mit der Bitte, persönlich vor ihm erscheinen zu dürfen. Letzterer antwortete mit Würde und Milde, der Zutritt zum heiligen Stuhl sei ihm unverwehrt; falls er sich frei wisse von den ihm zur Last gelegten Verbrechen, möge er kommen zum Empfang des Segens, wenn nicht, zur Uebernahme einer Buße. Als dann bald darauf Theutberga, des Königs rechtmäßige Gemahlin, wohl nur, um der unwürdigen Chikanen endlich los zu werden, persönlich in Rom erschien, die in ihrem Schreiben an Nicolaus gemachten Aussagen mündlich wiederholte und den Papst um Auflösung der Ehe bat, hielt Hadrian in einem weitern Schreiben dem König sein Unrecht mit apostolischem Freimuthe vor Augen, erklärte, die Selbstanklage der Königin nicht annehmen zu können, und gestand zwar die nochmalige Untersuchung der Angelegenheit auf einer Synode zu, verlangte aber die Restitution und würdige Behandlung Theutberga's. Ebenso entschieden und freimüthig trat der Papst in seinen Schreiben an lothringische und fränkische Bischöfe für das Recht der verfolgten Königin ein. Auf dringenden Wunsch des Kaisers und auf die Versicherung der erfolgten Besserung Waldrada's ließ sich Hadrian zwar bereit finden, letztere von der über sie verhängten Excommunication loszusprechen. Dieses schonende Vorgehen des Papstes ließ wohl in Lothar auf's Neue die Hoffnung aufleben, seinen Lieblingsplan schließlich doch noch verwirklicht zu sehen. Im J. 869 erschien der König plötzlich in Italien, und unter Vermittlung des kaiserlichen Hofes fand eine Zusammenkunft mit dem Papste zu Monte Cassino statt. Auf des Königs eidliche Versicherung, seit Waldrada's Excommunication mit dieser keinen fleischlichen Verkehr mehr gehabt zu haben, ließ sich Hadrian bestimmen, ihm die Communion zu reichen, aber nicht auch, wie er gewünscht, einen feierlichen Empfang in Rom zu bereiten. Hier einigte man sich dahin, die Eheangelegenheit solle nochmals nach genauen in Lothringen zu machenden Erhebungen auf einer römischen Synode am 1. März 870 in Anwesenheit von lothringischen und fränkischen Bischöfen verhandelt und definitiv entschieden werden. Froher Hoffnung verließ Lothar Rom, starb aber auf der Rückreise schon am 6. August 869 zu Piacenza. Allgemein sah man hierin ein Gottesgericht, weil Lothar vor dem Papste falsch geschworen habe. Trotz dieses Ehestreites hatte Hadrian schon zu Lebzeiten Lothars dessen Reich gegen die ländergierigen Oheime Karl den Kahlen und Ludwig den Deutschen kräftig zu schützen gesucht. Noch entschiedener trat er nach dessen Tod für das Erbrecht des Kaisers Ludwig II. ein, freilich ohne dadurch die längst geplante Theilung des Landes verhindern zu können. Den wegen eines kräftigen päpstlichen Mahnschreibens sich verletzt zeigenden Karl suchte Hadrian sofort wieder in zuvorkommendster

Weise zu besänftigen, indem er ihm sogar die Kaiserkrone in Aussicht stellte.

Noch weit mehr als die abendländische Kirche nahm die griechische die Thätigkeit Hadrians in Anspruch. Sein Pontificat fiel ja in die folgenschweren Kämpfe zwischen Rom und Constantinopel wegen des dortigen Patriarchen Photius (s. d. Art.) und wegen der Bulgaren, die schließlich trotz aller Reclamationen des Papstes der Kirche von Constantinopel zufielen. Hadrian erlebte aber das Ende dieser Kämpfe, sowie auch der Streitigkeiten wegen Hinkmars von Laon (s. d. Art.) nicht mehr; er starb im December 872. (Vgl. Vita Hadriani II. bei Muratori, SS. rer. Ital. III, 1, 261. III, 2, 306; Briefe bei Mansi XV, 819 sqq.; Hincmar. Annal. in M. G. SS. I, 452; Jaffé, Reg. pontif. Rom. ed. 2, I, 368 sq.; Watterich, Vitae Pontif. I, 631 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV, 308. 372 ff. 495.)

Hadrian III. (884—885), nach den Annalen von Monte Cassino aus Teano gebürtig, wurde nach dem im Frühjahre 884 erfolgten Ableben des Papstes Marinus zu dessen Nachfolger erwählt, regierte aber wie dieser nur kurze Zeit. Die Streitigkeiten mit Photius dauerten auch unter seinem Pontificate fort; Hadrian sandte Litterae synodales an Photius, worin er ihm das Ausgehen des heiligen Geistes aus einander zu setzen suchte. Nach der Vita Steph. VI. wurden die Römer zu jener Zeit von Heuschrecken, Dürre und Hungersnoth schwer heimgesucht. Etwas räthselhaft lautet die Angabe der Annales Cassin.: Adrianus cecavit Georgium de Abentinum et Mariam superistanam nudam per totam Romam fusticavit (M. G. SS. III, 199). Daß Hadrian die Betheiligung des Kaisers an der Papstwahl verboten, ist späterer Zusatz des Liber pontificalis (Muratori, SS. rer. Ital. III, 269). Auf Einladung Kaiser Karls des Dicken, der zum letzten Male die Reiche Karls des Großen unter Einem Scepter vereinigt und die Absicht gehabt haben soll, mit Hilfe des Papstes seinen Bastard Bernhard zum Reichserben einsetzen zu lassen, reiste Hadrian zum Reichstage nach Worms, starb aber auf der Reise dahin und wurde im Kloster Nonantula begraben (September 885). (Vgl. Annal. Fuldens., M. G. SS. I, 401; Jaffé, Reg. Pontif., 2. ed. I, 426; Watterich, Vitae Pontif. I, 650. 718.)

Hadrian IV. (1154—1159) wurde am Tage nach dem Ableben Anastasius' IV. am 4. December 1154 auf Petri Stuhl erhoben, als eben Barbarossa auf seinem ersten Zuge nach Italien begriffen war, um daselbst den erblichenen Glanz der Kaiserkrone wieder herzustellen. Sein Familienname war Nicolaus Breakspear; er war der Sohn eines englischen Clerikers aus der Diöcese Bath. Als der Vater später bei St. Albans in's Kloster trat, wurde der mittellose Knabe sich selbst überlassen. Da er sich schämte, in England durch Betteln sein Fortkommen zu suchen, ging er nach Frankreich und fand nach langem Umherziehen endlich im Kloster St. Rufus bei Arles als Diener Aufnahme. Wegen seiner trefflichen Eigenschaften wurde er unter die Mönche eingereiht und zum Studium der Theologie zugelassen. In kürzester Zeit hatte er sich die Achtung und Liebe aller Klostergenossen erworben, so daß er zum Prior und 1137 sogar einstimmig zum Abte erwählt wurde. Als solcher verlor er jedoch rasch die bisherigen Sympathien, sobald er im Kloster Reformen durchzuführen suchte. In Rom dieserhalb verklagt, wußte er sich leicht zu rechtfertigen; als aber neue Klagen einliefen, ernannte Eugen III. den verfolgten Abt, dessen Tüchtigkeit er durchschaute, zum Cardinal und Bischof von Alba und sandte ihn bald darauf als Legaten nach dem skandinavischen Norden. Cardinal Nicolaus suchte hier die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen und die Metropolitanverfassung einzuführen. Er errichtete das Bisthum Drontheim für Norwegen und versuchte auf der Synode von Linköping 1148 Upsala zur Metropole zu erheben. Zurückgekehrt aus seiner Legation, wurde er einstimmig zum Papst gewählt. Gleich nach seiner Thronbesteigung äußerte Hadrian, der päpstliche Stuhl sei mit Dornen belegt, und der päpstliche Mantel so schwer, daß er selbst den Stärksten zu Boden reiße. Die Ereignisse sollten diese Worte nur zu bald rechtfertigen. Zunächst erklärten ihm die Römer auf Anreizung Arnolds von Brescia (s. d. Art.), er habe auf die weltliche Macht zu verzichten und sich lediglich auf sein geistliches Amt zu beschränken. Hadrian wußte jedoch seine Rechte kräftig zu vertheidigen; er zog sich in die Burg bei St. Peter zurück, und als bei einem Auflauf ein Cardinal ermordet wurde, verhängte er das Interdict über die Stadt. Dadurch zwang er die Römer zur Unterwerfung, und Arnold mußte ausgewiesen werden. Hadrian feierte Ostern 1155 im Lateran und begab sich dann nach Viterbo, als eben Barbarossa in Eilmärschen von der Lombardei zur Kaiserkrönung heranzog. In den hierüber gepflogenen Verhandlungen wußte Hadrian gleichfalls seine Rechte und seine Würde zu wahren (s. d. Art. Friedrich Barbarossa). Arnold wurde vom König ausgeliefert, und letzterer schwor dem Papste Schutz und Vertheidigung seiner Rechte. Schließlich mußte sich der stolze Staufe zu Sutri auch zu dem anfänglich verweigerten altherkömmlichen officium stratoris verstehen. Unter dem Schutze des deutschen Schwertes zogen nun König und Papst nach Rom, und Barbarossa wurde von Hadrian am 18. Juni 1155 in St. Peter gekrönt. Der treulose Ueberfall der Römer am Krönungsfeste wurde zwar blutig gerächt, allein der Kaiser vermochte bei der Ungunst der Jahreszeit die Stadt dem Papste nicht ganz zu unterwerfen, und Hadrian verließ Rom wieder mit dem Kaiser. Er begab sich nach Benevent, als eben König Wilhelm von Sicilien durch innere Unruhen und die Angriffe der Griechen sich in

größter Bedrängniß befand. Den von Wilhelm unter den vortheilhaftesten Bedingungen angebotenen Frieden nahm der Papst auf den Rath der Cardinäle nicht an und sah sich nun in Bälde, von dem wieder siegreichen Wilhelm in Benevent eingeschlossen, zum Abschluß eines ungünstigen Vertrages gezwungen (Juni 1155). Gegen einen jährlichen Tribut von 600 Gulden mußte er Wilhelm als König anerkennen und ihm auch in kirchlicher Hinsicht weitgehende Rechte einräumen (s. d. Art. Monarchia Sicula). In Folge dieses Vertrages entstanden Mißhelligkeiten mit dem Kaiser, der hierin eine Verletzung des Mailänder Friedens erblickte. Durch Zwischenträgereien wurde die Mißstimmung noch gesteigert und führte schließlich zu dem unglücklichen Auftritt von Besançon (October 1157). Hadrian hatte sich veranlaßt gesehen, sich beim Kaiser über die Gefangennahme des Erzbischofs Eskill von Lund zu beschweren; im Zusammenhange hiermit hatte er den Kaiser an die Verleihung der Kaiserkrone und anderer beneficia gemahnt. Unklugerweise wurde vom päpstlichen Legaten Roland (später Alexander III.) die unglückliche Uebersetzung des Wortes beneficia mit Lehen ohne weiteres bestätigt. Hierüber brach gegen den Papst ein solcher Sturm los, daß sich dieser auf den Rath der deutschen Bischöfe dazu verstand, die Ausdrücke dahin zu rectificiren, beneficium sei gleich bonum factum als Wohlthat, conferre aber im Sinne von imponere zu fassen. Der Kaiser gab sich hiermit scheinbar zufrieden und der Streit war äußerlich beigelegt. Bald jedoch entstand neue Spannung, vornemlich durch Friedrichs Verhalten auf seinem zweiten italienischen Zuge. Unter der Firma „Wiederherstellung der kaiserlichen Rechte" ließ er sich nämlich durch einen Reichstag auf den ronkalischen Feldern (November 1158) eine nie bestandene Machtfülle zuschreiben, wodurch vielfach die Rechte und Besitzungen der Kirche und vor Allem des Papstes verletzt wurden. Wohl gekränkt durch dieses gewaltthätige Vorgehen, wies der Papst des Kaisers Gesuch, seinem Schützling, dem Grafen Guido von Biandrata, das Erzbisthum Ravenna zu verleihen, wenn auch in höflicher Weise, ab, worauf Friedrich sich durch Aenderung des Briefstils rächte, indem er seinen Namen dem des Papstes voranstellen und letztern mit „Du" anreden ließ. Außerdem fühlte sich der Kaiser noch verletzt durch ein ziemlich scharfes Schreiben Hadrians wegen des Streites der Städte Bergamo und Brescia, das zudem in recht formloser Weise durch einen zerlumpten Boten überreicht worden war. Weiterhin liefen Gerüchte um, der Papst habe sich mit den rebellischen Städten der Lombardei und mit Wilhelm von Sicilien verbunden; der Kaiser seinerseits aber trat mit den Römern in so intime Beziehungen, daß Hadrian sich im Mai 1159 nach Anagni zurückziehen mußte. Die Versöhnungsversuche des Cardinals Heinrich und des Bischofs Eberhard von Bamberg blieben ohne Erfolg; die Verhandlungen und der Briefwechsel nahmen beiderseitig einen immer schrofferen Ton an, so daß ein Bruch unausbleiblich schien. Ehe er noch erfolgte, starb Hadrian zu Anagni am 1. September 1159. Die Verschenkung Irlands an England durch Hadrian IV. ist wohl keine geschichtliche Thatsache, denn die Aechtheit der betreffenden Bulle von 1155 (Migne, PP. lat. CLXXXVIII, 1441) wird mit triftigen Gründen bestritten (Hefele, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 682). (Vgl. Vita Hadriani IV. bei Watterich, Vitae Pontif. II, 323 sqq.; Otto Frising., Gesta Frider. in M. G. SS. XX, 403; Jaffé, Regesta Pontif. ed. 2, II, 102 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. V, 538 ff.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg 1869.)

Hadrian V. (1276). Nach dem nur fünfmonatlichen Pontificate Innocenz' V. wurde der Cardinaldiacon Ottobono Fieschi am 11. Juli 1276 erwählt. Er war der Neffe Innocenz' IV., der ihn zum Cardinal ernannt hatte; von Clemens IV. war er 1264 nach England gesandt worden, um in dem unglücklichen Kampfe zwischen Heinrich III. und seinen Baronen zu vermitteln. Da bei seiner Wahl von Karl von Anjou die Conclave-Ordnung Gregors X. mit rigoroser Strenge aufrecht erhalten worden war, hob er dieselbe alsbald auf, um sie durch eine mildere zu ersetzen. Er starb jedoch, ehe er eine solche erlassen konnte, noch vor Empfang der Priesterweihe am 18. August 1276 zu Viterbo und wurde in der dortigen Minoritenkirche begraben. (Vgl. Potthast, Regesta Pontif. 1709; Muratori, SS. rer. Ital. III, 605.) [Knöpfler.]

Hadrian VI., der letzte Papst deutscher Abkunft (9. Januar 1522 bis 14. September 1523), wurde am 2. März 1459 in Utrecht geboren. Er verlor seinen Vater Florenzer früh; seine Mutter Gertrud erzog ihn in großer Frömmigkeit. Nachdem er in Zwolle den ersten Unterricht empfangen hatte, wurde er Zögling der Universität Löwen, durchschritt die drei Facultäten der Philosophie, Theologie und Jurisprudenz und erlangte das Doctorat der Theologie am 21. Juni 1491. Damit wurde ihm der Zugang zu weiteren Aemtern und Würden der Universität eröffnet. Als Prokanzler verwendete er seine Einkünfte aus mehreren Kirchenpfründen in der edelsten Weise zum Bau eines theologischen Convictes, welches seinem Namen ein bleibendes Andenken sicherte, während seine zahlreichen Schriften und die stete Theilnahme an Universitätsacten ihm den Ruf eines ausgezeichneten Vertreters der scholastischen Philosophie und eines scharfsinnigen Theologen verschafften. Sein fleckenloses Leben, sein strenges Pflichtgefühl, seine große Wahrheitsliebe, die Selbstlosigkeit seines ganzen Wesens erwarben ihm die allgemeine Achtung. Er pflegte um Mitternacht aufzustehen, um die Horen zu beten; täglich brachte er das heilige Meßopfer dar; Schule und Leben hatten sich bei ihm vollständig durchdrungen. Mochte vielleicht in der genauen Eintheilung der Zeit,

in der Beziehung aller Lebensverhältnisse auf das eine Ziel, Gott zu dienen, in der Abgeschlossenheit gegen alles, was nicht zu seinem Berufe gehörte, etwas Pedantisches hervortreten, so gab es doch niemanden, welcher geeigneter gewesen wäre, Anderen als Vorbild eines geordneten Lebens zu dienen. Es war die glücklichste Wahl, welche Kaiser Maximilian treffen konnte, als er seinem Enkel Karl, künftigen Erben der burgundischen, österreichischen und spanischen Länder, 1506 den Dechanten von St. Peter in Löwen zum Erzieher gab. Wenn auch der königliche Knabe, der frühe seine Vorliebe für die Waffen zeigte, selbst aber von schwächlicher Natur zu sein schien, in den classischen Studien nicht diejenigen Fortschritte machte, welche die Zeit verlangte, so legte der Dechant doch den Grund zu der nicht bloß äußerlichen Frömmigkeit Karls V., welcher noch in vorgerückten Jahren jeden Tag eine Stunde ernsten Betrachtungen widmete, in St. Just sich den Römerbrief vorlesen ließ, in der Zeit eines fast allgemeinen Abfalles treu den katholischen Glauben bewahrte und den schlimmen Beispielen der anderen Höfe gegenüber durch strenge Sitte und Ehrbarkeit sich rühmlichst auszeichnete. Hadrian gewann durch die Hingabe an die Interessen seines Zöglings und durch die ruhige Festigkeit seines Wesens so sehr die Achtung des Brüsseler Hofes, daß ihm 1515 die höchst schwierige Mission übertragen wurde, dem Prinzen, welcher bereits die Regierung der burgundischen Niederlande angetreten hatte, auch das volle Erbrecht auf die spanischen Kronen zu sichern. Nach Ueberwindung vieler Schwierigkeiten gelang es Hadrian, den König Ferdinand von Spanien, welcher in seiner Vorliebe für den jüngern Enkel Ferdinand eine Theilung der spanischen Monarchie zwischen Ferdinand und Karl beabsichtigt hatte, umzustimmen und für Karl die Erbschaft des Ganzen zu erlangen. Als dann König Ferdinand am 23. Jan. 1516 starb, hatte Hadrian als Botschafter des Königs Karl gemeinschaftlich mit Cardinal Ximenes die Angelegenheiten des Reiches zu regeln, bis Karl selbst im nächstfolgenden Jahre den Boden Asturiens betrat. Bereits war der Dechant von Löwen zum Bischof von Tortosa erwählt worden; Papst Leo X. erhob ihn zum Cardinal von St. Johann und Paul, nicht etwa, wie Erasmus meinte, weil er in seinen Schriften dem römischen Stuhle so viele Rechte zuerkannt hatte, sondern weil er in der That durch sein Ansehen, seine Gelehrsamkeit und seine großen Tugenden unter allen Geistlichen hervorragte und dadurch der großen Anzahl von Cardinälen, die Leo X. ernannte, einen besondern Glanz verlieh. Der jugendliche König, welcher dieser Promotion nicht fremd war, wußte zugleich, wie unbedingt er auf die Treue und Hingebung Hadrians rechnen konnte. Hadrian bestimmte die Infantin Leonore, sich dem Wunsche ihres Bruders zu fügen und, statt dem Kronprinzen von Portugal, Dom João, dessen fünfzigjährigem Vater Dom Manoel die Hand zu dessen drittem Ehebunde zu reichen. Dem Cardinale wurde die schwere Aufgabe zu Theil, an Stelle Karls die Freiheiten der Valencianer zu beschwören und von den Widerstrebenden die Huldigung anzunehmen. Als endlich Karl, welcher inzwischen zum Kaiser erwählt worden war, aus Spanien forteilte, um in Aachen die Krönung zu empfangen und seinen ersten Reichstag in Deutschland zu halten, wurde mit Uebergehung der spanischen Granden Hadrian die Regentschaft und zwar unter den schwierigsten Verhältnissen übertragen. Bereits war, als Kaiser Karl am 20. Mai 1520 von La Coruña absegelte, der Aufstand in Toledo ausgebrochen, die Unzufriedenheit über die Regierung der Flamänder seit der Ankunft Karls war allgemein, und so frohe Hoffnungen die Castilianer auf den Sohn König Philipps gesetzt, so unzufrieden waren sie mit der Wendung der Dinge, als er am Vorabende einer allgemeinen Revolution Spanien verließ.

Mit der neuen Würde eines Gobernadors begann für Cardinal Hadrian eine wahre Leidensperiode. Der Aufstand der Comunidades brach in Castilien aus und überschritt, als Medina del Campo durch die königlichen Truppen in Brand gesteckt wurde, bald den Duero, während zugleich im Königreich Valencia zwischen dem Adel und den Handwerkern (der Germania) ein Kampf auf Leben und Tod entbrannte, in welchen auch die zahlreiche moslemische Bevölkerung hineingezogen wurde. Die revolutionäre Regierungscommission Castiliens (die Junta) bemächtigte sich in Tordesillas der Mutter des Kaisers, Johanna der Wahnsinnigen. Noch immer galt Johanna als legitime Königin, in deren Namen die Regierungserlasse erschienen. Das Schicksal des habsburgischen Königthums hing nun davon ab, ob eine wahnsinnige Frau sich durch die Schmeicheleien, Lügen und Drohungen bewegen lasse, die Acte der Junta zu unterzeichnen und dadurch die gegen Karl gerichteten Maßregeln zu bestätigen. Die spanischen Geschichtschreiber gefallen sich, die Thätigkeit des Cardinals in dieser Zeit als unbedeutend hinzustellen. Sie kannten bisher nicht seine geheimen Bemühungen, die Königin in ihrem Widerstande gegen die Comunos zu unterstützen und so die Revolution lahmzulegen. Der äußern Macht zwar beraubt, repräsentirte Hadrian doch immer die Regierung durch die persönliche Achtung, welche er sich erworben hatte. Es gelang endlich, den Adel für die Interessen der Krone gegen die Städte zu gewinnen. Das Heer der Granden zog nach Tordesillas, befreite Johanna (5. Nov. 1520), schlug die Armee der Junta (23. April 1521) und die in Navarra eingedrungenen Franzosen (30. Juni 1521), und zwang mit Beginn des Jahres 1522 Toledo, den letzten Platz der Aufständischen, zur Capitulation.

So war der bescheidene Schulmann von Löwen, der nichts so sehr wünschte, als in stiller Zurückgezogenheit Gott zu dienen und die theologische Wissenschaft zu pflegen, der Erzieher

eines Kaisers, ein Abgesandter und Stellvertreter desselben, Bischof, Cardinal und Großinquisitor von Castilien und Aragon, endlich Regent und Staatsmann geworden, welcher dem uneinigen Adel im Feldlager von Riosecco aus Aristoteles docirte, was zu thun und zu lassen war, Kaiser Karl V. ungescheut die herbsten Wahrheiten schrieb, über den spanischen Wirren die allgemeine Lage der Dinge nicht aus dem Auge ließ und an der Spitze des spanischen Episcopates den Kaiser bestärkte, der größten Revolution, welche ein abgefallener deutscher Mönch im Bunde mit allen revolutionären Gewalten des in Parteiung aufgelösten Kaiserreiches entfesselte, unerschrocken die Spitze zu bieten und dem allgemeinen Abfalle gegenüber an seinen Eiden und seinen Verpflichtungen festzuhalten. In einer Zeit der ärgsten sittlichen Auflösung leuchtet Hadrian dadurch hervor, daß er das nicht that, was Andere thaten, nie seiner Pflicht untreu wurde; während genialer angelegte Naturen im Bereiche der Kunst, in dem Aufblühen humanistischer Studien ihre Lebensaufgabe erblickten, gab es für ihn nur Ein Ziel, nach der Lehre des hl. Jacobus zu leben und mitten im Strudel der Ereignisse sich selbst intact zu erhalten. Würden und Ehren wollte er eher fliehen als suchen, aber auch ihrer Last sich nicht entziehen, wenn er glaubte, dadurch Gutes thun oder Schlimmes verhüten zu können. Eben befand er sich zu Vittoria am obern Ebro, als er gänzlich unerwartet durch den Eifer eines Unbekannten die Nachricht erhielt, daß er von dem durch politische Gegensätze und persönliche Rivalitäten in Parteien gespaltenen Cardinalscollegium, dem er persönlich unbekannt war, am 9. Januar 1522 einstimmig zum Nachfolger des Papstes Leo X. erwählt worden sei. Er war damals 63 Jahre alt, hatte trotz seiner Kränklichkeit zwei ruhelose Jahre unter den schwersten Sorgen der Revolution und des Bürgerkrieges, unter persönlicher Gefahr und einer erdrückenden Verantwortung hinter sich und stand nun selbst einem Ocean von Lasten und unabsehbaren Verwicklungen gegenüber. Man konnte noch nicht sagen, ob die deutsche Revolution, ob das Vordringen der Osmanen, welche die Eroberung Roms als festes Ziel ansahen, ob die innere Lage der Christenheit, ob die Zerwürfnisse unter den mächtigsten Herrschern, oder die so nothwendige und so oft angestrebte Reformation des Clerus größere Schwierigkeiten darboten; alle aber erschienen für einen Einzelnen, und wäre er der heiligste Mann gewesen, nicht zu überwältigen. Hadrian erklärte nach reiflicher und gewissenhafter Erwägung am 8. März 1522, er nehme die auf ihn gefallene Wahl an. Es gehörte ein mehr als gewöhnliches Gottvertrauen dazu, sich einer Last zu unterziehen, deren Schwere sich gar nicht berechnen ließ, und Erbe aller jener colossalen Zerwürfnisse und Feindschaften zu werden, welche Leo nicht zu bewältigen vermocht hatte. Im Hintergrunde derselben barg sich, abgesehen von der deutschen Revolution, auch ein Schisma mit Frankreich, dessen König durch das Concordat mit Leo X. Herr der französischen Kirche geworden war und sich in keiner Weise beeilte, den deutschen Papst, die angebliche Creatur des Kaisers, anzuerkennen. Mindestens ebenso große Schwierigkeiten, als die allgemeine Lage der Dinge, bot aber der Zustand Roms selbst dar: die Zerrissenheit im Cardinalscollegium, die Anforderungen an den neuen Papst, welcher zum Erstaunen der Wählenden selbst eine bis dahin ungekannte Stimmeneinheit erlangt hatte, die Nothwendigkeit, hier eine Reform zu beginnen, wie sie bereits Aegidius von Viterbo in seinem Promemoria ausgesprochen, und die Unmöglichkeit, mit denjenigen aufzuräumen, welchen ihr persönliches Interesse gebot, am hergekommenen, wenn auch noch so verrotteten Zustande festzuhalten. Je mehr Hadrian mit der innern Lage Roms bekannt wurde, desto erdrückender mußte er die Last empfinden, die so unvermuthet auf ihn gewälzt worden war. Wie ihn sein Pflichteifer und seine persönliche Reinheit antrieben, an diesen Dingen zu rütteln, so machte er sich seine ganze Umgebung zu Feinden. Zu keiner Zeit war Rom so unpopulär geworden als damals, und während der neue Papst sich rüstete, die Reinheit des Glaubens zu wahren, die gesunkene Disciplin wiederherzustellen, die christliche Kirche wieder aufzurichten, breiteten sich in Rom die aus Spanien geflüchteten Crypto-Juden, die Marañós, aus, die, wo man sie am wenigsten suchte, ein Unterkommen begehrt und gefunden hatten. Unstreitig am meisten mußte aber der Zustand Deutschlands, welches Luther damals mit aller Gewalt in husitische Zustände hineinzuschleudern sich bemühte, dem neuen Papste Sorge bereiten. Daß auf dem von seinem Vorgänger eingeschlagenen Wege der allgemeine Umsturz Deutschlands nicht eingeengt, geschweige bewältigt werden konnte, war eine unabweisbare Thatsache, mit der man rechnen mußte. Aber welcher Weg von Rom aus eingeschlagen werden sollte, wenn die deutsche Nation selbst keine Anstalten traf, dem Umsturze der Reichsverfassung und des Glaubens zu steuern, war dem Verstande der Verständigsten noch nicht klar geworden. Doch war gerade jetzt eine gewisse Pause eingetreten. Der Mönch, welcher die Fackel in die verrotteten Zustände Deutschlands hineingeworfen, war als Geächteter einige Zeit unsichtbar geworden. Seine Haltung auf dem Reichstage zu Worms, anfänglich zagend, dann, als er des Schutzes von außen sicher war, trotzig, hatte ihm wohl die eigentlich revolutionäre Partei, den deutschen Reichsadel, gewonnen; aber die geradezu blutdürstigen Schriften des Mönches mußten ihm die Besseren, welche anfänglich ihm zugestimmt und große Hoffnungen auf eine gründliche Besserung der Dinge gesetzt hatten, allmälig entfremden; der Reichstag zu Worms zog eine Linie zwischen Reform und Revolution.

Es war für Hadrian VI., so nannte er sich,

keine geringe Aufgabe, nachdem er bis dahin der treueste und aufopferndste Diener seines kaiserlichen Herrn gewesen, sich dem Kaiserthum gegenüber eine unabhängige Stellung zu wahren und gleich von Anfang zu verhindern, daß er nicht als Träger der kaiserlichen Politik gegen die französische erscheine. Kaiser Karl und König Heinrich VIII. rechneten auf ihn als ihren Bundesgenossen gegen den französischen König, und Don Juan Manuel, der kaiserliche Botschafter in Rom, einst der Hauptgegner König Ferdinands des Katholischen in seinen Conflicten mit Kaiser Karls Vater, König Philipp dem Schönen (gest. 1506), unterließ nicht, dem Papste sehr eifrig aus einander zu setzen, daß er — was aber erst bewiesen werden mußte — seine hohe Würde dem kaiserlichen Ansehen und, wie Don Juan Manuel behauptete, den von ihm in Rom gewonnenen Cardinälen verdankte. Der Kaiser sah aber sehr bald ein, daß es gerathener sei, andere Saiten aufzuziehen, und rief deßhalb seinen Botschafter zurück, der eine unzeitige Verstimmung hervorzubringen geeignet war. Kaiser Karl hoffte noch mit dem Papste in Spanien zusammenzukommen; da aber die Rückkehr Karls sich verzögerte und Papst wie Cardinäle auf Beschleunigung der Ankunft in Rom drangen, so sahen sich beide nicht wieder.

Leider befindet sich bei Hadrian VI. die Forschung nicht in der Lage, sich wie bei der Geschichte anderer Päpste auf eine authentische Regestensammlung stützen zu können. Die in Rom selbst von Msgr. de Ram seiner Zeit angestellten Forschungen haben nur zu dem Resultate geführt, daß die betreffenden Bände im vaticanischen Archiv fehlen; sie wurden nach Hadrians Tode nach Belgien gebracht und sind dort verschwunden. Der Forscher muß somit in der mühsamsten Weise die einschlägigen Documente von allen Seiten zusammentragen und ist ungeachtet der Vorarbeiten Burmanns und der für Hadrians literarisches Wirken so dankenswerthen Forschungen Reussens' auf die umfassendsten Vorarbeiten in den verschiedenen Archiven, zuletzt auch auf die Möglichkeit angewiesen, daß spätere Forschungen in bisher verschlossenen Archiven schwer empfundene Lücken schließlich ausfüllen.

Man war in Spanien überaus erfreut, den bisherigen Gobernador, über dessen Tugenden nur Eine Stimme war, als Papst verehren zu können. Eine feierliche Huldigung fand, als Hadrian am 29. März 1522 in der Hauptstadt des Königreichs Aragon, von 16 Bischöfen begleitet, eingezogen war, zu Saragossa statt. Der Aufenthalt verzog sich bis zum 11. Juni, und man mochte in Rom bereits besorgen, daß es zu einem spanischen Avignon kommen möchte. Allein der Papst wußte in richtiger Würdigung seiner neuen Stellung und der damit verbundenen Pflichten sich ungeeigneten Zumuthungen ebenso von der einen wie von der andern Seite zu entziehen, und wenn König Franz anfänglich alle Rücksichten zu beseitigen entschlossen schien, so fand er es bei Hadrians ruhiger und gemessener Weise bald in seinem Interesse gelegen, ihn selbst einzuladen, er möge die Reise durch Frankreich antreten, ein Anerbieten, das selbstverständlich durchschaut und abgelehnt wurde. Am 5. August schiffte sich der Papst in Tarragona ein, am 27. betrat er in Civita Vecchia den Kirchenstaat, am darauffolgenden Tage landete er in Ostia und begab sich sogleich nach dem Kloster von St. Paul vor den Mauern Roms. Am 29. empfing er daselbst das Cardinalscollegium, dessen Sprecher Bernardin Carvajal ihm die Aufgabe, die Kirche zu reformiren, unterbreitete, worauf im feierlichen Zuge Rom betreten wurde. Am 31. August fand in St. Peter die Krönung statt. Die innere Andacht Hadrians, die ruhige Würde seines ganzen Wesens riß zur Bewunderung hin. „Niemals", schrieb Campeggio an den Cardinal Wolsey, „hat es in Rom eine größere Freude gegeben, als bei dem Einzuge Hadrians. Jedermann urtheilt nach seinem Aussehen, seinen Worten, seiner Art und Weise, er sei ein ausgezeichneter Papst." Jetzt zeigte sich erst die Lage der Dinge in ihrer erschreckenden Gestalt. Selbst ein Fremder in Rom, wo Leo X. durch Vermehrung der käuflichen Aemter eine geistliche Bureaukratie geschaffen hatte, die ihre eigenen Wege ging; unbekannt mit den Gebräuchen und feststehenden Gewohnheiten; von allen Seiten um Hilfe angerufen und nur auf sich selbst angewiesen; dem Umsturze der Religion und des deutschen Reiches in demselben Augenblicke gegenüberstehend, in welchem Sultan Soliman die Christenheit von Belgrad und von Rhodus aus wie mit einer Zange erfaßte; ohne Möglichkeit, wie er so sehr wünschte, die christlichen Fürsten auch nur zu einem Congreß zum Zwecke gemeinsamer Abwehr vereinigen zu können; durch die Verschwendung Leo's der materiellen Hilfsquellen beraubt, sollte er zugleich Allen helfen, die Reform der Kirche durchführen und die Osmanen zurückweisen, dem in Deutschland drohenden Abfalle begegnen, Ungarn, das sich selbst preisgab, von der osmanischen Knechtschaft retten, den Frieden unter den christlichen Herrschern herstellen, an den Wust der kirchlichen Administration nicht rühren, indem er sonst die Interessen Einzelner verletzte, und doch in Alles einen neuen Geist, eine neue Seele bringen, mit leerer Kasse materiellen Beistand schaffen. Wenn er zur Unterstützung der Ungarn oder Rhodiser sparte, war er ein Geizhals; wenn er, als es sich nicht mehr um Pflege der Kunst, wie in den Tagen Leo's, handelte, sein Augenmerk auf Erhaltung des Bestandes der Kirche wandte, war er ein Barbar, vor dessen Pedanterie die Musen flohen; wenn er die Reform bei den Cardinälen und ihrer prachtvollen Hofhaltung beginnen wollte, ließen sie ihn im Stiche. Die schlichte Einfachheit seines Wesens und die ascetische Strenge seines Lebens stellten ihn in schreienden Gegensatz zu seinen Vorgängern, dem prachtliebenden Mediceer und dem

kriegerischen Julius; verglich man die heiteren und bewegten Zeiten der jüngsten Vergangenheit mit der Stille im Vatican, wo ein 63jähriger Pontifex nur dem einen Gedanken nachging, Frieden unter den christlichen Fürsten zu erhalten und die allgemeine Reform durchzuführen, so trat die unvermittelte Veränderung in vollster Fremdartigkeit hervor. Sehr bald wurde der ausgezeichnete Papst den Römern verhaßt; er und nur er mußte Ursache der unerträglichen Veränderung sein, die vor ihnen stattfand, und die doch nur der natürliche Rückschlag dessen war, was seit den Tagen des Hauses Borgia, wo nicht schon früher, Geltung erlangt hatte.

Selbst kein Mann von raschen Entschlüssen, sondern gewohnt, sorgfältig abzuwägen, und einer Flut von Ereignissen gegenüberstehend, die noch immer mit elementarer Gewalt stieg, mußte er zunächst die schwierige Frage erörtern, in welcher Weise und um welchen Preis überhaupt eine Rettung möglich sei; ob ein unmittelbares Eingreifen in die deutschen Verhältnisse nicht zu spät komme und die Sache nicht noch schlimmer mache, ob überhaupt noch Abhilfe möglich sei. Auch hier war Heilung nur möglich, wenn der Grund des Uebels erkannt war; lag derselbe aber außerhalb der Machtsphäre des Papstes, in den eigenthümlichen nationalen, aber zu Recht bestehenden politischen Verhältnissen, überhaupt in allmälig entstandenen historischen Zerwürfnissen, so war es schwer, wo nicht unmöglich, ihnen beizukommen. Der Plan Hadrians war, ehe er sich mit redlichem deutschen Gemüthe an seine berühmte Nation, einst die Trägerin der christlichen Ideen, wandte, in Rom eine vollendete Thatsache zu schaffen und mit der daselbst durchgeführten Reform den Klagen zu begegnen, die bisher über die Verweltlichung des römischen Stuhles laut geworden waren. Er hoffte nicht minder, im Cardinalscollegium die ausgezeichnetsten Persönlichkeiten der verschiedensten Völker zu vereinigen, stieß aber bereits bei dem Fürsten der Gelehrten, bei Erasmus von Rotterdam, auf Widerspruch, als er diesen zu bewegen suchte, seinen Aufenthalt aus dem Sitze der Unruhen nach Rom zu verlegen. Er glaubte, als er seinen Nuntius Chieregato nach Deutschland sandte, durch eine offene Darlegung mannigfacher Mißbräuche, deren Besserung erfolgen sollte, die deutsche Nation zu gewinnen und durch ein bewegtes Schreiben den Kurfürsten Friedrich von Sachsen, Luthers Beschützer, zur Beobachtung seiner Pflichten als Katholik und Reichsstand zurückzuführen. Luther hatte aber Zeit gehabt, den Boden zu unterwühlen, alles Bestehende in Frage zu stellen und unter dem glänzenden Schimmer einer Wiederherstellung der christlichen Ordnung eine Kluft mit der von dem Papste geleiteten Kirche und den im Orient wie im Occident bewahrten christlichen Dogmen zu sprengen, welche sich nicht mehr überbrücken ließ. Wenngleich sich dem Papste die Ueberzeugung aufdrängte, daß er auf dem eingeschlagenen Wege nicht durchzudringen vermöge, so verzagte er dennoch nicht. Da der Clerus in Masse abfiel, suchte Hadrian sich auf die Laien zu stützen und wurde nicht müde, auf die einzelnen Fürsten einzuwirken und sie dringendst zu ermahnen, der Revolution, welche schon zum offenen Bürgerkriege vorgeschritten war, einen Damm entgegenzustellen. Man konnte nicht mehr von welschen Praktiken reden, seit ein deutscher Gelehrter von größter persönlicher Unbescholtenheit auf dem Stuhle Petri saß und unablässig dafür arbeitete, den gesunkenen Muth der Guten zu heben und der Umwälzung, welche Deutschland in Anarchie stürzen mußte, Widerstand zu leisten.

Doch nicht bloß als Deutscher fühlte Hadrian sich berufen, Ordnung in die deutschen Verhältnisse zu bringen: seine Sorge bezog sich auch auf die skandinavischen Staaten, nicht minder auf Polen und Ungarn. Die Regierung des letztern Reiches lag in den Händen des Jagellonen Ludwig, dem es vielleicht nicht an Einsicht, wohl aber an Kraft gebrach, die Parteien Ungarns zur Abwehr der immer näher rückenden Gefahr, daß sie von den Osmanen verschlungen würden, zu vereinigen. Ungarn selbst war nur noch mit auswärtiger Unterstützung zu retten, und diese gewährte auch der Papst, soweit er konnte, mit vollen Händen; aber das Benehmen der Ungarn selbst stieß diejenigen zurück, die helfen wollten, und beschleunigte ihr Schicksal. Das große Unglück der Zeit, die nimmer müde Feindschaft des Franzosenkönigs, der bis zu seinem Tode (1547) alle Hilfsquellen Frankreichs aufbot, um Kaiser Karl Feinde zu bereiten, lähmte alle gemeinsamen Unternehmungen und ward Ursache, daß Soliman 1522 sich der Insel Rhodus bemächtigte. Der Verlust dieses für die abendländische Christenheit unersetzlichen Bollwerkes, welcher gleich in den ersten Monaten nach seiner Ankunft in Rom erfolgte, blieb für Hadrian ein nagender Kummer, welchen er nicht mehr überwand. Der Abfall der Fürsten nahm zu, seit auch König Christian II. von Dänemark-Schweden, Gemahl der Infantin Isabella, Schwester Kaiser Karls, sich dem Lutherthum zuwandte, und bald mußte man besorgen, daß die nordischen Könige die Gelegenheit, sich in den Besitz des Kirchengutes zu setzen, nicht unbenutzt vorübergehen lassen würden. Markgraf Albrecht von Brandenburg, der Hoch- und Deutschmeister, stand mit Luther in geheimer Verbindung, um zur Säcularisation zu schreiten, das Ordensland Preußen in den Abfall hineinzuziehen und auf den kirchlichen Abfall den politischen folgen zu lassen, indem er sein Ordensland aus den Händen des Polenkönigs als polnisches Lehen empfing. Wohin man blickte, machten sich die Symptome des Verfalles, der Zersetzung und Auflösung bemerkbar, und wenn nicht eine kräftige Hand die Zügel der Regierung erfaßte, so war der Sieg der Revolution allgemein.

Es war unter diesen Verhältnissen ganz begreiflich, daß Kaiser Karl die Stellung, welche

er schon unter Papst Leo in Worms eingenommen hatte, unter Hadrian gegen den doppelten Feind zu behaupten strebte. Er hatte von Anfang an gegen das aggressive Vordringen der Franzosen eine Defensiv-Liga zu Stande zu bringen gesucht; der Papst aber hatte, als Friedensfürst und um den französischen König nicht zu reizen, trotz aller Vorstellungen den Eintritt verweigert, da, wenn einmal die Defensiv-Liga abgeschlossen war, der Uebergang zur Offensive selbstverständlich wurde. Der Kaiser bestand aber auf der Nothwendigkeit seines Eintrittes, weil ohne denselben die französischen Umtriebe, namentlich in Italien, zunehmen würden, und weil Frankreich in die Lage versetzt werden müsse, Anderen nicht zu schaden. Der Papst war bereit, dem Kaiser in allen Dingen, die dieser für nothwendig erachtete, die Hand zu bieten, nur nicht, sich selbst in kriegerische Verwicklungen zu stürzen. Hadrian ging auf Kaiser Karls Vorschläge zur Befestigung der königlichen Macht in Spanien und der Vermehrung der Einkünfte der Krone durch kirchliche Renten ein. Er beendigte den langen Streit der castilianischen Krone mit dem Adel durch Vereinigung der drei Großmeistereien von S. Jago, Calatrava und Alcantara mit der Krone, so daß diese für ewige Zeiten in den Genuß der Rechte und bedeutenden Einkünfte der Großmeister gesetzt und dadurch die Orden in königliche Vergabungen umgewandelt wurden. Was aber der Papst zu Gunsten der spanischen Krone concedirte, erschien König Franz als eine Beeinträchtigung seiner Macht, während doch das Concordat, welches der König mit Papst Leo X. 1517 abgeschlossen, ihm die französische Kirche geradezu überliefert hatte und jene Verweltlichung erzeugte, die nachher den Hugenotten Anlaß zu ihrer Opposition gab. Der Papst, noch immer bemüht, die Neutralität zu behaupten und unter den bedeutendsten christlichen Fürsten eine Vereinigung gegen die Osmanen zu Stande zu bringen, leistete noch im Frühlinge 1523 Widerstand, während König Franz in Rom selbst durch den Cardinal Soderini ein Complot gegen den Papst organisirte. Die Verhältnisse spitzten sich zu. Die beabsichtigte Defensiv-Liga wurde allmälig eine Offensiv-Liga, aber noch immer erklärte sich Hadrian gegen den Eintritt in einen Bund wider König Franz. Nun aber fand sich dieser bewogen, in seiner Correspondenz einen so feindseligen Ton anzuschlagen, daß der Papst für sich persönlich das Schlimmste befürchten mußte. König Franz schien die Principien Franz' von Sickingen und Ulrichs von Hutten angenommen zu haben, da er geradezu die Bekämpfung des Clerus statt des Türken auf seine Fahne schrieb, von einer Concession zur andern den Papst drängend, schließlich ihn mit dem Schicksale Bonifatius' VIII. bedrohte. Jetzt erst entschied sich Hadrian, der großen Liga beizutreten, die in Venedig am 29. Juli 1523 geschlossen wurde. Wenn Hadrians Zeitgenosse Nicolo Machiavelli behauptete, die Päpste hätten immer einen Feind nach Italien berufen, um damit den andern zu bekämpfen, so urtheilte damals unter dem deutschen Papste Italien anders. Jetzt endlich, hoffte man in Italien, seien die Alpen gegen den französischen König verwahrt und man könne unter dem vortrefflichen und durch seine Frömmigkeit ausgezeichneten Papste auf eine Abwehr der Türken rechnen. Am 4. August 1523 wurde in S. Maria Maggiore der Vertrag in Gegenwart des Papstes in Rom, am 15. August in Venedig verkündigt. Während Italien in Wonne schwamm, erkrankte unmittelbar nach der Kirchenfeier in S. Maria der Papst. Die Sorge, die Anstrengung, die fremde Lebensweise, die schmerzlichen Erfahrungen, der Verlust von Rhodus und die deutschen Zustände, dazu die jüngsten Erlebnisse mit König Franz, der Aufenthalt in Rom während der ungünstigsten Jahreszeit, endlich die ununterbrochen gesteigerte Thätigkeit, erst in Spanien, dann in Italien beschleunigten ein Ende, das nicht schöner eintreten konnte, als in dem Augenblicke, in welchem Italien seines hohen Werthes bewußt geworden war. Für ihn selbst, der immer vorwärts strebte, sollte freilich erst die rechte Thätigkeit beginnen; der alte Schulmann regte sich auf's Neue, als er die Verwahrlosung der Jugend in Rom kennen gelernt; Zucht, Sitte und Ordnung in diese Kreise zu tragen, erschien ihm jetzt als unabweisbare Aufgabe. Das niedere Volk, in Abhängigkeit von Wucherern und Kornaufkäufern gebracht, der Verzweiflung nahe, weil bei dem eingetretenen Grade der Verarmung eine Befreiung von der Schuldenlast unmöglich zu sein schien, mußte dieser Knechtschaft entrissen werden. Hadrian hatte lange genug das Brod der Armut gekostet, um zu wissen, wie rasch Familien moralisch sinken, wenn einmal ein gewisser Grad der Armut erreicht und die Hoffnung aufgegeben ist, sich durch eigene Kraft emporzuschwingen. Wohin er blickte, sah der Papst das Verderben, das eingerissen war, während nach oben hin Kunst und Wissenschaft und aller Luxus des verfeinerten Lebens triumphirten; die den Südländern eigenen Ausdrücke des Fluchens und der Gotteslästerung beleidigten sein Ohr und drängten zur Abhilfe; dem zum System gewordenen Kaufe der geistlichen Pfründen mußte gesteuert und Rom auch in dieser Beziehung der christlichen Welt gegenüber rein hingestellt werden. Im Hintergrunde aller dieser Probleme stand aber erst noch das größte, die Einberufung eines Concils, nachdem schon die letzte lateranische Synode offen ausgesprochen hatte, daß die Hoffnung einer Besserung der kirchlichen Zustände nur durch ein allgemeines Concil verwirklicht werden könne. Als Hadrian dem Tode nahe kam, bereitete ihm ein Theil der Cardinäle aus früheren Promotionen noch eine wilde Scene, um zu erfahren, wohin er seine angeblichen Schätze gebracht habe. Nachdem er sich mit ihnen noch über die Noth der Kirche benommen hatte, aber durch seine Schwäche am längern Reden gehindert wurde,

starb er sanft und ruhig am 14. Sept. 1523. Seine Grabschrift bei dem schönen Monument, welches in der deutschen Kirche Maria dell' Anima sein Vertrauter Wilhelm Enkenvoert dem edlen Papste setzte, drückt die Klage seiner Freunde in Betreff des Urtheils aus, das über sein Wirken gefällt wurde. „Tantum refert, quibus temporibus optimus quisque natus sit." Wohl die bezeichnendste Grabschrift hat ihm sein mächtigster Gegner, König Franz, gesetzt, als er auf die Nachricht vom Tode des Papstes ausrief: „Jetzt ziehe ich nach Italien!"

Drei zeitgenössische Biographien, vom Italiener Giovio, vom Niederländer Moring und vom Spanier Ortiz, finden sich mit vielen Briefen und Documenten in der reichhaltigen Sammlung von Burmann, Analecta hist. de Hadriano VI., Traject. 1727. Auf den Aufenthalt Hadrians in Löwen beziehen sich die gelehrten Forschungen Reussens' (Syntagma theolog. Adriani VI., edit. Reussens, Lovan. 1862; Anecdota de vita et scriptis Hadriani, ibid. 1862). Gachard hat in der Corresp. de Charles Quint et d'Adrien VI, Bruxelles 1859, werthvolle Documente aus der Zeit 1516—1523 bekannt gemacht. Die Forschungen des Unterzeichneten (Abhandl. d. Münchener Akad. 1846, IV; Wahl und Thronbesteigung Adrians VI., Wien 1872; Der deutsche Kaiser und der letzte deutsche Papst, Karl V. und Adrian VI., ebd. 1876; Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Karls V., ebd. 1876. 1878; Monumenta hispanica, I. Correspondenz des Gobernadors von Castilien, Adrian von Utrecht, Prag 1881; II. Spanische Regesten, ebd. 1882; Der Aufstand der castilianischen Städte gegen Karl V. 1520. 1522, Prag 1876) haben Hadrians Stellung in Spanien beleuchtet. Endlich wurde auf Grund der nach spanischen Correspondenzen, nach den englischen Calendars und State papers und vielen Archivalien angelegten Regestensammlung, welche die verlorenen Regesten soweit als möglich ersetzen, das Leben des Papstes Adrian VI., Wien 1880, beschrieben. [C. v. Höfler.]

Hadrian oder Adrian, Mönch oder Priester, wahrscheinlich beides zugleich, hat in einer hermeneutischen Schrift unter dem Titel einer biblischen Isagogik (Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς) eine nach logischen Gesichtspunkten geordnete Sammlung von Erklärungen figürlicher Ausdrücke und Phrasen der heiligen Schrift hinterlassen. Ueber seine Person und seinen Lebensgang haben wir keine sicheren Nachrichten. Höchst wahrscheinlich ist er mit einem Adrian identisch, an welchen der hl. Nilus mehrere Briefe adressirt hat (Ἀδρίανῳ μοναχῷ, Ep. 2, 60; Ἀδριάνῳ πρεσβυτέρῳ 3, 118; Ἀδρίανῳ ohne Prädicat 3, 266 bei Migne, PP. gr. LXXIX). Hieraus ergibt sich die Folgerung, daß Adrian, wie Nilus, ein Schüler des hl. Johannes Chrysostomus war. Jedenfalls gehört er dem Kreise der antiochenischen Schule an. Dieß läßt sich, auch abgesehen von seinen Beziehungen zu Nilus, aus inneren Gründen erweisen, indem seine Erklärungen auffallende Uebereinstimmung mit der Interpretation des hl. J. Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret verrathen. Cassiodor erwähnt ihn unter den Introductores scripturae sacrae (Inst. div. litt. c. 10) in der Reihenfolge: Tychonius, Augustinus, Adrianus, Eucherius, Junilius; Photius bezeichnet seine Schrift als nützliche Einleitung in's Bibelstudium (Cod. 2). Da Cassiodors Aufzählung historisch ist, läßt sich hieraus im Zusammenhalt mit Nilus folgern, daß er um 430 lebte und zwischen 440 und 450 starb. Seine rhetorisch-philosophische Bildung nach aristotelischem System verräth er durch seine Eintheilung (vgl. Ἐπίλυσις τῶν ῥηθεισῶν διαιρέσεων mit Εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις der aristotelischen Hermeneutik, Migne XCVIII, 1277). Von den Ausgaben der Schrift seien erwähnt Hoeschel, Aug. Vind. 1602; Pearson, Critica sacra, Lond. 1660, Francof. 1696, Amstelod. 1698; Migne, PP. gr. XCVIII. Eine kritische Textausgabe auf Grund deutscher und italienischer Handschriften bereitet z. Z. Dr. Gößling in Berlin vor. [Kihn.]

Hadrian, der römische Kaiser (117—138), der im römischen Reiche zuerst den Eroberungen ein Ziel setzte, den größten Theil seiner Regierung auf Reisen in seinen Provinzen zubrachte, durch ungezählte Bauten ein monumentales Andenken seiner friedlichen Regierung hinterließ und doch durch besonnene Sorge für das Heerwesen den Traditionen des Römerreiches treu blieb, kommt hier nur in seinen Beziehungen zu Juden und Christen in Betracht. Als Hadrian den Thron bestieg, waren die Juden Palästina's in offenem Aufruhr, wurden aber durch Martius Turbo, den Statthalter Judäa's, wieder zum Gehorsam zurückgeführt. Gegen 15 Jahre blieben nun die Juden ruhig und mögen während dieser Zeit die schon früher begonnene Wiederauferbauung Jerusalems mit Eifer betrieben haben. Da sandte Hadrian eine Colonie dorthin und gab der aus ihren Trümmern sich wieder erhebenden Stadt den Namen Aelia Capitolina (s. d. Art.), Aelia nach seinem Geschlechtsnamen, Capitolina, weil er dem capitolinischen Jupiter einen Tempel auf der Stätte erbauen ließ, wo der Tempel des lebendigen Gottes gestanden hatte. Dieß reizte die Juden zu neuer Empörung, und es entstand ein erbitterter Krieg. Da die an Ort und Stelle befindlichen römischen Generale nicht im Stande waren, den Aufstand niederzuwerfen, so berief Hadrian den Feldherrn Julius Severus aus Britannien. Dieser schwächte die Macht der Aufrührer durch Theilangriffe und besiegte sie 136 nach einem dreijährigen Kriege, der den Juden ungeheure Opfer gekostet hatte. Hadrian ließ die Stätte, auf welcher der Tempel gestanden hatte, pflügen und mit Salz bestreuen, Aelia aber wieder erbauen und mit römischen Colonisten bevölkern. Den Juden wurde bei Todesstrafe verboten, dieser Stadt

auch nur so nahe zu kommen, daß sie dieselbe hätten sehen können; nur an Einem Tag im Jahr, dem der Zerstörung durch Titus, durften sie, ihr Schicksal zu beweinen, Jerusalem nahen. Zum bittern Hohne ließ Hadrian auf einem Thore von Aelia das aus Marmor gehauene Bild eines Schweines aufstellen. Indeß schonte Hadrian auch nicht der den Christen heiligen Orte. Er ließ an der Stätte der Auferstehung Christi ein Bild Jupiters und auf Golgatha eine Statue der Venus aufrichten; ferner ließ er in Bethlehem einen Hain zur Ehre des Adonis pflanzen und weihte dieser Gottheit die Höhle, in welcher Christus geboren ward. Die christliche Gemeinde aus den Gläubigen der Juden mußte gleich den übrigen Juden Jerusalem, wo sie seit Simeons Tod im J. 107 bis zum Jahre 137 dreizehn Bischöfe — lauter Gläubige aus den Juden — zählte, verlassen. Nur Christen aus den Heiden blieben zurück, deren erster Bischof Marcus hieß. Bis zu dieser Zeit hatten die Gläubigen aus den Juden zu Jerusalem mosaische Gebräuche und selbst die Beschneidung beibehalten. Diese Observanz hörte nun unter den Rechtgläubigen auf und wurde nur noch von den Nazaräern und Ebioniten beobachtet. Folglich hatte Kaiser Hadrian nach dem Plane der Vorsehung dem Christenthum einen großen Dienst gethan; die jüdische Metropole konnte nie mehr der Mittelpunkt der christlichen Kirche werden, und mit geschichtlicher Nothwendigkeit ward der Schwerpunkt der neuen Religion nach Rom verlegt. Sulpitius Severus sagt, unter Kaiser Hadrian sei die vierte Christenverfolgung geschehen; dagegen rechnen weder Melito, noch Tertullian, noch Eusebius den Kaiser Hadrian zu den Verfolgern der Christen. Beides jedoch läßt sich gut mit einander verbinden. Hadrian nämlich ordnete keine neue Verfolgung an, ließ aber die wider die Christen gegebenen Gesetze in Kraft; aus diesen entsprang eine vollständige Rechtlosigkeit der Christen, da sie zu den verbotenen Hetärien gerechnet wurden, und da Trajan in dem Rescript an Plinius, worin er die Christen nicht aufzusuchen, aber im Falle einer Anzeige zu bestrafen befahl, das Christenthum als religio illicita erklärt hatte. Demnach konnten die Statthalter in den Provinzen wider sie nach Willkür verfahren, wozu sie auch in Hadrians Anhänglichkeit an den heidnischen Aberglauben und in seinem Haß gegen die Juden einen besondern Grund der Aufmunterung finden mochten. In der That sind zu Hadrians Zeit nicht wenige Christen verfolgt, gemartert und getödtet worden, und der hl. Hieronymus nennt die Verfolgung zu Hadrians Zeit eine sehr schwere. Quadratus, ein Jünger der Apostel (nicht zu verwechseln mit dem spätern, um 170 blühenden Bischof Quadratus von Athen), und Aristides überreichten im J. 131 dem Kaiser Vertheidigungsschriften für die Christen, die zur Zeit des Geschichtsschreibers Eusebius noch vorhanden waren, nun aber leider verloren sind. Man vermuthet, daß diese Schutzschriften das Loos der Christen erleichtert haben. Dazu kam, daß Serennius Granianus, Proconsul von Asien, Vorstellungen zu Gunsten der Christen, die auf das bloße Geschrei des Pöbels hingerichtet wurden, an den Kaiser einsandte. Auf diese Vorstellungen erließ Hadrian an die Statthalter verschiedener Provinzen Rescripte, welche dem Treiben geldgieriger Angeber und der gesetzlosen Brutalität gegen die Christen ein Ende machen sollten. Erhalten ist noch das Edict an Minucius Fundanus, den Nachfolger des Granianus in der Provinz Asia, welches Justin seiner ersten Apologie angehängt hat: „Ich habe den Brief des Granianus, dem du im Amte gefolgt bist, erhalten. Die Sache scheint mir eine Untersuchung zu erfordern, auf daß diese Menschen (die Christen) nicht beunruhigt, auch den losen Anklägern kein Raum zur Bosheit gestattet werde. Wofern die Bewohner der Provinz in solcher Anklage etwas Bestimmtes zu sagen haben, so daß sie auch vor dem Richterstuhle es zu erhärten vermögen, so laß sie dort es thun, nicht aber mit Ansuchen und Geschrei wider sie verfahren. Dir geziemt es vielmehr, zu untersuchen, ob jemand gegründete Klage führe. Wofern einer sie anklagt und beweist, daß sie wider das Gesetz gehandelt haben, so sprich Urtheil nach Maßgabe des Verbrechens. Wenn aber jemand sie verleumderisch anklagt, so strafe ihn nach der Größe des fälschlich angeschuldigten Verbrechens." Der Heide Lampridius berichtet (In Alex. Sev. c. 43) die Sage, Hadrian habe Christum sogar unter die Götter aufnehmen wollen und habe deßhalb Tempel ohne Götterbilder erbauen lassen, um, wie man vermuthete, das Bild Christi hineinzusetzen, sei aber durch die Vorstellungen der Priester davon abgehalten worden, welche ihm bemerkten, daß alsdann bald alle Menschen die anderen Tempel verlassen und Christen werden würden. Diese Sage hatten aber eben jene Tempel ohne Bilder veranlaßt, in denen nicht das Bild Christi, sondern des Kaisers aufgestellt werden sollte. (Vgl. Palma, Praelectt. hist. eccl. I, 68; Funk, Tüb. Theol. Quartalschrift 1879, 108; Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch., 3. Aufl. I, 125; Gregorovius, Der Kaiser Hadrian, 2. Aufl. Stuttgart 1884.) [Schrödl.]

Haeften (Haeftenus), Benedict van, Benedictinerpropst von Affligem und monastischer Schriftsteller, wurde 1588 zu Utrecht als Sohn Antons van Haeften und Anna's van der Meeren geboren und erhielt in der Taufe den Namen Jacob. Er machte seine philosophischen Studien in Löwen, trat 1609 zu Affligem (s. d. Art.) unter dem Propste Jodocus Cobbaert in den Benedictinerorden und legte am 14. Mai 1611 die feierlichen Gelübde ab, wobei er den Namen Benedict erhielt. Im J. 1613 wurde er zum Priester geweiht und dann wieder nach Löwen geschickt, um die Theologie zu studiren. Er hatte bereits das Baccalaureat in der

Theologie erhalten und bereitete sich eben auf die Promotion zum Licentiaten vor, als seine Ordensobern wegen Klosterangelegenheiten ihn von der Universität abberiefen. Im J. 1616 wurde er Prior und 1618 Propst; als solcher war er der 39. Prälat von Afflighem. Als warmer Verehrer Mariä ließ Haeftenus (so wurde er gewöhnlich genannt) 1621 das Gnadenbild Unserer Lieben Frau, welches zum hl. Bernhard gesprochen, aus dem Klostergange, zu welchem dem Volk kein Zutritt gestattet war, in das nördliche Schiff der Kirche zur öffentlichen Verehrung versetzen und über dasselbe einen prächtigen Thronhimmel errichten; außerdem ließ er ein Gemälde verfertigen, welches die vier Doctoren der allerseligsten Jungfrau darstellte, nämlich den hl. Ildephons, den hl. Anselm, den sel. Rupert von Deutz und den hl. Bernhard. Um diese Zeit wollte der Erzbischof von Mecheln Jacob Boonen (1620—1655), welcher zugleich Abt von Afflighem war, dieses Kloster von der Congregation von Bursfeld losreißen und in dem Kloster die Observanz von Monte Cassino und die Constitutionen der lothringischen Congregation der hll. Viton und Hidulph einführen. Um aber die seit 1523 förmlich bestehende, vom Papste und Kaiser bestätigte Vereinigung mit Bursfeld nicht eigenmächtig aufzuheben, widersetzte Haeftenus sich anfänglich diesem Ansinnen, besonders da auch in Afflighem eine gute Ordenszucht war: doch um den Schein zu fliehen, als ob er gegen eine noch strengere Observanz wäre, gab er endlich dem Zudringen des Erzbischofs nach. Wiewohl er bereits Mönch und Oberer war, machte er dennoch ein Jahr Noviciat, legte mit anderen acht Mönchen am 18. October 1628 die Profeß nach der neuen Reform ab und gründete die belgische Congregation B. Mariae V. in templo praesentatae, zu welcher noch die drei Benedictinerklöster St. Hadrian zu Gramont in Flandern, St. Dionysius und St. Ghislenus im Hennegau gehörten. Diese Congregation, deren Constitutionen mit einigen Aenderungen erst im J. 1652 vom Erzbischof Boonen approbirt wurden, löste sich im J. 1654 wieder auf. Die Deputirten der Klöster nämlich wollten auf dem Capitel nicht mehr erscheinen, weil der Erzbischof ihnen bei der Wahl der Visitatoren die entscheidende Stimme neben den Aebten genommen. Die Auflösung der belgischen Congregation sollte Haeftenus nicht mehr erleben, denn am 31. Juli 1648 beschloß dieser ebenso gelehrte als fromme Benedictiner in einem Alter von 60 Jahren sein verdienstvolles Leben mit einem heiligen Tod. Als ächter Benedictiner förderte van Haeften die Künste und Wissenschaften und gab selbst verschiedene Werke heraus; darunter nimmt den ersten Platz ein: 1. S. Benedictus illustratus sive Disquisitionum monasticarum libri XII, quibus S. P. Benedicti Regula et religiosorum rituum antiquitates varie dilucidantur, Antw. 1644. Ueber dieses großartige Werk sagt der gelehrte Mauriner Martène in der Vorrede zu seinem Commentare über die Regel des hl. Benedict: Opus imprimis laudandum et utile, cui nonnulla si detraxeris correxerisve, nescio an praestantius aliquid in S. Benedicti Regulam exquiras. Diesem folgen 2. Den lusthof der geestelyke leering (in vlämischer Sprache geschrieben), id est Paradisus sive viridiarium catechisticum, odis sive cantionibus belgicis et latinis ad musicos tonos affabre reductis consitum, ib. 1622; 3. Schola cordis, sive aversi a Deo cordis ad eundem reductio et instructio cum iconibus aeneis, ib. 1629; 4. Panis quotidianus seu Meditationes sacrae in singulos anni dies distributae libri VI, ib. 1634; 5. Propugnaculum Reformationis monasticae Ordinis S. Benedicti, cui respondendo opposuit scutum inexpugnabile aequitatis Carolus Rymius in Monte Blandino Gandavi Abbas, 1634; 6. Via regia crucis iconibus aeneis illustrata, ib. 1635; 7. Parvum officium Theresiae, ib. 1639; 8. Venatio sacra sive ars quaerendi Deum, ib. 1650. Eine Anzahl handschriftlicher Werke von ihm liegt noch zu Afflighem. [Heigl, O. S. B.]

Häresie (αἵρεσις, αἱροῦμαι) bedeutet ursprünglich „Wahl", sodann das Erwählte, besonders die erwählte Lebensrichtung, die religiöse oder politische Parteirichtung (Flav. Jos. Bell. Jud. 2, 8, 1) und die Partei selbst, wie bei den Juden die der Sadducäer (Apg. 5, 17), Pharisäer (ebd. 15, 5; 26, 5) und Essener (Flav. Jos. Antt. 13, 5, 9: κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν . . . ἡ μὲν Φαρισαίων . . . ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἐσσηνῶν). Auch die christliche Lehre (Apg. 24, 14) und die Christengemeinde wurde von den Juden αἵρεσις genannt (Apg. 24, 5; 28, 22; Justin. Dial. 18. 108). Bei den späteren Griechen waren die Philosophenschulen αἱρέσεις, bei den Christen die Irrlehren und von der Kirche getrennten Secten (2 Petr. 2, 1; Ignat. Eph. 6; Trall. 6; Clem. Alex. Strom. 1, 19). Nach späterem christlichem Sprachgebrauche bezeichnet das Wort ausschließlich die Irrlehre im objectiven Sinne und subjectiv das hartnäckige Festhalten derselben. Der Dogmatiker beschäftigt sich mehr mit der Häresie im objectiven, der Moralist mit Häresie im subjectiven Sinne. Gleichbedeutend mit Häresie ist Ketzerei. Man leitet das Wort Ketzer (ketter) ab von Katharer (καθαρός), einem Namen, den sich eine manichäische Secte des Mittelalters beilegte. Die Italiener nannten sie mit Umwandlung des ϑ in z Gazari, woher das deutsche Ketzer.

Nicht jede falsche Lehre in Glaubenssachen ist nach kirchlichem und theologischem Sprachgebrauche eine Häresie, sondern nur diejenige, welche zu einer von der Kirche klar dargelegten Glaubenslehre unzweifelhaft in directem Widerspruche steht. Wenn die Glaubenslehre, mit welcher die falsche Behauptung streitet, weder durch eine endgültige Definition, noch durch das gewöhnliche Lehramt der Kirche klar als geoffen-

barte Lehre zu glauben vorgelegt ist, so mag die falsche Lehre eine sententia haeresi proxima sein, eine Häresie darf sie nicht genannt werden. Ist ferner der Gegensatz, welcher zwischen einer klar vorgelegten Glaubenswahrheit und einer falschen Lehre besteht, kein unmittelbarer, d. h. enthält die letztere nicht formell in sich, sondern nur in den aus ihr abgeleiteten Folgerungen eine Negation der Glaubenslehre, so ist die falsche Lehre nicht häretisch, sondern eine propositio theologice erronea. Endlich muß, damit eine falsche Lehre Häresie genannt werden könne, ihr directer Gegensatz zur Glaubenswahrheit so klar vorliegen, daß über denselben kein Zweifel obwaltet. Wenn nur Wahrscheinlichkeitsgründe für die Annahme eines solchen Gegensatzes vorliegen, so wird die Lehre von der Kirche höchstens als eine sententia de haeresi suspecta, haeresin sapiens censurirt. Das Läugnen einer genügend vorgelegten Glaubenswahrheit, ja der Zweifel an derselben ist Häresie im subjectiven Sinne des Wortes oder die Sünde der Häresie. Doch wird diese Sünde, obgleich sie auch von einem Nicht-Christen begangen werden kann, nur bei demjenigen Häresie genannt, welcher der Lehrauctorität der Kirche unterworfen ist. Sie kann eine bloß innerliche oder eine auch äußerliche, d. h. durch Worte oder äquivalente Zeichen geäußerte, ferner eine materielle oder eine formelle sein. Eine materielle ist sie, wenn der Christ, welcher der Irrlehre anhängt, nicht weiß, daß sie von der rechtmäßigen Auctorität verworfen ist, sei es, daß er die Lehrauctorität der Kirche zwar anerkennt, aber über die Thatsache der Verwerfung jener Lehre nicht unterrichtet ist, sei es, daß er die Lehrauctorität aus unverschuldetem Irrthum nicht anerkennt. Letzteres ist in der Regel bei denjenigen der Fall, welche im Protestantismus erzogen sind. Die Häresie ist eine formelle, wenn der Christ einer Lehre mit Hartnäckigkeit anhängt, obgleich er sowohl von der Lehrauctorität der Kirche, wie von dem directen Widerspruche, in welchem jene Lehre mit einer klar dargelegten Glaubenslehre steht, unterrichtet ist. Die Verwerfung der gesammten Lehre der Kirche oder des Christenthms nennt man Apostasie.

Durch die formelle Häresie trennt sich der Christ ipso facto von der Einheit der Kirche und hört auf, ein Mitglied derselben zu sein. Denn die Einheit der Kirche als einer Religionsgesellschaft ist ganz besonders eine Einheit des Glaubens. Die der Kirche wesentliche Glaubenseinheit besagt nun nicht, daß ein jedes Mitglied jede einzelne der geoffenbarten Wahrheiten kennt und glaubt, so daß alle Glaubensgenossen im Bekenntnisse aller im Einzelnen erkannten Wahrheiten übereinstimmen; dieses ist ja unmöglich. Andererseits genügt es zur wesentlichen Glaubenseinheit auch nicht, daß sich Alle übereinstimmend zu einigen wichtigeren Artikeln, den Fundamentalartikeln, bekennen, während sie frei sind hinsichtlich der Annahme der übrigen Offenbarungslehren. Denn diese Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen, die man, um Mitglied der Kirche Christi zu sein, annehmen muß, und anderen, die man unbeschadet der Zugehörigkeit zur Kirche läugnen darf, ist durchaus willkürlich; im Gegentheile ist es leicht, aus Schrift und Tradition nachzuweisen, daß es unter den von Gott geoffenbarten Wahrheiten keine einzige gibt, welche man nach Belieben annehmen oder verwerfen kann. Jene Glaubenseinheit der Kirche Christi besteht darin, daß alle ihre Mitglieder die geoffenbarten Wahrheiten, welche von der durch Christus eingesetzten Lehrauctorität genügend vorgelegt und ihnen als solche bekannt sind, annehmen und den Willen haben, sich in allen anderen Lehrpunkten der Entscheidung derselben Auctorität zu fügen. Diese Einheit kann einerseits der Kirche Christi nicht fehlen, wie dieß aus der Einsetzung einer Lehrauctorität folgt, und andererseits ist sie nicht nur eine genügende Glaubenseinheit der Einen Kirche, sondern auch eine wunderbare, großartige Einheit einer zahlreichen, über den ganzen Erdkreis verbreiteten Gesellschaft, indem die Glaubensgenossen aller Länder je nach dem Maße ihrer Bildung eine große Summe von Wahrheiten explicite kennen und in vollster Uebereinstimmung glauben, alle anderen aber implicite in der Anerkennung Einer Lehrauctorität annehmen und bei etwaigen Meinungsverschiedenheiten in Glaubenssachen sich dem Urtheilsspruch der gemeinsamen Lehrauctorität zu unterwerfen bereit sind. Von dieser Einheit fällt der Katholik ab, wenn er auch nur eine einzige Lehre läugnet, welche er als endgültig festgesetzte erkennt. Durch Läugnung einer einzigen erschüttert und vernichtet er ja auch seinen Glauben überhaupt, da es für ihn keinen vernünftigen Grund geben kann, die übrigen Lehren in Hingabe an die Lehrauctorität anzunehmen, wenn er diese in Bezug auf einen einzigen Lehrpunkt für ungenügend erachtet. Es besteht aber eine Controverse, ob der Häretiker schon durch eine bloß innere Häresie aufhört, Mitglied der Kirche zu sein, wie Suarez (De fide, Disp. 91, s. 1, n. 23 sq.) annimmt, oder nur dann, wenn er die Häresie äußerlich kundgibt, wie Bellarmin (Controv. de eccles. milit. 3, cp. 10) glaubt. Die erstere Ansicht hat eine neue Stütze an einem Ausspruche Pius' IX. gefunden, welcher in der Bulle Ineffabilis Deus in Bezug auf die unbefleckte Empfängniß Maria's sagt: Quapropter si qui secus ac a Nobis definitum est, quod Deus avertat, praesumpserit corde sentire, ii noverint, ac porro sciant, se proprio judicio condemnatos naufragium circa fidem passos esse et ab unitate Ecclesiae defecisse, ac praeterea facto ipso suo semet ipsos poenis a jure statutis subjicere, si, quod corde sentiunt, verbo aut scripto aut alio quovis externo modo significare ausi fuerint. Durch diese Bemerkung ist natürlich die Controverse nicht entschieden. Vgl. zu dieser übrigens nicht sehr wichtigen Controverse unter den neueren Theologen Murray, De Eccl. I, 193 sqq. und Palmieri, De Rom. Pontif. Pro-

leg. 47, von denen jener zu Suarez', dieser zu Bellarmins Ansicht hinneigt.

Das Vergehen der Häresie wurde schon seit apostolischer Zeit schwer geahndet, und schon früh entstanden feste Normen hinsichtlich der über Häretiker zu verhängenden Strafen. Diese sind theils rein kirchliche, theils bürgerliche. Die kirchlichen Strafen sind Excommunication (s. unten), Irregularität (c. 18, C. I, q. 1; Innoc. I. a. 414; c. 5, D. LI), Unfähigkeit zur Erlangung eines kirchlichen Beneficiums, welche auf Sohn und Enkel übergeht, wenn der Vater, auf den Sohn, wenn die Mutter sich der Häresie schuldig gemacht hat (c. 2. 15 in VI, 5, 2), Verlust des kirchlichen Begräbnisses. Für Geistliche tritt noch hinzu Suspension, Verlust der kirchlichen Aemter und Würden und Degradation (Genaueres hierüber bei München, Das canonische Gerichtsverfahren und Strafrecht II, 323 ff.). Die weltlichen Strafen wurden gemeinschaftlich von Kirche und Staat über die Häretiker verhängt, so jedoch, daß der weltlichen Gewalt das Urtheil über die Häresie nicht zuerkannt wurde (c. 18 in VI, 5, 2). Die meisten Strafgesetze wurden schon von den altrömischen Kaisern erlassen, besonders aus Anlaß der Gewaltthätigkeit und Unsittlichkeit mancher Secten des 4. und 5. Jahrhunderts, und finden sich im bürgerlichen Rechtscodex (De haereticis et Manichaeis et Samaritis 1, 5). Das Verbrechen der Häresie wurde ähnlich bestraft wie das Majestätsverbrechen, weil es als grobe Verletzung der Majestät Gottes und Verläugnung der Grundlage der christlichen Gesellschaft aufgefaßt wurde. Manche der Strafbestimmungen erscheinen uns sehr hart, theils wegen der Verfeinerung unserer Sitten, wie auch wegen der unserer Zeit eigenen sentimentalen Abneigung gegen ernste Ahndung der Verbrechen überhaupt, theils wegen eines unrichtigen Urtheils über das Verbrechen der Häresie und der Verringerung unserer Scheu vor derselben. Verbannung und Todesstrafe, Infamie und Verlust der bürgerlichen Rechte, Vermögensconfiscation und Inhabilität für öffentliche Aemter — letztere bis zur zweiten Generation von väterlicher, zur ersten von mütterlicher Seite ausgedehnt — waren Strafen der Häresie. Aus den Criminalgesetzgebungen der neueren Zeit ist die Häresie fast ganz unter den zu bestrafenden Verbrechen verschwunden; in Deutschland fing man im 16. Jahrhundert schon an, die Häresie nicht mehr als bürgerliches Verbrechen zu betrachten (vgl. Jarcke, Hdb. d. gemeinen deutschen Strafrechts II, 12). Nach dem Beispiele der Apostel (1 Tim. 1, 20) verhängte die Kirche von Alters her die Strafe der Excommunication über die Häretiker; doch trat diese erst mit dem Richterspruche ein (c. 37, C. XXIV, q. 3). Seit dem vierten Lateranconcil wird sie ipso facto incurrirt (c. 8. 13, X 5, 7) und durch die Bulla coenae wurde sie dem apostolischen Stuhle reservirt. Das geltende Recht ist in der Constitution Apostolicae Sedis (12. October 1869) enthalten: Die Excommunication trifft die Häretiker, ihre Anhänger und alle diejenigen, welche die Häretiker (als solche zum Schutze gegen die Strafe) aufnehmen, ihnen Vorschub leisten, sie vertheidigen, und diese Censur ist speciali modo dem Papste reservirt. Dieselbe Strafe trifft omnes et singulos scienter legentes sine auctoritate Sedis Apostolicae libros eorundem . . . haereticorum haeresin propugnantes ... eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes. (Näheres im Archiv f. K.-R. XXVI, 155 ff.; Lehmkuhl, Theol. moralis II, 923; Marc, Instit. mor. Alphons. 1315.)

Kaum eine andere kirchliche Lehre ist dem modernen religiösen Liberalismus so verhaßt, wie die von der Strafbarkeit der Häresie. Ist ja die Freiheit, zu glauben und zu denken, was man will, das Idol der heutigen Zeit, und dieses anzutasten gilt als eine unerträgliche Geisteskechtung. Hierin aber liegt die Läugnung des Christenthums. „Gehet hin in alle Welt," sagt Christus den Aposteln bei Gründung seiner Kirche, „verkündet das Evangelium aller Creatur. Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig; wer nicht glaubt, wird verdammt werden" (Marc. 16, 15). Wenn Christi Wort also überhaupt etwas bedeutet, so steht es dem Menschen nicht frei, das von den Aposteln verkündigte Evangelium ganz oder theilweise nach Belieben anzunehmen oder zu verschmähen; diese Freiheit bestand weder zu Zeiten der Apostel, noch besteht sie seit ihrem Tode, da auch nach dem Tode der Apostel die Predigt des Evangeliums fortgesetzt werden sollte, und darum die Worte Christi nicht nur an die Apostel, sondern auch an ihre Nachfolger gerichtet sind. Fügt ja der Heiland an der Parallelstelle (Matth. 28, 19 f.) auch hinzu, daß er bei ihnen bleiben werde bis zum Ende der Zeiten (vgl. Joh. 14, 16). Die von der göttlich eingesetzten Auctorität verkündete Offenbarungswahrheit von sich weisen, ist also eine Sünde, und zwar eine in sich und in ihren Wirkungen sehr schwere und verhängnißvolle Sünde, besonders bei demjenigen, welcher der Kirche schon angehört, denn sie ist die Läugnung einer Wahrheit, für welche Gott selbst sich verbürgt, eine Lossagung von der Kirche Gottes, eine Handlung, welche den Glauben, die Grundlage und Wurzel des ganzen christlichen Tugendlebens vernichtet und die Kirche bekämpft und in Secten spaltet. Einem solchen Vergehen durch Bestrafung zu begegnen, ist also ebensowohl in der Ordnung, wie die Bestrafung irgend eines andern Vergehens, falls nur eine mit Strafgewalt ausgerüstete Auctorität besteht, in deren Bereich das Vergehen fällt. Eine solche Auctorität aber besteht in der Kirche, wie dieses aus ihrer Natur und der seit apostolischen Zeiten in der Kirche üblichen Praxis folgt. Daß die Väter seit Anfang des Christenthums und die Apostel selbst in Bezug auf Häretiker sehr intolerant waren und „Abweichungen von ihren Worten sehr ernst nahmen" (vgl. Kahnis in Herzogs Encyklopädie

für protest. Theologie 2. Aufl., V, 521), können auch die Protestanten nicht läugnen, wie sehr auch diese Thatsache dem protestantischen Fundamentalprincip von der freien Forschung entgegensteht. Der hl. Paulus spricht über diejenigen, welche eine von der seinigen abweichende Lehre vortragen, das Anathem aus (Gal. 1, 9); der hl. Johannes nennt die Häretiker Antichristen (1 Joh. 4, 3. 2 Joh. 7) und verbietet, sie ins Haus aufzunehmen oder auch nur zu grüßen (2 Joh. 10); der hl. Petrus nennt sie Pseudoapostel, trügerische Arbeiter, welche sich in Nachahmung Satans, der die Gestalt eines Lichtengels annimmt, in Apostel umgestalten, falsche Lehrer, welche den Herrn, der sie erkauft hat, verläugnen und das bald eintretende Verderben über sich heraufbeschwören (2 Petr. 2, 1; vgl. ebd. 17); dem Apostel Judas Thaddäus sind sie wasserlose Wolken, welche von den Winden umhergetrieben werden, unfruchtbare, zweimal erstorbene, entwurzelte Bäume, wilde Meereswogen, welche wie Schaum ihre eigene Schande aufspritzen, Irrsterne, denen die ewige Finsterniß bevorsteht (Jud. 12 ff.). Den Widerspänstigen in Corinth droht Paulus mit der Gewalt, die ihm der Herr gegeben; er werde kommen, „allen Ungehorsam zu ahnden" (2 Cor. 10, 1 ff.). Den Vorstehern, welche sie in der Kirche eingesetzt, empfehlen die Apostel die strengsten Maßregeln gegen die Häretiker, so der hl. Paulus in den Pastoralbriefen, und er selbst geht mit seinem Beispiele voran. „Einige haben am Glauben Schiffbruch gelitten," so schreibt er an Timotheus (1 Tim. 1, 20), „zu denen Hymenäus und Alexander gehören, welche ich dem Satan überliefert habe, damit sie lernen, nicht zu schmähen." Dieselbe Sprache, wie die Apostel, führen die Väter über Häretiker und Häresie. Der Martyrer Ignatius nennt die Häretiker „wilde Thiere in Menschengestalt", welche man nicht nur nicht aufnehmen, sondern auch so meiden solle, daß man sie nirgendwo antreffe. Nur habe man für sie zu beten, damit sie sich etwa bekehren (Smyrn. 4). Bekannt ist, was der hl. Irenäus erzählt (Haer. 3, 3. 4), daß der Apostel Johannes das Bad verließ, sobald er vernommen, der Häretiker Cerinth sei im Bade, und daß der Johannesschüler Polycarp, von Marcion befragt, ob er ihn kenne, antwortete: „Ich kenne dich, den Erstgeborenen des Teufels." Es ist überflüssig, andere Stellen mitzutheilen, in welchen die Väter mit den Häretikern schonungslos in's Gericht gehen und die Häresie als ein höchst strafwürdiges Verbrechen an den Pranger stellen. Viele ihrer Stellen sind ja allgemein bekannt. Von den Protestanten tadeln die Einen diese Aussprüche der Väter als Zeichen einer einseitigen Unduldsamkeit, während die Anderen sie billigen und sich selbst oder ihren Religionsgenossenschaften das Recht zuschreiben, in ähnlicher Weise gewisse auftauchende Lehren als Häresien zu verurtheilen; eine Ansicht, welche sie bei Verwerfung einer Lehrauctorität unmöglich rechtfertigen können. Wenn dagegen die katholische Kirche den Bannfluch über die Häresie ausspricht, so befindet sie sich mit ihren eigenen Grundlehren wie mit den Lehren der ältesten und apostolischen Zeit in vollster Harmonie. Will man die angefeindete Lehre von der Gewalt, die Häresie zu bestrafen, verstehen, so muß man sie im Zusammenhange mit den übrigen Lehren der katholischen Kirche betrachten. Hierher gehört zunächst die schon berührte Lehre von der Glaubenspflicht Aller, in Folge deren die Häresie wirklich ein Verbrechen ist, und die Lehre von der Souveränität der Kirche und ihrer vollen Regierungs- und Strafgewalt in kirchlichen Dingen. Stehen diese Lehren, sowie die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche fest — und für jeden dieser Lehrpunkte gibt es vollgültige, anderswo beizubringende Beweise —, so ist die Kirche nicht nur zur Bestrafung der Häretiker berechtigt und verpflichtet, sondern erwirbt sich auch durch dieselbe um die übernatürlichen Güter die höchsten Verdienste. Sind freilich obige Sätze falsch, so ist das Vorgehen der kirchlichen Obern gegen die von ihren Lehren abweichenden Christen eine unerträgliche Anmaßung und Geistestyrannei, wie es eine solche war bei Heinrich und Elisabeth von England, sowie auch bei den sogen. Reformatoren, welche ohne alle von Gott verliehene Auctorität und ohne Anspruch auf Unfehlbarkeit Abweichungen von ihren Lehren gewaltsam niederhielten, ja durch Kerker und Schwert unterdrückten oder durch die weltliche Obrigkeit unterdrückt wissen wollten. Nicht so steht es mit dem auctoritativen Verwerfungsurtheile und der Bestrafung der Häresie durch die katholische Kirche. Sie handelt kraft göttlichen Auftrages und einer von Gott empfangenen Gewalt, und was sie als Irrthum durch endgültigen Spruch verwirft, ist wirklich Irrthum. Die Furcht, sie möchte die Wissenschaft schädigen oder die Freiheit der Forschung unterdrücken, hat offenbar zur Voraussetzung, daß sie irren könne. Schreitet sie mit Unfehlbarkeit gegen die Häresie ein, so kann sie unmöglich dem Forscher entgegentreten, wenn er sich auf dem rechten Wege befindet; sie verhindert ihn nur, abzuirren. Ebensowenig ist zu befürchten, daß die Bestrafung der Häresie die Heuchelei fördere. Diese Furcht war der Grund für den hl. Augustinus, sich im Kampf mit den Donatisten gegen die Bestrafung derselben zu erklären. Mea primitus sententia non erat, schreibt er an Vincentius (Ep. 93, al. 48, n. 17), nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Aber er wurde, wie er hinzufügt, durch die Bekehrungen, welche die Strafe bewirkte, eines Bessern belehrt, und seine frühere Ansicht widerruft er ausdrücklich im zweiten Buche (c. 5) der Retractationen: Tunc mihi non placebat (schismaticos ad communionem vehementer arctari), quoniam nondum expertus eram, vel quantum malum eorum auderet impunitas, vel quantum eis in melius mutan-

dis conferre posset diligentia disciplinae. Es kann ja immerhin einmal vorkommen, daß jemand eine Häresie im Herzen hegt, aber aus Furcht vor Strafe Glauben heuchelt. Doch wird die Hauptwirkung der Strafe sein, daß sie, abgesehen von der Genugthuung, welche sie für das Vergehen bietet, letzteres als das kennzeichnet, was es wirklich ist, und darum von demselben abhält, daß sie denjenigen, der es begangen, zur Bekehrung führt und das Umsichgreifen der Häresie verhindert. — Ohne Strafgewalt wäre die Kirche der Häresie gegenüber hilflos, wie die protestantischen Religionsgenossenschaften, und gerade so wie diese würde sie sich in tausend Secten auflösen. Der Bestand einer in sich einigen Kirche, wie Christus sie gestiftet, ist ohne Strafgewalt unmöglich, — was zugleich ein Beweis ist, daß Christus seiner Kirche diese Gewalt wirklich verliehen; denn er hat ihr doch verliehen, was zu ihrem Bestande nothwendig ist. — Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß die Kirche die Ausübung ihrer Strafgewalt nur denjenigen gegenüber für berechtigt hält, bei welchen eine juridisch nachweisbare Schuld vorliegt. Ein durchaus unehrliches Kampfmittel der Gegner der Kirche ist die Behauptung, daß die Kirche, falls sie zu Macht und Ansehen gelangen sollte, die im Protestantismus Erzogenen zwingen würde, die ererbte Religion mit der katholischen zu vertauschen. Weit mehr haben die Katholiken von der Willkür akatholischer und ungläubiger Regierungen und Kammermajoritäten zu fürchten, als die Protestanten von dem weisen, nach festen Grundsätzen geregelten Walten der Lehrauctorität der katholischen Kirche. Selbst gegen solche, welche wegen persönlichen Abfalles von der Kirche als schwer schuldbar angesehen werden, hat die Kirche seit Jahrhunderten keine anderen weltlichen Strafen mehr angewandt oder gutgeheißen, als solche, welche, wie z. B. die Verbannung, zum Schutze gegen Ansteckung nothwendig erschienen; es sind eben die Ursachen und Umstände weggefallen, welche in älterer Zeit gerade solche Strafen nothwendig und zweckmäßig machten. (Vgl. Döllinger, Kirche u. Kirchen 86 ff.; Scheeben, Period. Bl. III, 1871, 59 ff.)

Wie verderblich auch die Häresien sind, so haben sie doch immerhin ihr Gutes. Sie wirken in der Kirche wie ein Gewitter in der Natur, reinigend und klärend. Auch von der eigentlichen Häresie gilt das Wort des hl. Paulus: „Es müssen auch Spaltungen sein, damit die Bewährten unter euch offenbar werden" (1 Cor. 11, 19). Von großem Nutzen sind die Häresien, weil sie die Kirche veranlassen, die im Offenbarungsschatz enthaltenen Wahrheiten im Einzelnen klar und scharf zu formuliren, zu begründen, mit einander zu vergleichen, zu erklären, durch Gegenüberstellung der sie negirenden Irrthümer in's Licht zu stellen und feierlich als göttlich geoffenbarte Wahrheiten der gesammten Christenheit zu verkünden. Wie dieß im Laufe der Jahrhunderte geschehen, zeigt die Kirchengeschichte, speciell die Ketzer- und Dogmengeschichte.

An Häresien hat es seit Anfang des Christenthums nicht gefehlt. Auch wurde schon früh die Geschichte derselben behandelt. Schon der Martyrer Justin verfaßte ein historisches Werk über Häresien, Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων (I. Apol. n. 26), welches nicht auf uns gekommen. Er mag das Wort Häresie in einem etwas weitern Sinne gebraucht haben. Das Hauptwerk des hl. Irenäus wird zwar gewöhnlich und schon von Eusebius und Hieronymus unter dem Titel Libri contra haereses citirt, beschäftigt sich aber seinem eigentlichen Titel entsprechend hauptsächlich nur mit den gnostischen Irrlehren. Weiter greifen die seinem Schüler Hippolytus vielfach zugeschriebenen Philosophumena oder Widerlegung aller Häresien. Sie sind großentheils eine Darstellung häretischer Lehrsysteme. Hippolyt schrieb auch ein Σύνταγμα gegen alle Häresien, welches verloren gegangen ist, und welches nach Lipsius die Grundschrift für den Catalogus haereticorum des Pseudo-Tertullian, wie für die Werke des hl. Epiphanius und Philastrius war. Epiphanius beschreibt und widerlegt in seinem Panarion gegen 80 Häresien, von denen aber 20 der vorchristlichen Zeit angehören; er nimmt also den Begriff Häresie in einem weitern Sinne, wie auch sein Zeitgenosse Philastrius, welcher im Liber de haeresibus 156 Häresien, nämlich 28 vorchristliche und 128 christliche, vorführt. Kurz und bündig wird Geschichte und Lehre aller Häresien von Simon Magus bis auf Pelagius dargelegt vom hl. Augustinus in seiner an den Diacon Quodvultdeus gerichteten Schrift De haeresibus. 80 Ketzereien führt er auf. Theodoret schrieb eine Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή in fünf Büchern. Die ersten vier Bücher enthalten die Geschichte der Häretiker von Simon Magus bis auf Eutyches. Noch einige andere Werke über Häresien aus der Väterzeit seien hier bloß kurz dem Titel nach aufgeführt: Prädestinatus (vgl. Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik III, 170); Leontius' Scholion oder das Buch von den Secten (ebd. 553); Anastasius' Sinaita Capitulum (ebd. 609); Johannes Damascenus' De haeresibus (ebd. 614). — Die Zeit der Scholastik hat keine Werke dieser Art aufzuweisen. Aus der neueren Zeit ist zu erwähnen die ketzerfreundliche und gegen alle Bekämpfer der Ketzereien sich feindlich gegenüberstellende „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" von Gottfried Arnold, in 17 Büchern nach den vorgeführten 17 Jahrhunderten (bis 1688). In erster Auflage (Frankfurt a. M. 1729) erschien sie in einem Foliobande; aber durch viele Zusätze und Supplemente vermehrt, umfaßt sie in einer nach des Verfassers Tode herausgegebenen Auflage (Schaffhausen 1740) drei Foliobände. Der mit großem Fleiß geschriebene „Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzereien" von Chr. Wilh. Walch blieb unvollendet und führt in seinen elf Bänden

(Leipzig 1762) nur die Häresien bis zum Bilderstreite vor. Johann Konrad Füeßlin behandelt in den drei Bänden seiner Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit (Frankfurt und Leipzig 1770—1774) nur die Häresien der Schweiz und diejenigen, welche zu jenen in besonderer Beziehung stehen. Die Ketzereien des 11., 12. und 13. Jahrhunderts sind dargestellt bei Christ. Ulr. Hahn, Geschichte der Ketzereien des Mittelalters, Stuttgart 1845—1847; Hilgers (Kritische Darstellung der Häresien und der orthodoxen Hauptrichtungen, Bonn 1837) kam nicht über die erste Abtheilung des ersten Bandes hinaus. Von den neuesten hierher gehörenden Publicationen verzeichnen wir noch R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios (Wien 1865) und Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht (Leipzig 1875); Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums (Leipzig 1884); M. Menendez Pelayo, Hist. de los heterodoxos españoles (Madrid 1820, 2 voll.). Ueber die Häresien des Mittelalters Alex. Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bonshommes en Orient et Occident (Gen. et Bâle 1879); Du rôle des hérésies dans le développement du christianisme au moyen-âge (Revue pol. et littér. II. XVII, 1195 ss., 1879). — Zum Nachschlagen bequem ist Gotti, Veritas religionis christianae II, Venet. 1750; Ph. Fritz, Ketzerlexikon, 3 Bde., Regensburg 1838 ff. und das Werk Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes par M. l'abbé J. J. Claris im 11. und 12. Bande der von Migne herausgegebenen Encyclopédie théologique. [Granderath S. J.]

Hätzer (bei Zeitgenossen auch Hetzer), Ludwig, ein Haupt der oberdeutschen Wiedertäufer, wurde zu Bischofszell im Thurgau geboren. Als Kaplan zu Wädenswyl am Züricher See schloß er sich ganz der radicalen Bewegung der schweizer Reformatoren an und spielte 1523 beim Bildersturm in Zürich eine Rolle. Seine Schrift „Ain Vrtayl Gottes vnsers eegemahels, wie man sich mit allen götzen vnd bildnussen halten soll", verhalf ihm zu einem Namen, und in dem Religionsgespräch, welches über Abschaffung der heiligen Messe und der Bilder im October 1523 gehalten wurde, versah er das Amt des Protokollführers. Mit einem siegestrunkenen Vorworte veröffentlichte er im December die Acten. Doch brachte ihn sein „Geisteschristenthum" in Zwiespalt mit den übrigen Reformatoren; er verließ die Schweiz und wandte sich 1524, mit Empfehlungsschreiben Zwingli's versehen, nach Augsburg. Hier fand er Aufnahme bei dem reichen Georg Regel; doch wurde ihm wegen Immoralität bald das Haus verboten. Er warf sich nun zum Vorkämpfer der immer zahlreicher auftretenden Communisten in der Stadt auf und leitete mit Denk (s. d. Art.) die geheime Täufergemeinde. Bei seiner Ansicht „vom Glauben ohne Sacramente und vom Geiste ohne Pfänder" schloß er sich der neuen Abendmahlstheorie, welche Karlstadt aufstellte, mit Eifer an; er verwarf die Kindertaufe, bekämpfte das Geheimniß der Trinität und der Erlösung durch Christus und hetzte gegen die Prädikanten als die neuen Tyrannen und Päpste. Noch im Herbste 1525 verwies ihn daher der Rath als einen aufrührerischen und dem „Evangelium" feindseligen Menschen aus der Stadt. Er ging wieder nach der Schweiz und dann nach Straßburg, wo er mit Denk eine deutsche Uebersetzung der alttestamentlichen Propheten begann (gedruckt zu Worms 1527, daher die Wormser Propheten genannt). Mit den übrigen Taufgesinnten aus der Pfalz vertrieben, kam Hätzer nach Nürnberg und zuletzt wieder nach Augsburg, nahm Theil an der Abfassung der einen allgemeinen Umsturz verkündenden 15 Artikel der neuen Christen zu Augsburg, flüchtete, als der Rath neuerdings gegen die Wiedertäufer einschritt, in die Schweiz und ließ sich endlich 1528 in Konstanz nieder. Sein früherer Gönner Regel hatte dort gleichfalls Zuflucht gesucht. Hätzer, welcher schon lange wegen Unsittlichkeit berüchtigt war, beredete Regels Ehefrau und zugleich deren Magd Apollonia zu einer geheimen doppelten „Gemahlschaft". Als das Verhältniß entdeckt wurde, verurtheilte ihn der Rath wegen Bigamie zum Tode. Mit theatralischem Anstande starb er „als armes Werkzeug Gottes" am 4. Februar 1529. Der Rathsherr Thomas Blarer beschrieb andächtiglich den Todesgang; die Wiedertäufer sahen in Hätzer einen Martyrer. Seine antitrinitarische Hauptschrift, das Büchlein von Christo, wurde von Blarer vernichtet. (Vgl. Keim, L. Hetzer, in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1856, 215 ff.; F. Roth, Augsburgs Reform.-Gesch., München 1881, 176 ff. 214 ff.) [Streber.]

Hahn, 1. Michael, s. Michelianer; 2. Nicolaus, s. Gall.

Hai (עַי, gewöhnlich הָעַי, 2 Esdr. 11, 31 עַיָּא, LXX Γαί und Ἀγγαί, bei Jos. Ἄϊνα), 1. Name einer canaanitischen Königsstadt, östlich von Bethel auf der Grenze des Stammes Benjamin gelegen; sie bestand schon zu Abrahams Zeiten (Gen. 12, 8; 13, 3) und hatte beim Heranzuge Josue's eine außerordentlich starke Bevölkerung (Jos. 8, 25), so daß sie nur mit großer Mühe überwältigt werden konnte (Jos. 7, 2 ff.; 8, 1 ff.). Sie ward später von den Benjaminiten wieder aufgebaut und kommt so Is. 10, 28 unter dem Namen Ajath (עַיָּת) vor; auch nach dem Exil ward sie wieder vom Stamme Benjamin bewohnt (2 Esdr. 11, 31). Der Beschreibung von der Lage dieser Stadt, welche die oben angeführten Stellen geben, entspricht genau die heutige Ruinenstätte et-Tell (Palest. Explor. Fund, 1874, 62). — 2. Eine sonst nicht bekannte ammonitische Stadt im Ostjordanlande (Jer. 49, 3). [Kaulen.]

Haid, Herenäus, ein um das katholische Leben in Bayern vielverdienter Priester, wurde am 15. Februar 1784 zu Geisenfeld (Diöcese Regensburg) geboren. Als Hirtenknabe wuchs er ohne Schulunterricht heran; doch lernte er

von seiner frommen Mutter den kleinen Katechismus des sel. Canisius und den Rosenkranz, die zwei Grundlagen, auf denen sich das segensvolle Wirken seines langen Lebens aufbaute. Oft hielt er vor seinen Spielgenossen Predigten, zu welchen auch Erwachsene herankamen; endlich nahm sich der Ortsgeistliche des Knaben an und förderte ihn so weit, daß er das Gymnasium zu Neuburg besuchen konnte. Unter den schwersten Entbehrungen vollendete er am Gymnasium zu Neuburg und am Lyceum zu München die humanistischen Studien, und 1804 ging er als Theologe nach Landshut. Sowohl in München unter Director Weiller wie in Landshut unter Fingerlos war sein Glaubensleben auf's Schwerste bedroht; sein Canisius und sein Rosenkranz aber waren seine Schutzmittel, und der Umgang mit den Professoren Sailer und Zimmer vollendete die innere Befestigung. Nachdem er 1807 in Regensburg die Priesterweihe empfangen hatte, trat er in die Diöcese München über, erwarb sich 1808 den Doctorgrad und erhielt dann eine Seelsorgsstelle zu Achdorf bei Landshut. Der vertraute Verkehr mit Sailer und dessen Freunden regte ihn zu literarischer Thätigkeit an. Es erschienen seine Preisschrift über das Wesen der Sokratik, eine Anleitung zum Rosenkranzgebete mit eingeflochtenen Betrachtungen (Der Rosenkranz nach Meinung der kathol. Kirche, Landshut 1810, 2. Aufl. 1811) und mehrere Abhandlungen in Felders Literaturzeitung. Durch eine Empfehlung Sailers, welcher mit den katholischen Schweizern in reger Verbindung stand, erging 1813 an Haid eine Berufung als Professor der Exegese nach St. Gallen. Fünf Jahre wirkte er im Seminare als Lehrer und Seelenführer. Mit welcher edlen Begeisterung er die Aufgabe des Priesterthums seinen Schülern vorlegte, wird unter Anderm durch die Christlichen Reden in der Schweiz (4 Thle., München 1815—1818) bezeugt. Inzwischen bemühten sich seine Freunde, diese Kraft dem Vaterlande wieder zu gewinnen; im November 1818 wurde Haid als Prediger an die Collegiatkirche U. L. Frau in München berufen. Mit apostolischem Freimuth verkündete er das Evangelium Christi und erneute das lang niedergedrückte katholische Leben in München. Als endlich 1821 die Zeit kam, daß die kirchliche Ordnung in Bayern wiederhergestellt wurde, bereitete er das Volk durch eine Reihe von Predigten über die kirchliche Hierarchie und den Ritus der Bischofsweihe auf den Einzug des neuen Oberhirten vor (Der Kirche Anfang, Fortgang und Bestand, 2 Bde., München 1821). Ein Zeugniß von Haids segensreichem Wirken gibt die Erbitterung, welche in den glaubenslosen Kreisen der Hauptstadt gegen ihn zu Tage trat. Wiederholt wurden von der Regierung seine Manuscripte eingefordert und ihm ein „rein christlicher und nicht mystischer Vortrag" befohlen; man verbot den Studenten bei strenger Strafe den Besuch der „schwärmerischen" Predigten und verwies den eifrigen Prediger endlich 1824 auf die Landpfarrei Pondorf an der Donau. Erst unter der Regierung des Königs Ludwig I. durfte Haid 1827 wieder nach München zurückkehren. Sein Oberhirte, welcher ihn zum geistlichen Rathe machte, übertrug ihm das Ephorat über die Theologen der Universität, bestellte ihn theils zum Superior, theils zum Beichtvater der verschiedenen Frauencongregationen und ernannte ihn zum Prosynodalexaminator. Nebenbei entfaltete Haid noch große Wirksamkeit als Rathgeber und Beichtvater, namentlich der Priester. Das Hauptwerk seines Lebens ist die Stiftung der großen Katechese an der Domkirche. Haid begann 1836 den Gesammtinhalt des katholischen Glaubens in ausführlichen Katechesen an allen Sonntagsnachmittagen dem Volke vorzutragen (Die gesammte christliche Lehre in ihrem Zusammenhange, 7 Bde., München 1837—1845, 2. Aufl. 1844—1847). Um das Werk für die Zukunft zu sichern, verwendete Haid alle eigenen Ersparnisse und die Gaben von Freunden zur Fundirung eines eigenen Katechetenbeneficiums. Wie diese Christenlehren aus dem kleinen Canisius seiner Mutter herausgewachsen waren, so zeigte sich auch seine Verehrung gegen den sel. Canisius, indem er dessen Summa doctrinae christianae sowohl in einer großen Ausgabe mit Beifügung aller allegirten Schrift- und Väterstellen (4 voll., Aug. Vind. 1833—1834), als in der kürzern Textform (Landish. 1842 u. ö.) herausgab und eine deutsche Uebersetzung desselben (Kurzer Inbegriff der christlichen Lehre, Landshut 1824; 4. Aufl. mit einer größern Lebensbeschreibung des Seligen 1846), sowie des Manuale Catholicorum (Kathol. Lehr- und Gebetbuch von P. Canisius, ebd. 1842) und der Sonn- und Festtagshomilien (5 Thle., Augsb. 1844—1847) besorgte. In seinen letzten Lebensjahren ward er fast vollständig blind; Betrachtung und Rosenkranzgebet wurde nun seine Hauptbeschäftigung. Er starb am 7. Januar 1873, fast 90 Jahre alt. Ein Verzeichniß vieler, hier nicht genannten kleineren Schriften enthält Kaysers Bücherlexikon III, Leipzig 1835, 16. (Vgl. Necrolog im Münchener Pastoralblatt 1873, Nr. 29; Erinnerungen des Dr. J. N. v. Ringseis I, Regensb. u. Amberg 1886, 112 f. 195. 345 ff.) [Streber.]

Haimo, s. Haymo.

Haito (Heito, Hetto, fehlerhaft Hatto), Bischof von Basel zu Anfang des 9. Jahrhunderts, stammte aus der Familie der Grafen von Sulgau. In einem Alter von fünf Jahren wurde er dem Kloster Reichenau zur Erziehung übergeben. Abt Waldo übertrug ihm später die Leitung der Klosterschule, und diese gelangte unter Haito zu hoher Blüte. Als Waldo 806 die Abtei Saint-Denys erhielt, wurde Haito Abt von Reichenau und gleichzeitig, wenn nicht schon früher, Bischof von Basel. Mit gleichem Eifer versah er beide Aemter, erbaute in Basel und Reichenau neue Kirchen und führte eine Reform des Klosterlebens durch. Im J. 811 übertrug Kaiser Karl

ihm eine Gesandtschaft an den byzantinischen Hof, worüber er einen Bericht (Hodoeporicon) verfaßte. Zwischen 822—823 entsagte er allen seinen Würden und lebte bis zu seinem Tode als einfacher Mönch im Kloster Reichenau. Er starb 836. Leider ist von den vielen Schriften, welche Haito verfaßt hat, nur Weniges auf uns gekommen. Dahin gehört seine Schrift De visione Wettini. Wettin, ein Schüler Haito's und Lehrer zu Reichenau, fing am 30. October 824 zu kränkeln an und hatte Erscheinungen von bösen und guten Geistern. Den Inhalt dieser Erscheinungen schrieb Haito aus Wettins Mund nieder; das Hauptsächlichste davon besteht im Folgenden. Ein Engel führt Wettin in das Fegfeuer, wo er die Peinen vieler geistlichen und weltlichen Personen schaut, die er zum Theil gekannt hatte; er sieht die Strafen unzüchtiger Geistlichen, nachlässiger Mönche und Aebte, ungerechter und raubsüchtiger Grafen; namentlich muß Karl d. Gr. seine Sünden auf eigenthümliche Weise abbüßen. Während so der Engel Wettin im Fegfeuer herumführt, deckt er ihm viele Schäden auf, an denen geistliche und weltliche Personen daniederlägen: die Grafen seien ungerechte Unterdrücker, bei Verheirateten und Ledigen herrsche unnatürliche Wollust, der größere Theil der Priester hänge dem weltlichen Gewinne nach, benutze die Pietät zu zeitlichem Vortheil, stolzire in Kleiderpracht und Gastmählern, unterziehe sich curis palatinis (vgl. Vita Walae abb. bei Mabill. Act. SS. saec. IV, 1, 495), vernachlässige die Seelsorge und verfalle in Unsittlichkeit; in die Klöster gehe man mehr getrieben mundanis necessitatibus als Spiritu Dei; besonders habe man sich in den Klöstern vor Geiz zu hüten, man solle arm essen und arm sich kleiden; es sei weit gefehlt, den Nonnen weltlich gesinnte Wittwen zu Abtissinnen zu geben; die Klosterleute Germaniens und Galliens müßten demnach wieder zur rechten Disciplin zurückkehren. Nachdem der Engel Wettin die Peinen des Fegfeuers hat sehen lassen, zeigt er ihm auch die Glorie der Heiligen (s. die Visio Wettini in Mabill. Act. SS. saec. IV, 1, 263 sq.). Diese von Haito aufgezeichnete Vision war unter den verschiedenen damals cursirenden Offenbarungen im ganzen fränkischen Reiche die berühmteste. Wie dieselbe für die Sittengeschichte des 9. Jahrhunderts von großer Bedeutung ist, so sind die 25 Capita, welche Haito für seine Geistlichen aufstellte, für die kirchliche Archäologie von großer Bedeutung. In der Basler Diöcese wurden als Festtage bestimmt (c. 8): Weihnachten, Stephanstag, Johannistag, Unschuldige Kinder, Beschneidung, Dreikönige, Mariä Reinigung, die ganze Osterwoche, die drei Rogationstage, Christi Himmelfahrt, Pfingstsamstag, Pfingsten, Johannes Baptista, die zwölf Aposteltage, besonders Peter und Paul, Mariä Himmelfahrt, Kirchweihe der Basilika des Erzengels Michael, Kirchweihe oder Patrocinium der betreffenden Ortskirche. Ebenso werden in demselben Kapitel sowohl die vom Bischofe als die vom Könige wegen öffentlicher Bedrängnisse angesagten Fasttage als allgemein verbindlich erklärt. Nach cap. 6 müssen die Priester auswendig wissen Sacramentarium, lectionarium, antiphonarium, baptisterium, computum, canonem poenitentialem, psalterium, homilias per anni circulum dominicis diebus et singulis festivitatibus aptas. Cap. 18 verordnet, daß ohne Wissen des Bischofs kein Ordinirter oder Weihecandidat in eine andere Diöcese oder nach Rom zum Besuche der Gräber der heiligen Apostel oder auch ad palatium causa interpellandi gehe; die nach Rom Pilgernden müßten vor ihrer Abreise zu Hause ihre Sünden beichten, quia a proprio episcopo aut sacerdote ligandi aut solvendi sunt, non ab extraneo. Nach cap. 19 darf nichts Anderes in der Kirche gelesen und gesungen werden, als was göttliches Ansehen hat oder durch die Auctorität der orthodoxen Väter sanctionirt ist; auch dürfen keine Engel mit falschen Namen verehrt werden (vgl. Conc. Suession. 744), sondern nur die bei den Propheten und im Evangelium vorkommenden Michael, Gabriel, Raphael. In cap. 21 werden Ehen zwischen Blutsverwandten bis zum fünften Grade verboten. Ist die Ehe bereits geschlossen worden, so soll sie bei Verwandten im vierten Grade nicht getrennt werden, wohl aber ist den Eheleuten Buße aufzuerlegen; beim dritten Grade wird die Ehe aufgelöst, und die Getrauten können sich anderweitig verheiraten; beim zweiten und ersten Grade wird über sie die Unfähigkeit zu jeglicher Ehe ausgesprochen. Ein gleiches Ehehinderniß bildet die Schwägerschaft in denselben Graden; dann die geistliche Verwandtschaft zwischen Tauf- oder Firmpathen und dem Täufling oder Firmling, endlich auch die Gottverlobung oder ein noch bestehendes Eheband. (Vgl. L. d'Achery, Spicileg., ed. Par. 1723, I, 584 sq.; Migne, PP. lat. CV, 761 sq.; Neugart, Episc. Constant., S. Blasii 1803, I; Pez, Thesaurus anecdot. I, 3, 636 sq.) [Schröbl.]

Hala (חֲלַח, LXX Ἐλλαέ), im A. T. eine von den assyrischen Landschaften, in welche die Bewohner des Reiches Israel von Sargon verpflanzt wurden, 4 Kön. 17, 6; 18, 11. (Vgl. Schrader, Keilschriften und Geschichtsforschung 167.) [Kaulen.]

Halberstadt, ehemaliges Bisthum, war unter den von Karl d. Gr. im Sachsenlande gegründeten Bisthümern das östlichste. Das Gründungsjahr wird verschieden angegeben. Nach den Annales Quedlinburgenses (M. G. SS. III, 38) soll es 781 gegründet worden sein; wahrscheinlich wurde aber in diesem Jahre die Gründung nur beschlossen. Als Sitz des Bischofs wurde zuerst Seligenstadt, dann Osterwiek, hierauf erst Halberstadt ausersehen; die Gründung des Bisthums unter diesem Namen erfolgte zwischen 801 und 814. Der Sprengel desselben war ursprünglich sehr groß und umfaßte das

ganze Land zwischen Elbe, Saale, Unstrut, Harzhöhe, Oker, Aller, Ohre, Milde und Elbe, wurde aber 967 durch Abtretung von Gebietstheilen an Magdeburg und Merseburg vermindert. Das spätere Fürstenthum Halberstadt besaß nur ein Viertel des alten Diöcesangebietes. Der erste Bischof von Halberstadt war des hl. Ludgerus Bruder Hildegrin I. (gest. 827), vorher Bischof von Châlons, 814 von Ludwig dem Frommen eingesetzt. Er soll 35 Parochialkirchen in dem ländlichen Theile Halberstadts gegründet haben. Sein Nachfolger Thiatgrim starb 840, dessen Nachfolger Haymo 853. Letzterer, ein bedeutender und frommer Mann, legte die weltlichen Geschäfte seines Amtes in andere Hände, um nur den geistlichen obzuliegen; er gründete 840 das Wipertikloster zu Quedlinburg, wohin er seinen Freund, den berühmten Rabanus, zog. Von den folgenden Bischöfen ist Sigmund (gest. 923) zu erwähnen, unter welchem das Stift die Berechtigung der freien Bischofswahl erhielt, sowie Bernhard (gest. 968), der drei große Klöster (Gröningen, Walbeck und Hadmersleben), von Edlen des Landes gegründet, in seinem Gebiet entstehen sah. Den Plan, in Magdeburg einen neuen Sprengel zu gründen, verhinderte er, doch gab sein Nachfolger Hildeward (gest. 996) die Ausführung desselben zu. Letzterer erhielt für die an das neue Erzbisthum abgetretenen Theile von Otto I. bedeutende Gerechtsame. Er baute den 965 eingestürzten Dom wieder auf; bei Einweihung desselben waren Kaiser und Kaiserin, viele Bischöfe, sogar drei aus Italien, zugegen. Wie Hildeward, so wurde auch sein Nachfolger Arnulf (gest. 1023) vom Kaiser eingesetzt. Unter ihm bildete sich die Landeshoheit des Bischofs aus; er commandirte die kaiserliche Armee im Kriege gegen Bogislav von Polen. Brantho (gest. 1036) gründete eine bedeutende Schule in Halberstadt und baute das Johanniskloster daselbst. Bukko oder Burchard II. (gest. 1088) war der Gründer des Collegiatstifts Petri und Pauli zu Halberstadt und des Benedictinerklosters Huysburg. Er stand als der hartnäckigste Feind Heinrichs IV. immer unter den ersten, welche das Schwert gegen denselben zogen. In einem Volksauflauf fand er durch Mord seinen Tod in Halberstadt. Bischof Herrand (gest. 1103) hatte einen Gegenbischof der kaiserlichen Partei in Friedrich (gest. 1105). Unter den Bischöfen des 12. Jahrhunderts entstand u. a. 1111 das Augustiner-Chorherrenstift Hamersleben. Theodorich von Krosigk begünstigte die Niederlassung der Prämonstratenser in seinem Lande. Bischof Konrad von Krosigk ging 1209 in das Cistercienserkloster Sittichenbach bei Eisleben und resignirte. Friedrich II. (gest. 1236) baute den jetzigen Dom. Unter Bischof Vollrad (gest. 1296) entstanden die Klöster Adersleben, Marienstuhl und das Nicolaikloster in Halberstadt. Das 14. Jahrhundert brachte Krieg und innere Fehde im Stift. Bischof Albert II. (gest. 1358) kämpfte gegen verschiedene benachbarte Fürsten mit allen Greueln der Verwüstung, Albert III. (gest. 1390) befehdete die Raubritter seines Bisthums. Ernst von Hohenstein (1399 angeblich an Gift gestorben) war ein Tyrann, welcher Mord und andere Frevel beging und weder Bann noch Absetzung durch den Papst achtete. Die Bischöfe des 15. Jahrhunderts waren mehr weltliche Fürsten als Bischöfe. Wegen des Bischofs Gebhard von Hoym (gest. 1484) Untauglichkeit ward der Erzbischof von Magdeburg Ernst II. 1479 zum Coadjutor gewählt, und er behielt das Bisthum, als Gebhard starb. Seitdem blieb dasselbe bis 1566 mit Magdeburg verbunden.

In diese Zeit fällt die allmälige Einführung der Reformation im Stifte. Zwei Mönche des Johannisklosters zu Halberstadt begannen 1521 in Luthers Sinne zu predigen, wurden jedoch, wie auch andere Prädicanten, die ihnen folgten, vom Domcapitel vertrieben. Dieses verhinderte von 1529 bis 1540 jede protestantische Predigt. Jedoch reizte das notorisch unsittliche Leben vieler Dom- und Stiftsgeistlichen Manche zum Anschluß an die Neuerung, so daß dieselbe im Geheimen fortwucherte. Als dann Cardinal Albrecht 1540 gegen Zahlung von 200 000 Gulden die Religion freigab, wobei er allerdings den Fortbestand der Klöster und Stifter sich vorbehielt, warf sich der größte Theil der Bisthumsangehörigen dem Protestantismus offen in die Arme. Albert VI. (gest. 1550) suchte, soviel er konnte, die katholische Kirche aufrecht zu erhalten; seine Nachfolger aber beförderten die Bestrebungen der sogen. Reformatoren. Nach Sigismunds Tode 1566 wählte das noch größtentheils katholische Domcapitel im Vertrauen auf Heinrichs des Jüngern von Braunschweig katholische Gesinnung dessen Enkel, den erst 2 Jahre zählenden Sohn des lutherischen Herzogs Julius, Heinrich Julius, zum Bischof, bedang sich aber aus, daß Heinrich der Jüngere 12 Jahre hindurch, um die großen Schulden des Stiftes zu decken, die Regierung führe. Obschon lutherisch erzogen, empfing Heinrich Julius von dem Abt zu Huysburg die Tonsur, jedoch nicht die päpstliche Bestätigung. Unter ihm fand 1589 eine Kirchenvisitation zur Durchführung des Protestantismus statt. Nur die Klöster blieben bestehen, und die katholische Religion ward hier erhalten; überhaupt wollte er derselben nicht mit offener Gewalt entgegentreten. Er bestätigte sogar 1605 die Wahl des katholischen Domherrn Matthias von Oppen zum Domdechanten, und dieser verhinderte in seiner wichtigen Stellung, daß Heinrich Julius einen Beschluß des nunmehr zum größten Theil protestantischen Domcapitels confirmirte, nach welchem Katholiken vom Capitel ausgeschlossen werden sollten. Heinrich Julius, ein sehr bedeutender, gelehrter und weiser Mann, lebte seit 1607 am kaiserlichen Hofe zu Prag als Geheimrath Rudolfs. Er starb daselbst 1613. Unter dessen Sohne, dem berüchtigten „tollen Christian", der vom Domcapitel zum Administrator des Stiftes gewählt wurde, litt dasselbe gerade so-

viel, als die Gegenden, welche er mit seinem Heere feindlich durchzog. An seine Stelle ward in Folge der Siege der Kaiserlichen zu Anfang des 30jährigen Krieges Erzherzog Leopold Wilhelm zum Bischof von Halberstadt postulirt. Der Plan jedoch, das Bisthum der katholischen Kirche wieder zu gewinnen, scheiterte an dem Uebergewicht der lutherischen Partei. Im westfälischen Frieden ward das Bisthum als Fürstenthum Halberstadt dem Kurfürsten von Brandenburg zugetheilt. Den Zuständen im Normaljahr zufolge blieben am Dom 4 Domherrenstellen (unter 16), 4 Vicarien (unter 36) und von einer Confraternität 2 Commissariate (unter 5) in Händen katholischer Personen, welche in einer Kapelle des Kreuzganges im Dom die heilige Messe feierten. Sonst ward der Dom dem protestantischen Gottesdienst übergeben. Ferner blieben 2 Canonicatsstellen am Peter- und Paulsstift den Katholiken, desgleichen das Augustinerkloster zum hl. Johannes, das Burchardi- und Nicolaikloster für weibliche Orden und die Klöster der Franciscaner und Dominicaner. Im übrigen Gebiet des Bisthums blieben die Frauenklöster zu Adersleben, Hedersleben, Hadmersleben und Badersleben, sowie die Klöster Huysburg und Hamersleben bestehen. Sie haben alle unter brandenburgisch-preußischer Herrschaft innerlich und äußerlich um ihre Existenz gerungen. Die beiden letzteren, wie die Mannsklöster in der Stadt, wurden wiederholt, zumal unter Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I., mit den Drangsalen, welche Repressalien genannt wurden, heimgesucht. In ihrer Isolirung, bei der Verhinderung von Visitationen durch kirchliche Obere seitens der preußischen Regierung und bei der Nachbarschaft der Protestanten ist es zu verwundern, daß sie sich auf einem immerhin noch hohen Grade klösterlicher Zucht und Glaubenstreue hielten. Ihnen ist es zu danken, daß der katholische Glaube im alten Bisthum Halberstadt nicht ganz ausgestorben ist. Als nach dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 diese Klöster durch die westfälische Regierung aufgehoben wurden, sind an ihrer Stelle katholische Pfarreien errichtet worden, denen die alten Klosterkirchen übergeben sind, und die, königlichen Patronats, vom Fiscus unterhalten werden. Nur an wenigen Orten des alten Bisthums war deßhalb die Gründung von Missionspfarreien durch den Bonifatiusverein nothwendig. Solche neue Gründungen sind die Missionspfarren Oschersleben, Hötensleben und Quedlinburg, die Vicarie Osterwiek, sowie einige Schulen. In der Stadt Halberstadt wurden zwei Pfarreien errichtet, denen die Klosterkirchen der Franciscaner und der Dominicaner übergeben wurden. Die Klöster selbst sind mit ihrem Grundbesitz zumeist fiscalische Domänen oder Rittergüter geworden. — Literatur: Schmidt, Urkundenbuch der Stadt Halberstadt, Halle 1878, woselbst die ältere Literatur verzeichnet ist; Franz, Geschichte des Bisthums Halberstadt, Halberstadt 1853; Woker, Agostino Steffani, apostolischer Vicar von Norddeutschland, 3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 1886. [Woker.]

Halbrein (Haldrenius), Arnold, nach dem Orte der Geburt oder der Wirksamkeit meist Arnold von Wesel oder Arnold von Köln genannt, gehörte seit 1516 der Artistenfacultät der Universität in Köln an, erhielt später, nachdem er Doctor der Theologie geworden war, ein Canonicat am Dome daselbst und starb am 30. Oct. 1534. Er war ein feingebildeter Philologe und erwarb sich auch als glücklicher Polemiker gegen die Protestanten ein bedeutendes Ansehen. Von seinen polemischen Schriften erschienen im Druck: Exegesis Decalogi, authore Arnoldo Vesaliensi cum nonnullis aliis, Colon. 1550; Consultatio quadruplex super Confessione Augustana quorundam Protestantium una cum J. Cochlaeo, Colon. 1554 (auch bei Coelestini Hist. Comit. II, 234); Partitio locorum communium christ. religionis, Colon. et Lovan. 1557. 1568. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon. 23; Liebe, Lebensbeschr. der Theologen, die auf dem Reichstag zu Augsburg waren, Gotha 1730, 24 f.; Veesenmeyer, Beitr. zur Gesch. des Reichstages zu Augsb., Nürnb. 1830, 119.) [Streber.]

Halitgar, Bischof von Cambrai, folgte wahrscheinlich 817 seinem Vorgänger Hildoard im Bisthum. Ob er identisch ist mit dem Halitgar, welchen Paschalis I. 822 als Genossen Ebo's von Reims für die nordische Mission abordnete (Jaffé, Reg. n. 2553), ist nicht ganz ausgemacht. Im J. 828 sandte ihn Kaiser Ludwig der Fromme in Begleitung des Abtes Ansfrid an den oströmischen Hof nach Constantinopel; was er dort zu besorgen hatte, ist nicht bekannt; lange dauerte seine Abwesenheit nicht, denn 829 wohnte er schon wieder der Synode in Paris bei. Nach den Annales Vedastini starb er 830 (Mon. Germ. Script. VII, 416, not. 75); gewöhnlich wird als sein Todestag der 25. Juni 831 angenommen (s. Gallia christ. III, Par. 1725, 10 sq.). Bedeutend ist Halitgar durch ein Pönitentiale, welches er auf Veranlassung Ebo's von Reims zusammenstellte. In fünf Büchern wird von den acht Hauptsünden, von den Tugenden, von der Bußordnung im Allgemeinen und der Laien und der Cleriker insbesondere gehandelt. Als sechstes Buch wurde dem Werke das sogen. Poenitentiale romanum angehängt, welches auch separat vorkommt. Ausgaben des Pönitentiale in Canisius, Lectiones antiquae, ed. nov. Basnage II, 2 (1725), 81—121. 132—139; danach Migne, PP. lat. CV, 651—670. (Vgl. Wasserschleben, Bußordnungen, 1851, 80—82; Schmitz, Die Bußbücher, 1883, 719—733.) [R. v. Scherer.]

Hallel (הַלֵּל) kurzweg oder κατ' ἐξοχήν heißen in der jüdischen Liturgie die sechs Psalmen 113 bis 118 (hebr. Zählung), ohne Zweifel, weil sie alle im Hebräischen die Ueberschrift „Halleluja" führen, ihrem Hauptinhalt nach Lob- und Dank-lieder sind und als solche in der jüdischen Liturgie eine hervorragende Stellung einnehmen.

Schon zur Zeit des Tempelbestandes wurde diese Liedergruppe alljährlich achtzehnmal liturgisch recitirt oder gesungen; mit besonderer Feierlichkeit geschah dieses bei der Paschamahlzeit und am Laubhüttenfeste. In der Osternacht beim Paschamahl sang man (und singt man noch) das Hallel in zwei Abtheilungen, und zwar die erste Abtheilung (nach der Schule Hillels Ps. 113 und 114; Vulgata 112—113, 8), nachdem der zweite Becher eingeschenkt und vom Hausvater in der Osterhaggada die Erklärung der eigenthümlichen Riten der Ostermahlzeit im Hinweis auf die Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens gegeben war; zum Danke für diese Befreiung wurde das Hallel als „neues Lied" angestimmt, welches als specifisches Danklied für die Erlösung aus Aegypten auch als הַלֵּל הַמִּצְרִי (ägyptisches Hallel) bezeichnet wurde. Auf die erste Abtheilung des Hallel folgte die eigentliche Ostermahlzeit; bei deren Schluß (μετὰ τὸ δειπνῆσαι, Luc. 22, 20) wurde der vierte Becher eingeschenkt, über welchem man die zweite Abtheilung des Hallel (Ps. 115—118; Vulg. 113, 9 bis 117) und zwar den letzten Psalm theilweise (V. 1—4; 25—26) responsorisch sang. Ob der Heiland den vierten (wie sehr wahrscheinlich) oder schon im Verlaufe der Mahlzeit den dritten Becher consecrirte, ist eine nicht mit voller Sicherheit zu lösende Frage; dagegen kann als ziemlich ausgemacht angenommen werden, daß unter dem Hymnus (Matth. 26, 30), nach dessen Beendigung der Heiland an den Oelberg ging, das in Rede stehende Hallel zu verstehen ist. Nach der jetzigen Praxis der Juden wird bei der Paschamahlzeit an die vorerwähnten sechs Hallelpsalmen noch der Lobpsalm 136 (Vulg. 135) angereiht. Dieser Psalm führt in der jüdischen Ueberlieferung den Namen „großes Hallel", während die christlichen Gelehrten nach dem Vorgange des Paulus Burgensis (geborener Jude, gest. 1435) vielfach die Psalmen 113—118 als großes Hallel bezeichneten. Uebrigens ist die jüdische Tradition über den Umfang des im Unterschiede vom ägyptischen Hallel sogenannten großen Hallel nicht einig; nach einer Ansicht umfaßt dieses הלל הגדול nur den Ps. 136, nach einer andern Ps. 135, 4 bis 136 incl., nach einer dritten Ps. 120—136 (oder nur 134—136), wie aus der babylonischen Gemara (Tr. Pesachim fol. 118 a) zu ersehen ist. Zur Zeit Christi bildete dieses sogen. große Hallel kaum schon einen Bestandtheil des liturgischen Cerimoniells der Ostermahlzeit; wenigstens läßt sich kein Beweis dafür erbringen, und es ist daher eine nicht sehr fest gegründete Hypothese, wenn Bickell in seinem geistvollen Schriftchen „Messe und Pascha" den Canon der urchristlichen Liturgie, als welche ihm die Liturgie im achten Buch der apostolischen Constitutionen erscheint, auf das große Hallel zurückführt, welches nach seiner Annahme zur Zeit Christi nur den Psalm 136 (135) umfaßt hätte. Nach Bickell soll die Präfation (εὐχαριστία) der altchristlichen Liturgie der zweiten Abtheilung des Hallel (Ps. 115—118) entsprechen, und es soll überhaupt die urchristliche Liturgie auf den Ritus des Paschamahles zurückzuführen sein. Allein die Gestalt der Liturgie, welche Bickell für die urchristliche, für die Einsetzungs- und apostolische Liturgie hält, gehört entschieden einer spätern Zeit an (vgl. mein Handb. der Liturgik I, 334), und es werden sich daher für die Geschichte der ältesten christlichen Liturgie aus dem jüdischen Hallel wohl niemals sichere Haltpunkte gewinnen lassen.

Besonders feierlich wurde das Hallel (Ps. 113 bis 118) im Tempel zu Jerusalem während der sieben Tage des Laubhüttenfestes gesungen, welches das Dankfest für die gnadenvolle Führung Gottes bei dem Zuge durch die Wüste und zugleich für die eingebrachte Jahresernte war. Die Absingung fand während der täglichen Darbringung der Festopfer statt; das Volk hatte dabei den Lulab (Büschel aus Palm-, Myrten- und Weidenzweigen) und den Ethrog (citronenartige Frucht) in Händen, ging während der Absingung des letzten der Hallelpsalmen, des messianischen Psalms 118, in Procession um den Brandopferaltar, fiel bei V. 1—4 und V. 25 bis 26 respondirend in den Gesang der Leviten ein und schüttelte dabei, besonders bei V. 25, die Lulabim (je dreimal vor der Stirne, dreimal zur rechten, dreimal zur linken Hand, dreimal auf- und dreimal niederwärts), so daß ein gewaltiges Rauschen durch den Vorhof des Tempels ging (Succah IV). An den ersten sechs Tagen des Laubhüttenfestes ging man einmal, am siebenten Tage (vgl. Joh. 7, 37) aber siebenmal in besagter Weise um den Brandopferaltar herum, und weil bei der Absingung des Psalmes 118 der V. 25 הושיעה־נא (Hoschianna) u. s. w. besonders jubelvoll gesungen wurde, nannte man den siebenten Tag das „große Hoschianna" (Hoschianna rabba). Mit Recht den Psalm 118 messianisch deutend, jubelten die Juden in V. 25 und 26 alljährlich am Laubhüttenfest schon im Voraus dem Messias, der da kommen sollte (τῷ ἐρχομένῳ), in besagter Weise entgegen; sehr natürlich daher, daß jene Volksschaaren, welche in Jesus den wirklich gekommenen Messias erkannten, Baumzweige abhieben, sich eine Art Lulabim zurecht machten, dieselben schwangen, auf den Weg streuten und dabei die Worte, mit welchen man am Laubhüttenfest dem kommenden Messias entgegenjubelte, in Begeisterung dem nunmehr gekommenen entgegenriefen: ὡσαννὰ — εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (Joh. 12, 13). [Thalhofer.]

Haller, Berthold, der sogen. Reformator Berns, wurde 1492 zu Aldingen in Würtemberg geboren. Er besuchte die Schule zu Rottweil, welche der Philologe Michael Rubellus leitete, ging dann nach Pforzheim und wurde hier mit Melanchthon bekannt; an der Universität Köln studirte er Theologie und erlangte den Grad eines Baccalareus. Sein erster Lehrer Rubellus vermittelte ihm 1513 eine Stelle an der Schule zu Bern. Diese eidgenössische Stadt sollte seine

zweite Heimat werden. Die Bäckerzunft bestellte ihn zu ihrem Kaplan; 1520 wurde er Chorherr und Leutpriester am Münster. Um diese Zeit trat er mit Zwingli in Verbindung und begann im Geiste der Reformatoren gegen die katholische Lehre zu predigen und den Nonnen die Gelübde als Teufelswerk darzustellen. Noch hatte die aristokratische und conservative Partei im Rathe das Uebergewicht; diese betrachtete sich aber als die Obrigkeit, welche über Lehre und Disciplin der Kirche zu entscheiden berufen sei, verhinderte die Jurisdictionsacte des Bischofs von Lausanne, gestattete 1523 „freie Predigt des Evangeliums", 1525 die Priesterehe, wollte aber die sieben Sacramente beibehalten wissen und Haller zwingen, die Messe zu lessen, obwohl derselbe auf der Disputation zu Baden (s. d. Art.) heftig gegen die Messe aufgetreten war. Die Zwinglianer setzten endlich in Bern eine Verfassungsänderung durch (22. April 1527) und drängten die Anhänger der alten Lehre aus dem Kleinen Rath. Die Disputation, welche zu Bern vom 7. bis 26. Januar 1528 stattfand (s. d. Art. Disputation III, 1842), brachte die Reformation in Bern zum Abschlusse. Haller entwarf ein allgemeines Religionsedict und führte allmälig im ganzen Kanton die Neulehre durch. Er starb am 25. Februar 1536, bis zum Tode zwinglisch gesinnt und die Unionsversuche Butzers ablehnend. Von seinen Briefen finden sich manche veröffentlicht in Epist. ab Eccles. Helvet. Reformatoribus vel ad eos scriptae, ed. Fueslin., Tiguri 1742; Opera Zwinglii, ed. Schulthess, VII. VIII; Herminjard, Corresp. des Réform. dans les pays de langue franç., Genève 1866 ss., I—III. (Vgl. Kirchhofer, B. Haller oder die Reformation in Bern, Zürich 1828; Escher in der Encyklop. von Ersch u. Gruber, 2. Sect. I, 304 ff.; Pestalozzi in Leben u. Schriften der Väter der reform. Kirche IX, Elberfeld 1861.) [Streber.]

Haller, Karl Ludwig von, Staatsmann, Convertit, wurde am 1. August 1768 zu Bern geboren. Er besuchte einige Klassen des bernischen Gymnasiums und trat von der Gymnasialbank als 19jähriger Jüngling in die Staatskanzlei der Republik Bern. Als schweizerischer Legationssecretär wirkte er in Genf, Ulm, Mailand, Paris und auf dem Congreß zu Rastatt. Diese Missionen setzten den strebsamen Jüngling in Verkehr mit General Bonaparte und den hervorragendsten Mitgliedern der europäischen Diplomatie. Die Revolutionirung der Schweiz durch die französischen Truppen machte jedoch seiner glänzenden Laufbahn ein schnelles Ende; in den Privatstand zurückgekehrt, gab er in Bern unter dem Titel „Helvetische Annalen" eine antirevolutionäre Zeitung heraus, mußte jedoch bald in's Exil wandern, um dem Gefängnisse zu entgehen, und suchte in Deutschland eine Freistätte. Metternich, Vater des Staatskanzlers, nahm ihn in Rastatt wohlwollend auf; durch seine Empfehlung erhielt er die Stelle eines Geheimsecretärs bei Erzherzog Karl. In dieser Eigenschaft begleitete er den österreichischen Kriegshelden auf verschiedenen Feldzügen, wurde im J. 1801 zum Hofsecretär des Kriegsrathes ernannt und bekleidete dieses Amt bis zum Jahre 1806; beim Herannahen der französischen Armee mußte er nach Croatien flüchten und blieb daselbst bis zum Preßburger Friedensschlusse. Mittlerweile war durch die Vermittlungsacte Napoleons die Ordnung in der Schweiz wieder befestigt worden, und K. L. v. Haller folgte einem Rufe seines Vaterlandes als Professor der Rechte an die neuorganisirte Berner Akademie; im J. 1814, zur Zeit der europäischen Restauration, wurde er zum Mitglied des „souveränen Großen Rathes" und bald danach zum „Geheimen Rath der Republik Bern" ernannt. Diese ehrenvolle Stelle bekleidete er, bis er wegen seines im J. 1820 erfolgten Rücktritts zur katholischen Kirche derselben durch seine protestantischen Collegen verlustig erklärt wurde. Seinen Schritt rechtfertigte er durch einen offenen Brief, der wohl 50 Auflagen in verschiedenen Sprachen fand. Im J. 1825 erhielt er eine Anstellung in dem Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten zu Paris, mit der Bestimmung, die angehenden Diplomaten in das Staats- und Völkerrecht einzuführen; bald zertrümmerte jedoch der Julisturm den bourbonischen Thron, und Haller kehrte in die Schweiz zurück. Hier nahm ihn die Stadt Solothurn zu ihrem Mitbürger auf und ernannte zur Zeit der brennenden Kirchenfragen (Badener Conferenz) ihn zum Mitgliede des Großen Rathes. In das Stillleben zurückgekehrt, widmete der greise, aber jugendlich kräftige Mann seine Altersjahre ganz der Wissenschaft, bis er nach vieljährigem Wirken und rastlosem Arbeiten am 20. Mai 1854 mit der größten Seelenruhe und vollem Bewußtsein in jenes Leben überging, in welchem die von ihm immer verkündete Gerechtigkeit Gottes ungetrübt herrscht. K. L. v. Haller hat sich in der gelehrten Welt einen bleibenden Namen durch das große Werk erworben, welches den Titel führt: Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt, 6 Bde., Winterthur 1816—1834. In demselben widerlegt er nicht nur die revolutionäre Staatstheorie gründlich und unwidersprechlich, sondern baut auch ein natürliches, rechtliches Staatssystem auf und zeigt, wie ein Reich ohne Staatsomnipotenz und ohne Staatsbureaukratie glücklich und sicher sein kann. Nebst diesem classischen Werke hat Haller noch eine große Anzahl kirchlicher, politischer, polemischer Schriften verfaßt, unter denen hier nur folgende erwähnt werden: Handbuch der allgemeinen Staatenkunde; Ueber Domäne und Regalien; Religiöse Politik; Geschichte der protestantischen Reform in der Westschweiz; Die Freimaurerei, Satan und die Revolution; Die wahren Ursachen der Armut u. s. w. Haller war Ritter päpstlicher, französischer und spanischer Orden; kein deutscher Or-

den zierte die Brust des deutschen Gelehrten. Dagegen hat ihm Jarcke (Schriften I, 134) folgenden Denkstein gesetzt: „Jeder, der in der heutigen Zeit die Revolution in ihren obersten Grundsätzen erkannt hat; jeder, der die ächte, rechtliche Freiheit liebt, verdankt direct oder indirect das Glück dieser Ueberzeugung dem Werke Hallers, dessen reeller und weitverbreiteter Segen ein besseres Monument für den edlen Schriftsteller ist, als alles Journallob irgend sein konnte.“ [Graf Theodor v. Scherer.]

Hallier, Franz, Bischof von Cavaillon, wurde um 1595 zu Chartres geboren. Wegen zerrütteter Vermögensverhältnisse seiner Eltern mußte er eine Zeitlang den Studien entsagen. Zwei Jahre weilte er als Page am Hofe der verwittweten Prinzessin d'Aumale, wo er eine Anzahl Gedichte in französischer und in lateinischer Sprache verfaßte. Darauf studirte er zu Paris Philosophie und Theologie. Kurz vor seiner Doctorpromotion übernahm er die weitere Ausbildung Ferdinands von Neufville, des nachmaligen Bischofs von Chartres. Er machte auch eine längere Reise mit seinem Zöglinge; in Rom lernte Papst Urban VIII. ihn kennen und schätzen. Bald nach dieser Reise wurde er Professor an der Sorbonne. Cardinal Richelieu bemühte sich, daß er bei ihm die Stelle eines Beichtvaters annehme, und Cardinal Barberini, der Neffe Urbans VIII., suchte ihn nach Rom zu ziehen, allein Hallier lehnte beides ab. Im J. 1649 wurde er als Nachfolger Cornets Syndicus der theologischen Facultät zu Paris. Auf seiner zweiten Romreise (1652), die er im Auftrage der französischen Bischöfe zugleich mit den Doctoren der Sorbonne Joysel und Lagault unternahm, trat er mit Eifer gegen die fünf Sätze des Jansenius auf und erwirkte gegen sie die Bulle Cum occasione. Zum dritten Male reiste er 1656 nach Rom, um aus den Händen Alexanders VII. die Bestätigungsbulle für das Bisthum Cavaillon entgegenzunehmen, zu dessen Leitung er ausersehen war. Kränklichkeit hinderte ihn, vor Beginn des Jahres 1658 die Verwaltung der Diöcese anzutreten. Er erholte sich jedoch nicht wieder; es stellte sich u. A. eine Lähmung bei ihm ein, und auch das Gedächtniß verlor er in so hohem Grade, daß er sogar das Vaterunser nicht mehr beten konnte. Er starb bereits im folgenden Jahre (1659). Seit dem Pontificate Urbans VIII. war er zweimal zum Bischof von Toul ausersehen, und 1643 wollte derselbe Papst ihn zur Cardinalswürde erheben, unterließ es jedoch aus politischen Gründen. Seine Schriften zeichnen sich durch Gewandtheit der Beweisführung aus. Sein berühmtestes Werk ist De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo jure (Par. 1636, Rom. 1740; auch bei Migne, Theologiae cursus completus XXIV). Zahlreich sind die Controversschriften, welche er theils gegen die Jansenisten, theils zu Gunsten des Weltclerus gegen den Ordensclerus veröffentlichte. In letzterer Beziehung fand er entschiedene Gegner an den Jesuiten Cellot, Bauny und Pinthereau. [Langhorst S. J.]

Halloix, Peter, Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu, wurde zu Lüttich 1572 geboren, trat 1592 in die Gesellschaft Jesu und starb 1656 in seiner Vaterstadt. Von seiner Strenge gegen sich zeugt die Gewohnheit, daß er nur vier bis fünf Stunden der Nachtruhe widmete, und zwar meistens auf dem harten Boden; zudem pflegte er bis zu seinem 70. Lebensjahre um Mitternacht aufzustehen, um sich zu geißeln und dem Gebete obzuliegen. Er besaß ein ausgebreitetes Wissen, namentlich in der altchristlichen Geschichte, und verfügte über eine große Sprachenkenntniß. Neben seinen schriftstellerischen Arbeiten war er auch in der Seelsorge thätig; als Prediger schätzte man ihn sehr. Die von ihm veröffentlichten Schriften sind: Litterae Japonicae a R. P. Provinciali S. J. in Japone ad A. R. P. Claudium Aquavivam Praepositum generalem ejusdem Societatis nuperrime transmissae, Duaci 1612 (aus dem Italienischen übersetzt); Triumphus sacer SS. Terentiani et Socii Martyrum, sive sacrorum utriusque corporum Atrebato Duacum gloriosa translatio. Et Duaci in eadem translatione publica et solemnis supplicatio, in qua omnes fere antiquitus usurpari solitae in SS. Reliquiarum translationibus ceremoniae sparsim commemorantur, Duaci 1615; Anthologia poetica graeco-latina synonymis poeticis eorumque auctoritatibus instructa, sed et variis sententiis, adagiis, priscis formulis passim respersa, ib. 1617; Vita et documenta S. Justini Philosophi et Martyris, ib. 1622 (kritische Ausgaben einzelner Schriften Justins); Vita P. Camilli de Lellis, fundatoris religionis clericorum regularium infirmis ministrantium, Antverp. 1632 (aus dem Ital.); Illustrium Eccles. Orient. scriptorum, qui sanctitate juxta et eruditione primo Christi saeculo floruerunt et Apostolis convixerunt, vitae et documenta, 2 voll. fol., Duaci 1633; Origenes defensus, sive Origenis Adamantii presbyteri, amatoris Jesu, vita, virtutes, documenta, Leodii 1648 (dieses Buch kam auf den Index mit der Note Donec corrigatur, Decr. 12. Maji 1655); Commentarius in Evangelia quadragesimae, complectens expositionem litteralem et moralem, Paris. 1658. (Vgl. de Backer, Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus, s. v.) [Langhorst S. J.]

Haman, s. Aman.

Hamann, Johann Georg, der als „Magus im Norden“ gefeierte Philosoph, wurde als der älteste Sohn des altstädtischen Baders Joh. Christoph Hamann am 27. August 1730 in Königsberg (Preußen) geboren. Mit seinem jüngern Bruder wuchs er nach der etwas seltsamen Erziehungsmethode seines Vaters fern von allen Jugendgenossen und von kindlichen Uebungen zu einem Vielwisser und Original ohne Klarheit und Weltkenntniß auf. Er selbst schiebt die schwachen Seiten seines Wissens und Kön-

nens auf diese Erziehung, zu der man aber, um eine vollständige Erklärung des Hamann'schen Wesens zu haben, eine krankhafte körperliche Anlage rechnen muß, welche den jüngern Bruder zum förmlichen Blödsinn führte, bei Johann Georg aber sich in Anfällen von Hypochondrie und einer originellen, die Mitte zwischen Genie und Unsinn haltenden Geistesrichtung offenbarte. Am 30. Mai 1746 bezog er die Universität seiner Vaterstadt, studirte ohne eigentlichen Beruf Theologie, Rechtskunde, Philologie und noch einiges Andere, wodurch sein Kopf zu einem wahren Jahrmarkt des Wissens ohne System und Ordnung wurde. Die Polymathie und Polyhistorie sind Hamanns hervorstechende Vorzüge und Schwächen. Nach fünfjährigem Studium entschied ein Zufall, daß Hamann in Livland bei der Baronin Budberg unfern Riga eine Erzieherstelle annahm; bald genug gab er sie wieder auf, um eine andere beim General von Witten bei Mitau anzutreten. Jedoch war auch hier seines Bleibens nicht lange, da die Hypochondrie sich seiner in höchst bedenklicher Weise bemächtigte. Er zog nach Riga zu einem befreundeten Schulrector, kehrte darauf ein zweites Mal zum General von Witten zurück, um abermals bald nachher wieder nach Riga, dießmal in das große Kaufhaus eines Universitätsfreundes, Joh. Christ. Berens, zu ziehen. Dieser Freund Hamanns hatte eben eine Reise nach Paris gemacht und kam mit einer großartigen Begeisterung für die Encyklopädisten und ebenso für die neuaufblühende Handelswissenschaft zurück. Diese neue Wissenschaft auch im Norden zu verbreiten, sich nebenher aber auch praktisch im Geschäft nützlich zu erweisen, sollte Hamanns Aufgabe sein. So übersetzte er denn Dangeuils handelspolitische Abhandlung und versah sie mit seinen eigenen Gedanken über den Stoff als Noten. Schon in dieser anscheinend so objectiven Schrift hält nach Jean Pauls Ausdruck „Minerva der Welt ihren Medusenschild entgegen", um den Leser zu schrecken. Kaum war das Buch erschienen, als Berens dem Freund eine neue Aufgabe stellte, welche dessen Reisedrang endlich befriedigen sollte. Es war eine Sendung nach London, deren eigentliche Natur noch immer nicht entschleiert ist, die aber nach Allem einen mehr politischen als kaufmännischen Zweck gehabt zu haben scheint. Ueber Königsberg, wo er seine Mutter sterbend fand, und Berlin, wo er Mendelssohn, Ramler, Sulzer, Lessing und Andere sah und näher kennen lernte, langte er am 17. Februar 1757 in Amsterdam an, und hier erfaßte ihn mit einem Mal das Bewußtsein seines ganzen Unvermögens zur Lösung der übernommenen Aufgabe. Es war jedoch zu spät. Am 13. April stieg er in London an's Land und widmete sich einige Tage den Geschäften; diese aber geriethen bald in's Stocken. Es begann nun für Hamann eine schlimme Zeit. Sich selbst überlassen, ohne äußern und innern Halt, lernte er die ganze Schwäche seiner Natur kennen. Er fiel in tiefe Verirrungen, zeichnete sie aber selbst und zwar noch in London auf; denn Gewissensbisse, Hypochondrie, Verzweiflung über das Mißlingen seiner Sendung, Geldmangel und Heimweh, Alles vereinigte sich, diese eigenthümliche, trotz allem Barocken großartig und tiefreligiös angelegte Seele zu bearbeiten und zu einem gläubigen Leben zu führen. Im Augenblick der höchsten innern und äußern Noth fiel Hamann die bis dahin arg vernachlässigte heilige Schrift in die Hand; er las und fühlte sich umgewandelt. In dem ersten Eifer dieser Bekehrung schrieb er eine ganze Reihe religiöser Aufsätze, besonders auch die bekannte autobiographische Skizze, die man aber wohl nicht allzu wörtlich nehmen darf. Am 27. Juli 1758 langte er wieder in Riga an und wurde trotz Mißlingens der Sendung von Berens mit größter Freundlichkeit aufgenommen. Als er aber bald darauf um die Hand von dessen Schwester Katharina anhielt, trat die bis dahin niedergehaltene Entfremdung zwischen dem gläubig gewordenen Hamann und dem Jünger der Encyklopädisten scharf zu Tage. Die Hand der Schwester wurde Hamann rundweg abgeschlagen, weßhalb dieser die Kunde von der Erkrankung seines Vaters benutzte und zur größten Entrüstung Berens' Riga im Frühjahr 1759 verließ. Als Berens alle anderen Mittel erschöpft hatte, den Freund zur Rückkehr zu bewegen, reiste er schließlich selbst nach Königsberg, um mit dem gemeinsamen Studienfreund, dem Philosophen Imm. Kant, das Aeußerste zu versuchen und Hamann wenigstens für die schriftstellerische Thätigkeit in Berens' Sinn zu gewinnen. Hamann blieb fest und antwortete den Freunden mit einer Broschüre „Socratische Denkwürdigkeiten", in der er sich über das hohle Wissen und den verkehrten Zeitgeschmack lustig machte und sich hinter dem großen „Nichtwisser" Socrates verschanzte. So war, obwohl in anderer Weise, das Ziel der Freunde erreicht und Hamann Auctor geworden, um es, wenn auch in seiner seltsamen Art, zu bleiben. Zwischen fortgesetzten theologischen, philologischen, orientalischen und bellettristischen Studien und der Pflege des Vaters hätte Hamann im Elternhause eine ruhige Zeit verleben können, wenn nicht die wachsende Sorge um das Wohl seines Bruders ihm jede Freude verbittert hätte. Schließlich mußte er auch diesen Bruder schon halb blödsinnig in's Vaterhaus zurückkehren sehen und seine Bemühungen zwischen dem hypochondrischen Vater und diesem kranken Bruder theilen. Trotzdem wurden die Studien eifrig fortgesetzt und verschiedene kleine Schriften verfaßt, unter denen sich neben den „Kreuzzügen eines Philologen" auch eines der Hauptwerke Hamanns, die Aesthetica in nuce, befindet (December 1761). Inzwischen stellte sich doch die Nothwendigkeit einer regelmäßigen Erwerbsquelle für Johann Georg ein, und so trat er nicht ohne Mühe in die Kriegs- und Domänenkammer als höchst bescheidener Copist ein. Da ihn eine solche Stellung nicht be-

friedigen konnte, kam er schon bald wieder um seine Entlassung ein und übernahm die Redaction der Königsberger Zeitung. Diese aber war erst recht ungeeignet für den bei aller Genialität launenhaften und schwerfälligen Geist. Er machte eine Reise zu dem befreundeten hessendarmstädtischen Geheimrath Frd. Karl von Moser, der ihm auch den bekannten Titel „Magus im Norden" gegeben und schon früher eine Erzieherstelle in Aussicht gestellt hatte. Er traf denselben jedoch nicht, dehnte seine Reise in die Schweiz aus und wollte es nun mit einer Gehilfenstelle bei dem befreundeten Advocaten Tottien in Mitau versuchen (1765). Im September 1766 starb der Vater; Johann Georg aber kehrte nicht in die Heimat zurück, die er überhaupt nur verlassen hatte, um einer krankhaften Leidenschaft zu der Magd seines Vaters zu entgehen. Trotz allem Ankämpfen gegen die Versuchung erlag er ihr doch schließlich, als er (Januar 1767) nach Königsberg zurückkehrte. Statt aber die Betreffende kirchlich und bürgerlich zu seiner Gattin zu machen, ging er mit ihr eine Art „Gewissensehe" ein, welche auch nach der Geburt von vier Kindern niemals geregelt wurde. Man steht ohne alle Erklärung vor einer solchen Handlungsweise eines gläubigen, im Uebrigen streng sittlichen, von der Heiligkeit der Ehe überzeugten Mannes und wird wohl am besten thun, die Hauptschuld auf Rechnung des Kopfes, d. h. einer krankhaft schiefen Auffassung der Lage, zu schreiben und bei aller energischen Verurtheilung des Schrittes an sich mit dem Irrenden selbst nicht so in's Gericht zu gehen, als wäre er ein normaler Mensch gewesen. Die Unnatur des Verhältnisses hatte übrigens für seinen Geist die schlimmsten Folgen; es spannte ihn für immer in die Knechtschaft des gemeinen Bedürfnisses, ohne ihm einen Ersatz für sein Gemüth zu bieten. Am 25. August 1778 starb endlich der blödsinnige Bruder, wegen dessen Pflege er ohne die leiseste Schuld in Streitigkeiten mit dem Gericht gekommen war. Durch Kants Vermittlung hatte er zuerst eine Stelle als Uebersetzer bei der Accise-Regie erhalten, welche ihn einen Einblick in die damaligen höchst traurigen Zoll- und Steuerverhältnisse Preußens thun ließ. Was er sah, empörte ihn für das ganze Land sowohl wie für sich selbst. So wandte er sich denn in den sonderbarsten „Bittschriften", welche eigentlich die blutigsten Anklagen waren, an seine Vorgesetzten bis hinauf zum König um Aufbesserung seines Gehaltes, erlangte sie aber natürlich nicht. Doch fand er einige Zeit darauf eine neue Anstellung als Packhofaufseher im Zollhafen. Der Lohn blieb gleich kärglich, ja wurde 1782 sogar noch durch Friedrich II. vermindert. Hamanns Unmuth über die zunehmende Verblendung des Königs und dessen Franzosenfreundschaft war auf's Höchste gestiegen. Da erschien M. Mendelssohns Buch „Jerusalem", das nicht nur durch seinen versteckten Judaismus, sondern auch durch seine Verherrlichung der Regierung Friedrichs II. den ganzen Zorn Hamanns entfesselte und ihn zu einer der bedeutendsten und reifsten Kundgebungen veranlaßte: „Golgotha und Scheblimini" (1784). Inzwischen hatte sich auch in seinem äußern Leben eine große Veränderung vorbereitet. Im J. 1784 war er mit dem Pempelforter Philosophen F. H. Jacobi bekannt und dann innig befreundet geworden. Durch ihn trat er auch dem Münster'schen Kreis der Fürstin Gallitzin, wenn auch vorerst nur indirect, nahe. Die Annäherung wurde größer, seit (1784) Franz K. Buchholz, Herr von Wellbergen, sich an den Schriften Hamanns begeisterte, einen enthusiastischen Brief an ihn richtete und von ihm an Kindesstatt angenommen sein wollte, ihm aber inzwischen auch eine Geldunterstützung zukommen ließ, die dem armen Zollaufseher sehr wohl zu statten kam. Da sich die Einladungen aus Pempelfort und Münster zu einem Besuch in Westfalen immer dringender wiederholten, kam Hamann um einen Urlaub ein, erhielt aber den Abschied. Am 21. Juni 1787 machte er sich nun mit seinem ältesten Sohn auf nach Düsseldorf. Am 15. Juli langte er in Münster an, mußte sich aber gleich in Buchholz' Wohnung zu Bett legen. Hier besuchte ihn die Fürstin zweimal, ohne jedoch über den Mann und seinen eigentlichen Werth mit sich in's Klare zu kommen, während Hamann schon jetzt wie überhaupt von dem katholischen Münster'schen Kreis, so auch besonders von der Fürstin entzückt war. Mitte August siedelte dann Hamann nach Pempelfort über, verließ diesen Aufenthalt aber Anfang November plötzlich, um wieder nach Münster zu eilen. Abwechselnd verlebte er nun seine Zeit in Münster, Wellbergen und Angelmodde. Die Fürstin faßte eine immer wachsende Zuneigung zu dem seltsamen Manne, der wie bis dahin kaum Einer Einfluß auf ihr religiöses Leben gewann, so daß ihr Biograph nicht ansteht, ihn den unmittelbaren Vorläufer Overbergs zu nennen. Der Gesundheitszustand Hamanns war aber immer elender geworden; zuletzt mußte er ganz das Bett hüten. Endlich am Vorabend des Tages (21. Juni 1788), der für seine Abreise nach Düsseldorf festgesetzt war, gab er im Buchholz'schen Hause zu Münster schmerzlos seinen Geist auf. Nicht ohne Mühe erlangte die Fürstin die Erlaubniß, den Leichnam in ihrem Garten beisetzen zu dürfen. Im J. 1851 wurden die Ueberreste aus dem Gallitzin'schen Garten nach dem Ueberwasser-Kirchhof übertragen.

Aus dem, was wir über Hamanns Leben noch wissen, und aus der Sammlung seiner Schriften können wir uns heute nur schwer ein richtiges Urtheil über die eigenthümliche Wirkung des Mannes auf seine Zeitgenossen und die Wichtigkeit seines Einflusses auf die damalige Literatur bilden. Doch ist es Thatsache, daß Hamann, der einfache, arme Packhofaufseher, mit den edelsten Geistern Deutschlands, besonders mit allen denjenigen, welche an der Spitze der religiösen und literarischen Bewegung standen, bekannt und

befreundet war, und daß die Macht seiner eigenthümlichen Persönlichkeit sich unwiderstehlich auf alle äußerte, welche auch nur oberflächlich mit ihm in Berührung kamen. Hamann war bei allem abstoßenden Originellen besonders in den letzten Jahren seines Lebens ein ehrlich nach christlicher Vollkommenheit strebender, durchaus wahrer und selbstloser Charakter. Die Fürstin Gallitzin drückt das Geheimniß seines persönlichen Einflusses wohl in etwas übertriebener Weise aus: „Seine ungekünstelte, mir noch nirgends, in keinem Menschen in diesem Grade und Reinheit erschienene Art von Demuth war es insbesondere, was bei mir das Christenthum in einem neuen, erhabenern Lichte als jemals zeigte." Wir müssen freilich festhalten, daß die Fürstin selbst damals noch nicht in die Fülle der katholischen Lehre eingetreten, daß Hamann eben für sie der Uebergang von Hemsterhuys zu Overberg war. Hamann war ein ächter Lutheraner; er glaubte fest an das Christenthum und die Bibel, wie er sie sich auslegte. Eher Pietist als Orthodoxer, d. h. den Glauben mehr vom Standpunkt subjectiven Gefühls als objectiven Dogmas erfassend, neigte er in einzelnen Dingen unbewußt zum wahren Katholicismus, z. B. wenn er die Feste der Apostel und der seligsten Jungfrau feierte. Freilich sagte er oft, das Christenthum hange, wie Christus selbst, zwischen zwei Schächern, der seichten Aufklärung und dem Papstthum. Aber damals wußte er eben nicht, was das Papstthum eigentlich sei. Dieß lernte er erst in Münster kennen, und er steht in seiner Aufrichtigkeit keinen Augenblick an, zu bekennen, daß die katholischen Freunde „wie Hälften zu den Idealen seiner Seele paßten". Auch Sailers Schriften waren ihm eine wahre Offenbarung und eine Quelle der reinsten Erbauung. Von da freilich bis zur Anerkennung der katholischen Lehre war noch ein weiter Schritt, den Hamann vielleicht nie gethan hätte, auch wenn die Zeit länger gewesen. Er beruhigte sich dabei, der Katholicismus sei ebenso die Mutter des Lutherthums gewesen, wie die Synagoge diejenige der Kirche. Das „evangelische Lutherthum", wie er es sich zurechtgelegt, war aber nicht bloß der Inhalt seines Lebens, sondern auch seiner ganzen Schriftstellerei.

Allein wie der Mensch Hamann durchaus ein nur aus sich selbst und für sich zu erklärendes und immer halb unverständlich bleibendes Original war, so noch mehr der Schriftsteller Hamann. Er ist trotz seiner nicht unbedeutenden literarischen Thätigkeit niemals Schriftsteller ex professo oder aus System gewesen. Immer bedurfte es eines äußern Anstoßes, irgend einer neuen, Widerspruch herausfordernden literarischen Erscheinung von einem Zeitgenossen, einem Freunde oder einem Gegner, um den innerlich stets kochenden Krater zum Ausbruch zu bringen. Dann aber warf er auch alles, was sich seit der letzten Expectoration an Lebenserfahrungen, Gedanken, Kenntnissen und Träumen gesammelt hatte, in einem glühenden, rücksichtslos sich hinwälzenden Lavastrom aus, indem er Göttliches und Menschliches, Allgemeines und Besonderes, Fremdes und Eigenes, zum Thema Gehöriges und Disparates, von den höchsten theologischen Speculationen bis zu den traurigen Alltäglichkeiten seines armen Haushaltes vermengte. Was dann herauskommt, sind keine gewöhnlichen Kritiken oder Broschüren mit ruhig überzeugend fortschreitender Entwicklung, sondern pindarische Oden in Prosa, Gedankensymphonien ohne einheitlichen Schlüssel, gewitterschwangere Wolken voll Dunkelheit — kurz Schriften, wie sie in solchem Grade sibyllinischer Unverständlichkeit wohl schwerlich ein zweites Mal in unserer Literatur vorkommen, Schriften, die man bisweilen für das Träumen eines Fieberkranken und gleich darauf wieder für die Offenbarung eines seltenen Genies halten muß. So entstanden im Ganzen seit 1749—1786 bei den verschiedensten Gelegenheiten 88 Aufsätze, von denen manche kaum zwei oder drei Seiten zählen, während die bedeutendsten, z. B. die Socratischen Denkwürdigkeiten, nicht über 50, die Aesthetica in nuce nur 14, die Metakritik 16, Golgotha und Scheblimini 53 Seiten füllen. Es wäre gewiß unrecht, die ganze Schreibweise Hamanns in Bausch und Bogen zu verurtheilen, weil seine Schriften nicht ohne vielseitige Vorkenntnisse und angestrengtes Nachdenken auch nur annähernd zu verstehen sind. Andererseits muß jeder vernünftige Mensch auch zugestehen, daß unbeschadet der Gedankentiefe und genialen Auffassungsweise das ganze Schriftthum Hamanns um ein Bedeutendes klarer sein könnte, und daß dieser Mangel ein entschiedener Fehler ist. Es heißt einfach unserer Sprache, selbst in ihrer damaligen Entwicklung, Hohn sprechen, wollte man behaupten, sie reiche nicht aus, um jeden, auch den tiefsten Gedanken, sobald er klar gedacht ist, auch klar auszudrücken. Darum geht Gildemeister seinerseits zu weit, wenn er kritiklos staunend vor dem Dunkel des Hamann'schen Stiles steht und um so mehr dahinter vermuthet, je weniger man daraus erkennen kann. Indeß muß man gerade in dieser Schwäche Hamanns auch wieder seine wichtigste Eigenthümlichkeit, wenn auch nur im Extrem, erkennen. Die damalige deutsche Geistesrichtung hatte die Klarheit so sehr als einzige Norm hingestellt, daß man zur alleralltäglichsten Seichtigkeit gediehen war auf allen Gebieten. In der Theologie der Rationalismus, in der Philosophie der Kriticismus, in der Geschichte der Scepticismus, in der Philologie die Silbenstecherei, in der Literatur der reinste Philisterverstand mit einem Anstrich von Unglauben und französischer Philosophie. Dabei eine Schreibseligkeit in allen Fächern, die um so unerträglicher wurde, je breiter sie bei aller Oberflächlichkeit getreten wurde. Dieser Richtung nach Gedankeninhalt und Form entgegenzuarbeiten, setzte sich Hamann wie Klopstock, Winckelmann, Claudius, Lavater &c. zur Aufgabe. In

diesem Sinne wirkte er auf den jungen Herder und durch diesen auf Göthe; daher auch die Begeisterung aller damaligen wirklich tiefer angelegten, gläubigen Geister Deutschlands für Hamanns Schriften. Mochte auch Vieles, ja eigentlich das Meiste den Fernstehenden unverständlich bleiben: was man verstand, war so großartig, neu, in ungeahnte Fernen schauend, daß es den empfänglichen Zeitgenossen nicht wie ein gewöhnliches Buch, sondern wie eine Offenbarung erschien. Ob sein Wirken, die Verbreitung so mancher wahren und tiefen Idee, der Kampf gegen den Rationalismus und Unglauben, gegen die wässerige Aesthetik und die verknöcherte Schulphilologie, nicht ein tiefergehendes und directeres gewesen, wenn Hamann seine großen Gedanken ebenso klar ausgesprochen wie Lessing oder sein Jünger Herder, kann nur einem eingefleischten Hamannianer fraglich sein. Jetzt muß man Hamanns ganzen Erfolg auf den Anstoß beschränken, den er einigen hervorragenden Geistern gegeben hat. An einen directen Einfluß seiner Werke auch auf das heutige Geschlecht glauben wir nicht. Er ist eine hauptsächlich nur mehr historische, in mannigfacher Hinsicht mehr interessante als große Erscheinung, deren ganze Tendenz erst in der deutschen Romantik nach der religiösen, etwas verschwommenen Seite ausklang. So wird Hamann immer in der Geschichte unserer Cultur genannt werden müssen, ohne daß darum ein einziges seiner Werke gültig in den Schatz unserer Nationalliteratur übergegangen wäre. Seine Werke wurden gesammelt und in acht Bänden herausgegeben von Fr. Roth, Berlin 1821—1843. Einen Nachtrag lieferte Gildemeister, Hamanns Briefwechsel mit Fr. H. Jacobi, Gotha 1868. Ferner Petri, Hamanns Schriften und Briefe, 4 Thle., Hannover 1872 bis 1874. (Vgl. Gildemeister, J. G. Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften, 4 Bde., Gotha 1857—1863; Ders., Hamann-Studien, ebd. 1873; Poel, Der Magus im Norden, 2 Bde., Hamburg 1874—1876.) [W. Kreiten S. J.]

Hamburg, Stadt und ehemaliges Erzbisthum im Norden Deutschlands. I. Gründung. Die reiche, stolze Handelsstadt Hamburg (Hammaburgum, Hammonia, ursprünglich Hochburi Castellum) soll das Marionis bei Ptolemäus (2, 11) sein. Als Grenzdorf seines Reiches, am Einflusse der Alster und Bille in die Elbe, wählte es Karl d. Gr. zum Mittelpunkt für seine Pläne, den germanischen Norden zum Christenthume zu bekehren. Zwischen den Jahren 805—810 befestigte er diesen Ort und erbaute daselbst eine Kirche, welche er dem Priester (Bischof?) Heridak oder Eridag übergab, aber keinem der sonst von ihm gestifteten norddeutschen Bisthümer einverleibte. Karl d. Gr. beabsichtigte nämlich, Hamburg zur Metropole für die Dänen und Slaven zu erheben, mußte aber bei seinen vielen Sorgen und Arbeiten die Ausführung dieses Planes seinem Sohne, Ludwig dem Frommen, überlassen. Auch dieser konnte in den ersten Jahren seiner Regierung nicht an die Verwirklichung dieses Planes gehen. Erst nachdem Ansgar (s. d. Art.) ihm über die Fortschritte der Mission im Norden des Reiches Bericht erstattet hatte, stiftete er auf dem Reichstage zu Aachen (831), in Uebereinstimmung mit Papst Gregor IV., in Hamburg einen erzbischöflichen Sitz zur Befestigung des Christenthums daselbst und ließ Ansgar zum ersten Oberhirten dieses Sitzes consecriren. Das neue Erzbisthum hatte einen überaus großen Umfang, indem ganz Skandinavien, das nördliche Rußland, Island und Grönland darin eingeschlossen waren. In der Bestätigungsbulle Gregors IV. vom Jahre 832 wird der Erzbischof genannt: Legatus in omnibus gentibus Danorum, Sueonum, Norvehorum, Farriae, Gronlondan, Helsingalondan, Islandan, Scridevindun, Slavorum, nec non omnium septentrionalium et orientalium nationum" (Jaffé, Reg. I, 324). Die Würde eines päpstlichen Legaten hatte jedoch Ansgar nur für seine Person erhalten; auf seine Nachfolger ging dieselbe nicht über. Hamburg, das bei der Ankunft Ansgars nur ein unbedeutendes, in Wäldern verstecktes Dorf war, hat besonders ihm seine spätere Größe und seinen Ruhm zu verdanken. Durch seine Persönlichkeit sowohl, wie durch seine Sorge für das Wohl seiner Residenzstadt bewog er Viele, sich hier niederzulassen, namentlich Handelsleute, für welche die Stadt wegen ihrer Lage besonders geeignet war. Er erbaute eine Domkirche, ein Kloster, sammelte eine Bibliothek, gründete mehrere Schulen für den Volksunterricht und war mit aller Anstrengung für seinen weiten Sprengel thätig. Er pflegte nicht bloß die kleine Schaar der bereits Getauften, sondern gewann auch viele neue Gläubige. Gerade der aufblühende Wohlstand der Stadt zog auch die Aufmerksamkeit der normännischen Seeräuber auf sich, so daß diese ihr wiederholt fürchterliche Verwüstung bereiteten. Schon unter ihrem König Harich (Erik) I., der sich alle Mühe gab, das Christenthum auszurotten, erschienen sie 837 plötzlich mit 600 Schiffen vor Hamburg. Die Stadt wurde erobert, die Kirchen, das Kloster, die Bibliothek und die Schulen wurden ein Raub der Flammen. Ansgar, der nichts als seine Reliquien retten konnte, irrte flüchtig umher und fand endlich eine Zuflucht auf der Meierei der edlen Frau Ikia in Ramesloh, im Sprengel Verden, ungefähr drei Meilen südlich von Hamburg, im Holsteinischen, wo er nachmals ein Stift gründete (vgl. darüber besonders: Lappenberg, Hamb. Urk. I, n. 10; dazu Damberger, Synchron. Gesch. III, 264 Anm.). Von hier aus verwaltete er mehrere Jahre seinen ausgedehnten Sprengel. Unterdessen starb sein Beschützer, Kaiser Ludwig der Fromme (840), und bald darauf auch Bischof Leuderich von Bremen (845), der ihm deutlich genug seinen Unwillen darüber bezeigt hatte, daß durch das neu gegründete Erzstift seinen Interessen Eintrag geschehen. Der Tod des letztern reifte in Ludwig dem Deutschen den Entschluß,

Hamburg und Bremen zu vereinigen; dieß konnte aber erst nach Hinwegräumung mancher Schwierigkeiten geschehen, zumal da Bremen ein Suffraganat von Köln war. Drei deutsche Synoden beschäftigten sich mit dieser Vereinigung. Auf der ersten, welche 847 zu Mainz gehalten wurde, ging der Beschluß dahin: da das neue Erzbisthum Hamburg nur aus vier Taufkirchen bestehe und durch Barbaren sehr viel gelitten habe, so solle es mit dem eben vacanten Bisthum Bremen (s. d. Art.) in der Weise vereinigt werden, daß die alten Grenzen von Bremen und Verden wiederhergestellt und dem Bischof von Verden das wieder zurückgegeben werde, was er an das Erzbisthum Hamburg hatte abtreten müssen. Weil jedoch auf diese Weise sogar die Stadt Hamburg wieder zum Bisthum Verden hätte geschlagen werden müssen, wurde zur Hebung dieses Mißstandes im October 848 eine zweite Synode zu Mainz gehalten. Hier wurde für nöthig erkannt, daß Ansgar denjenigen Ort, für den er consecrirt worden war, wieder zurückerhalte, wogegen der Bischof von Verden durch andere Theile der Diöcese Bremen entschädigt werden solle. Während dieser Verhandlungen war eben der Stuhl von Köln erledigt. Als im J. 850 Günther denselben bestieg, ersuchte ihn Ansgar um seine Zustimmung zu dem Geschehenen, weil Bremen von der Kirchenprovinz Köln losgetrennt worden (vgl. D'Aix, De ecclesiae metropolitanae in Bremensem olim suffraganeam jure metropolitano primitivo, Bonn. 1792). Günther verweigerte die Zustimmung mehrere Jahre lang; erst auf der Reichstagssynode zu Worms (857) erklärte er sich geneigt, seinen Widerspruch aufzugeben, wofern der Papst die Vereinigung von Hamburg und Bremen bestätigen würde. Dieß geschah denn auch im J. 858 oder 859 (al. erst 864) durch Papst Nicolaus I. (vgl. Binterim, Deutsche Conc. III, 48—53; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 129. 201 f.). Seinen Sitz hatte Ansgar sofort nach Bremen verlegt, weil ihm diese Stadt für seine apostolischen Arbeiten gelegener schien, doch blieb die erzbischöfliche Würde bei Hamburg. In Folge der Union erhielt auch Ansgar, da das Bisthum Bremen reich ausgestattet war, neue Mittel zur Fortsetzung seiner apostolischen Arbeiten. Die reichen Einkünfte verwendete er auch dazu, um seine Residenz Hamburg wieder aufzubauen und sie auf's Neue mit Kirchen, Klöstern und Schulen auszustatten. Von seinen Nachfolgern, welche sämmtlich im Art. Bremen bereits aufgeführt sind, ist hier nur Lubentius I. zu nennen, unter dem dänische Seeräuber die kurz vorher von den Obotriten verbrannte Stadt so beunruhigten (999), daß er sich mit den Kirchenschätzen flüchten mußte. Im J. 1029 gründete Lubentius II. in dem 1015 wieder aufgebauten Hamburg ein Stift, legte ein Hospital an und sorgte für den Unterhalt der Armen. Erzbischof Bezelin Alebrand, der den steinernen Dom und die erzbischöfliche Residenz erbaute (1037), verlegte den Sitz von Bremen wieder nach Hamburg. Im J. 1223 wurde aber die Verlegung des Sitzes von Hamburg nach Bremen definitiv ausgesprochen; das Metropolitancapitel dagegen verblieb in Hamburg. Die ersten Suffraganate der Metropole Hamburg-Bremen waren die Bisthümer Schleswig, Aarhuus und Ripen, zu denen nach und nach noch weitere im Norden errichtete Sprengel kamen. Nachdem aber von der ursprünglichen Kirchenprovinz Hamburg-Bremen im 12. Jahrhundert die drei nordischen Kirchenprovinzen Lund, Drontheim und Upsala (s. d. Art.) sich losgetrennt hatten, wurde ihr Umfang immer kleiner, so daß sie nur mehr die Länder umfaßte, welche vom nördlichen Friesland an bis zum Ausflusse der Peene, und von der Eider und dem Meere an bis zur Elbe und Elde sich erstrecken, mithin Thetmarsia, Holsatia, Stormaria, Wagria, das Reich Slavia, Wigmodia, die Nachbarländer von Bremen und einen Theil von Livonia (Wiltsch, Kirchliche Geographie II, 82). Die Notitia Coelestini führt nur vier Suffraganate auf: Revaliensis, Wibergensis, Aruswensis, Burglanensis; die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia hat folgende: Bardiniensis, Razeburgensis vel Converniensis, Lubicensis, Zwerinensis vel Michiliburgensis. Unmittelbar vor der Reformation bestand diese Kirchenprovinz aus der Metropole Bremen und den Bisthümern Lübeck, Schwerin, Lebus, Schleswig, Camin, Ratzeburg, Meklenburg.

II. Einführung der Reformation und katholische Mission. Hamburg, dieser Hauptstapelplatz an der Elbe, begann seit der Mitte des 11. Jahrhunderts, nachdem die Einfälle der Dänen aufgehört, rasch aufzublühen und erlangte 1215 die Reichsfreiheit. Eine neue Förderung erfuhr die Stadt in Folge der Verbindung mit Lübeck (1241), aus der sich die Hansa entwickelte. Im J. 1473 hatte sich Hamburg von Kaiser Friedrich III. das Privilegium der Reichsunmittelbarkeit verwahren lassen, wurde von da an zu den Reichstagen berufen, zögerte aber bis 1509, den Reichstag zu beschicken, und erlangte erst 1770 die allgemeine Anerkennung als Reichsstand. Wie in allen Reichsstädten wurde auch zu Hamburg die Reformation, statt aufgehalten zu werden, nur gefördert und zwar größtentheils vom Rathe selbst, welcher mit dem Clerus längst auf gespanntem Fuße lebte. Die mit brutaler Gewalt vollzogene Einführung der Neuerung veranlaßte viele Unruhen. Domherr Johann Engelin und seit 1525 Dr. Möller widerstanden am eifrigsten den donnernden und schmähenden Kirchenverbesserern, einem Magister Stiefel, dem Exminoriten Kempe (s. d. Art.), dem Schmiedeknecht Ziegenhagen u. a. m. Letzterer wurde durch schonungslose Heftigkeit der Abgott der Bürgerschaft, und nach mancherlei lärmenden Bewegungen seines gegen das Papstthum entflammten Anhanges mußte 1528 die glaubenstreue katholische Geistlichkeit die Stadt verlassen. Nun wurde

Bugenhagen (s. d. Art.) berufen und hielt sich vom October 1528 bis Juni 1529 in Hamburg auf, um entstandene Streitigkeiten zu schlichten und eine neue Kirchenordnung zu entwerfen. Wahrscheinlich am 15. August 1529 wurde für lange Zeit die letzte öffentliche Messe in Hamburg gelesen. Der bis dahin in der Domkirche noch bestehende Gottesdienst wurde verboten, diese letzte katholische Kirche ganz geschlossen und die Klöster mit Gewalt säcularisirt. Der Dom blieb übrigens im Besitze der Erzbischöfe von Bremen; im westfälischen Frieden kam er an Hannover und wurde erst 1802 durch einen Reichsdeputationshauptschluß der Stadt zurückgegeben. Diese hat denselben 1805 als baufällig abtragen lassen. Die lutherischen Prediger behielten Anfangs im Aeußern den katholischen Ritus bei; den priesterlichen Ornat legten sie erst 1777 ab. Dagegen eiferten sie gewaltig gegen die immer noch stattliche, wenn auch verhältnißmäßig geringe Zahl der treuen Katholiken, für welche heimlich noch immer das heilige Meßopfer dargebracht wurde. Schon der Receß von 1529 (erneuert 1603) forderte, ein Nichtlutheraner solle „yn düsser stadt unde eren gebeten nicht geleden", vielmehr „myth rechte vervolget unde na gelegenheit der daeth gestraffet werden". Trotzdem mehrte sich die katholische Gemeinde, namentlich da in den letzten Decennien des 16. Jahrhunderts katholische Handelsleute in Hamburg sich niederzulassen begannen. Der jungen Diaspora wurde es indessen schwer, einigermaßen Duldung für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse zu finden. Zunächst bot das benachbarte Altona eine Zufluchtsstätte, da der Graf von Schauenburg hier die Abhaltung eines katholischen Gottesdienstes gestattete. Diese Vergünstigung, welche mit kurzer Unterbrechung bestehen blieb, namentlich da sie dem Aufblühen Altona's dienlich war, veranlaßte manche Katholiken Hamburgs, sich in Altona niederzulassen, während diejenigen, welche ihren Sitz noch in Hamburg beibehielten, den Gottesdienst in Altona zu besuchen fortfuhren, wenngleich „dat hochärgerliche utlopen na Altona to der verdächtigen kärken" sehr übel vermerkt wurde, und der Magistrat Hamburgs dasselbe durch thatsächliche Molestationen der Kirchgänger vielfach zu hindern suchte. Um gegen alle weiteren Plackereien geschützt zu sein, erwirkte man von Kaiser Rudolf II. (1576—1612) einen Schutzbrief für die Katholiken Hamburgs. Daraufhin vermochten die Jesuiten, deren Reihe in Hamburg-Altona mit dem Historiker Michael von Isselt (gest. 1597 nach 18jähriger Wirksamkeit) beginnt, in den ersten Decennien des 17. Jahrhunderts in Hamburg selbst ein gottesdienstliches Local einzurichten, dessen Aufrechthaltung freilich mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Im J. 1661 entstanden dann zwei katholische Kapellen, die eine im Hause des französischen Gesandten, die andere im Hause der bekannten Königin Christina (s. d. Art. III, 231—236) von Schweden. Gerade die Gesandten der katholischen Höfe bildeten einen kirchlichen Anhaltspunkt für die Katholiken; denselben konnte nicht verwehrt werden, sich Hausgeistliche und Hauskapellen zu halten, welche dann, von den Katholiken der Stadt besucht, Gelegenheit zur weiteren Ausbreitung der Kirche boten. Einen mächtigen Beschützer erhielten die hamburgischen Katholiken an Kaiser Leopold I.; derselbe schickte zu ihrem Schutze 1671 einen kaiserlichen Residenten nach Hamburg, dessen Gesandtschaftskapelle von da an bis zur napoleonischen Fremdherrschaft als eigentliche Pfarrkirche für die katholische Gemeinde diente. An ihr wirkten regelmäßig drei Jesuitenpatres. Der französische Gesandte behielt ebenfalls die Kapelle in seinem Hotel bei, an welcher ein französischer Weltpriester fungirte. Die Jesuiten führten alljährlich eine große Anzahl Protestanten, oft mehr als 30, zur katholischen Kirche zurück; sie dehnten ihre Thätigkeit aber auch auf die weitere Umgebung aus, so auf Schleswig, Holstein, Lübeck u. s. w. Durch die Ferdinandeische Stiftung (s. d. Art. Fürstenberg IV, 2086) wurden weitere Mittel zum Unterhalte der Missionare gegeben. Der furchtbar gesteigerte Haß gegen die Katholiken, der sich noch am 10. September 1719, weil der Gesandte seine Hauskapelle zu erweitern beabsichtigte, durch Erstürmung des kaiserlichen Gesandtschaftspalastes kundgab, scheint sich von der Mitte des 18. Jahrhunderts an etwas gemildert zu haben. Ein großer Nachtheil für die katholische Gemeinde Hamburgs war es, daß seit 1770 die Zahl der abtrünnigen Priester, besonders entsprungener Mönche, welche hier eine Zuflucht suchten und fanden, immer größer wurde. Der ruchloseste von allen war ein vormaliger Augustinermönch aus Wien, Ferdinand Ambrosius Fidler, nachmals vom Herzog von Meklenburg als Consistorialrath und Professor nach Bytzow berufen, dann Superintendent zu Dobberan, gest. 1780 zu Altona. Fidler gab in Hamburg ein Schmutzblatt „Antipapistisches Journal" heraus, in welchem er auch die dortige katholische Gemeinde auf's Gemeinste angriff. Die Aufhebung des Jesuitenordens brachte hier keinen Nachtheil, da die Missionare als Weltpriester fortwirkten. Im J. 1785 erhielten endlich die Katholiken die staatliche Anerkennung und die Vergünstigung eines gesetzlich geduldeten Gottesdienstes. Durch Vergleich vom Jahre 1792 wurden die beiden Gemeinden Hamburg und Altona auch hinsichtlich des beiderseitigen Kirchenvermögens völlig von einander geschieden; dagegen hatten noch bis zur definitiven Anstellung zweier Priester in Altona die hamburgischen Missionare nach wie vor den Gottesdienst daselbst zu versehen. Während der politischen Stürme zu Anfang des 19. Jahrhunderts hatte die katholische Gemeinde ziemlich äußere Ruhe, ja sie vermehrte sich zusehends, denn in Folge der französischen Occupation zogen so viele Katholiken nach Hamburg, daß die kaiserliche und die französische Gesandtschaftskapelle die sonntäglichen Kirchenbesucher kaum mehr zu fassen

vermochten. Auch erfuhr die Zwangslage der Katholiken, die bisher keine rechtliche Stellung hatten, sondern nur geduldet waren, mit einem Male eine bedeutende Veränderung. Der neue Präfect des Departements der Elbemündungen erhob die bisherige Mission zu einer Pfarrei und requirirte einfach, ohne auf Gegenvorstellungen Rücksicht zu nehmen, eine der lutherischen Kirchen für den katholischen Cultus. Die Wahl fiel auf die kleine Michaeliskirche, mit der nun die deutsche, ehedem kaiserliche Kapelle vereinigt wurde. Diese Kirche sammt dem vorher neu acquirirten Gottesacker verblieb den Katholiken auch nach dem Sturze Napoleons; auch erhielten sie vom Senate Religionsfreiheit, welche durch die Verfassung vom 28. September 1860 erneuert wurde. Denn gemäß Art. 16 der Bundesacte vom Jahre 1815 mußten auch die Verhältnisse der Katholiken in Hamburg mit denen der Andersgläubigen in Betreff der bürgerlichen Rechte gleichgestellt werden. Noch in den Jahren 1821—1824 kam indeß die katholische Gemeinde in Gefahr, ihr Gotteshaus wieder zu verlieren; aber seitdem blieb sie in ungestörtem Besitze desselben. Dadurch daß die Ausbezahlung der Zinsen aus der Ferdinandeischen Stiftung verweigert wurde, litt die Gemeinde fast ein volles Decennium Mangel an einer genügenden Seelsorge; eine Zeit lang war nur ein ständiger Missionar hier; erst seit 1831 gab es wieder deren zwei. Als Papst Gregor XVI. im J. 1839 beabsichtigte, Hamburg zum Sitz des apostolischen Vicars der nordischen Missionen zu machen, verbot der Senat den katholischen Geistlichen Hamburgs, noch vor der Consecration des dazu designirten Johann Theodor Laurent (s. d. Art.), mit demselben in irgend ein amtliches Verhältniß zu treten (25. November 1839). Zur Zeit des Rongeschen (1845) fiel leider auch ein Hamburger Missionar, der Weltpriester Hermann Wittig, ab; von der Gemeinde selbst ließ sich jedoch kein einziges Glied zum Abfall verleiten. Auch der Altkatholicismus machte hier keine Eroberung.

Das ganze Gebiet der freien Stadt Hamburg hat heute (1885) auf 409,8 □km 518 712 Einwohner; die Stadt allein hat 306 000, bezw. mit den Vorstädten und Vororten 471 000 Einwohner, lauter Protestanten, außer 15 000 Juden und gegen 13 000 Katholiken. Das Kirchenwesen derselben steht unter der Aufsicht des Senats. Für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche ist das Collegium der Sechziger (kirchlicher Gemeindevorsteher) unter dem Senior des geistlichen Ministeriums bestellt; das Ministerium selbst hat die rein geistlichen Angelegenheiten zu verwalten. Für die Kirchensachen der christlichen, nicht lutherischen Religionsverwandten besteht ein eigenes Directorium. Die Zahl der zu der nordischen Mission gehörigen, bezw. dem Bischof von Osnabrück unterstehenden Katholiken ist 12 063, wovon 11 667 auf die Stadt selbst kommen (1882). Sie haben immer noch nur eine einzige Kirche, und doch sollte Hamburg nothwendig wenigstens zwei weitere Kirchen haben, besonders da es die allerbedeutendste und wichtigste Missionsstation des deutschen Nordens ist, nicht nur wegen ihrer großen Seelenzahl, sondern namentlich auch wegen der weittragenden Bedeutung des wichtigen Hafenplatzes für Auswanderer und überseeischen Handel. Auch der Missionare sind zu wenige, nämlich nur drei Missionspriester, ein Geistlicher an der Waisenhauskapelle, zugleich Rector dieser Anstalt, zwei geistliche Lehrer und ein Reisepriester, welcher die zerstreuten Katholiken im Umkreis von 15 Meilen zu pastoriren hat. Um 1840 wurde die erste katholische Schule errichtet; heute gibt es 16 katholische Schulklassen mit etwa 800 Kindern, während fast 600 noch gezwungen sind, die akatholischen Schulen zu besuchen. Das katholische Krankenhaus leiten fünf barmherzige Schwestern. Sonst besteht noch ein segensreich wirkender Gesellenverein, dann drei Conferenzen des Vincenz- und drei Abtheilungen des Elisabeth-Vereins. Vgl. außer den im Art. Bremen angeführten Werken noch: J. M. Lappenberg, Hamburgische Chroniken, Hamburg 1852—1861; L. Dreves, Gesch. der katholischen Gemeinden Hamburg und Altona, Schaffhausen, 2. Aufl. 1866; Idem, Annuae Missionis Hamb. a 1589 ad 1781, Fribg. 1867; Hist.-pol. Bl. XC, 407 ff. [Neher.]

Hamel, Johann Baptist du (auch Duhamel), Philosoph und Theolog, wurde 1624 zu Vire in der Normandie geboren. Er widmete sich zu Paris den philosophischen Disciplinen mit solchem Erfolge, daß er schon 1642 durch die Erklärung von Theodosii Sphaericorum LL. III und durch ein Handbuch der Trigonometrie Aufsehen erregte. Im folgenden Jahre trat er in die Gesellschaft des Oratoriums und wurde nach Vollendung der theologischen Studien Priester; doch verließ er nach zehn Jahren das Oratorium, nahm die Pfarrei Neuilly-sur-Marne an und gab bei eifriger Seelsorgsthätigkeit sich mit physikalischen Untersuchungen ab. Als 1666 die Akademie der Wissenschaften in Paris gegründet wurde, erhielt Du Hamel den höchst ehrenvollen Ruf als ständiger Secretär derselben. Im Jahre 1668 wohnte er den Friedensunterhandlungen in Aachen bei und begleitete dann den königlichen Gesandten nach England. Bei diesen Anlässen trat Du Hamel mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit in Verbindung. In geistlichen und weltlichen Kreisen wegen seiner persönlichen Tugenden, seiner ausgebreiteten Kenntnisse und seines rastlosen Strebens hoch verehrt, erreichte er ein glückliches Alter und starb ohne vorhergehende Krankheit am 6. April 1706. Unter seinen vielen philosophischen Werken, von welchen eine Sammelausgabe (Opera philosophica) in 4 Bänden zu Nürnberg 1681 erschien, sind an dieser Stelle hervorzuheben: De consensu veteris et novae philosophiae, Par. 1663, Oxon. 1668, Rothom. 1675, eine klare Darlegung der Principien der älteren und neueren Philosophenschulen; ferner die berühmte, in französischen und

ausländischen Anstalten eingeführte Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata, 4 voll., Par. 1678, vermehrt 6 voll., ib. 1681; 2 voll., 1684, Norimb. 1682; unter neuem Titel Philosophia universalis sive comment. in universam Aristotelis philosophiam, 5 voll., Par. 1705. Zu erwähnen ist auch Regiae Academiae historia, Par. 1698. 1701, welche die Gründung und die literarischen Leistungen der Akademie während der ersten 34 Jahre ihres Bestandes schildert. Von seinen theologischen Schriften zeichnet sich aus Theologia speculativa et practica juxta ss. Patrum dogmata pertractata, 7 voll., Par. 1691; 2 voll., Venet. 1734, nach Ordnung der thomistischen Summe; in abgekürzter Form als Theologia clericorum seminariis accommodatae summarium, 5 voll., Par. 1694, herausgegeben. Zur biblischen Einleitung dienen Institutiones biblicae seu script. sacrae prolegomena, 2 voll., Par. 1698. Nachdem er in diesem Werke schon Erklärungen zum Pentateuch gegeben hatte, behandelte er später auch andere Bücher des Alten Testamentes in Einzelausgaben; sie wurden gesammelt und weitergeführt in dem Werke Biblia sacra vulgatae editionis una cum selectis annotationibus . . ., prolegomenis, novis tabulis chronologicis, historicis, geographicis, Par. 1706, Lov. 1740, Bassano 1794. Die chronologischen Tabellen lieferte R. Tournemine S. J. Du Hamels Bemerkungen sind bei ihrer Kürze und Klarheit immerhin von Nutzen, wenngleich Calmet sie nicht besonders schätzt. (Vgl. Journal des Savans, Supplém. pour l'année 1707, 80 ss.; Nicéron, Mém. I, 265 ss.; Hurter, Nomencl. liter. II, 630 sq.) [Streber.]

Hamelmann, Herm., Historiker, Superintendent der Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst und der Herrschaft Jever, wurde 1525 zu Osnabrück geboren. Sein Vater Eberhard Hamelmann war Notar und erhielt später ein Canonicat an der Neustädter Kirche. Gegen den Willen der Familie widmete sich Hermann der Theologie. Mit guten Anlagen ausgerüstet, schien er ein tüchtiger Vertheidiger der katholischen Kirche gegen die Irrlehren seiner Zeit werden zu wollen. Er las mit großem Eifer die Schriften Ecks, Groppers, Bischof Fishers u. A. und dachte selbst daran, den Catechismus Moguntinus s. institutio ad christianam pietatem gegen die Angriffe Johannes Wigands zu vertheidigen. Zum Priester geweiht, kam er im J. 1552 an die Servatii-Kirche zu Münster und von hier 1552 nach Camen bei Dortmund in der Grafschaft Mark. Aber schon am Dreifaltigkeitsfeste dieses Jahres trat er in öffentlicher Predigt als entschiedener Vertheidiger der lutherischen Lehre auf. Die Lectüre der Schriften Luthers, der Umgang mit protestantisch Gesinnten, hauptsächlich aber die Pflicht des Cölibats trieben ihn zur Apostasie. Er mußte nun Camen verlassen, hielt sich eine Zeitlang in Ostfriesland auf, betheiligte sich dann in Magdeburg an der Abfassung der Centurien und kam 1553 nach Bielefeld an die Liebfrauenkirche. In dem Contracte, welchen er mit den noch katholischen Stiftsherren dieser Kirche abschloß, versprach er: Se pure docturum verbum Dei juxta Ordinationem Principis ac se administraturum sacramenta juxta institutionem Christi ac Apostolorum formam fideliter et diligenter (Leuckfeld, Historia Hamelmanni, Quedlinburg 1720, 25). Die erwähnte Ordinatio war die des Herzogs Johann von Cleve ꝛc. vom Jahre 1532, die aber für Hamelmanns Bestrebungen ebenso wie die nähere Declaratio von 1533 viel zu katholisch ausgefallen war, wie Hamelmann selbst in seiner Historia renati Evangelii in aula Cliviensi (Opp. geneal.-histor. ed. Wasserbach 984 ad 1001) in bitterm Unmuthe klagt. Mit den Canonikern gerieth er bald in Streit, namentlich erregte eine am Frohnleichnamsfeste unmittelbar vor der feierlichen Procession gehaltene erbitternde Predigt (Horrendam panis circumgestationem et adorationem esse idolatriam et fugiendam etc., Opp. geneal.-hist. 835) große Bitterkeit, und er mußte Bielefeld räumen. Nach 1555 kam er als Prediger-Adjunct nach Lemgo und wurde vom Grafen Bernhard von Lippe zur Visitation der Kirchen seines Landes behufs „Abstellung alles papistischen Wesens" herangezogen; als der Graf aber bei Herzog Wilhelm von Cleve um Hilfe gegen Johann von Rietberg nachsuchte, ließ er Hamelmann fallen. Dieser promovirte nun am 1. Juni 1558 zu Rostock unter David Chyträus' Vorsitze zum Licentiaten der heiligen Schrift. Seine 29 Thesen (durch Leuckfeld a. a. O. 74—80 aufbewahrt) zeigen den strengen Lutheraner. Gegen Ende des Jahres 1558, nach Beilegung der Rietberg'schen Streitigkeiten, kam er wieder nach Lemgo und seine Thätigkeit wurde von den Grafen Bernhard und Hermann Simon mannigfach zur Durchführung der Reformation, zur Visitation der Kirchen, zur Ausarbeitung einer Kirchenordnung in Anspruch genommen. Auch in Holland war er nebenher 1566 bei Abfassung einer Kirchenordnung thätig, und in Lemgo selbst machten auftauchende zwinglische Lehransichten ihm viel zu schaffen. Außerdem war er mit historischen Arbeiten beschäftigt. Bei einem Wechsel in der Kanzlerwürde der Grafschaft fiel er endlich in Ungnade und nahm nun einen von Julius von Braunschweig an ihn ergangenen Ruf nach Gandersheim an (1568); hier wurde er General-Superintendent und versah zugleich die professio theologica an der höhern Bildungsanstalt. Nachdem er vier Jahre hier gewirkt, wurde er 1573 von den Grafen Johann XVI. und Anton II. nach Oldenburg berufen und fand hier den Platz seines letzten 22jährigen Wirkens. Am 25. April 1573 zum Superintendenten ernannt und an die Spitze des neuerrichteten Consistoriums gestellt, arbeitete er eine Kirchenordnung aus und setzte 1574 ihre allgemeine Annahme durch, obgleich sich, namentlich hinsichtlich der Abendmahlslehre, nicht

geringer Widerspruch erhob. — Durch den am 20. Februar 1575 erfolgten Tod Maria's, Herrin von Jever, Rüstringen, Ostringen und Wangerland, fiel die Herrschaft Jever an das verwandte oldenburgische Haus, und Hamelmanns Thätigkeit mußte sich auch auf die neuen Gebiete erstrecken. Nur mit vielem Widerstreben gelang es ihm, 1576 die neue oldenburgische Kirchenordnung daselbst einzuführen. Eine Anzahl Pastoren mußte das Land räumen. Den Rest seiner Tage verlebte Hamelmann als Superintendent zu Oldenburg, auf der gelegten Grundlage fortbauend, besonders um Volks- und Jugendunterricht sich bemühend und mit historischen Arbeiten beschäftigt. Verdruß machte ihm noch die Concordienformel, für deren Annahme er gewirkt hatte, weßhalb später die Grafen, als ihnen dieses Buch nicht mehr gefiel, zugleich auf ihren Superintendenten, der es befürwortet, ungehalten waren. Auch wurde er noch gegen Ende seines Lebens wieder in Streitigkeiten mit den Reformirten verwickelt, namentlich mit Harbenberg und Pezel in Bremen und mit dem Prediger in Emden. Ob noch im Lande etwas von katholischem Leben sich regte, und wie überhaupt die Begründung des Protestantismus im Einzelnen vollendet wurde, darüber wissen wir nichts Näheres. Hamelmann, der frühere katholische Priester, war zweimal verheiratet; seiner zweiten Frau, die 1586 gestorben, folgte er am 26. Juni 1595. — Hamelmann ist als Schriftsteller von Bedeutung. Seine theologischen Schriften zwar, deren Leuckfeld (160 ff.) 44 anführt, sind vergessen; um so wichtiger aber sind für die westfälische Landes-, Gelehrten- und Kirchengeschichte seine historischen Arbeiten. Er hatte das lebendigste Interesse für die vaterländische Geschichte, sammelte für sie, wo er nur konnte, und regte zu Forschungen und Arbeiten an, wo er nur Einfluß hatte. Während seines Aufenthaltes in Lemgo freilich machte ihn die kalte Aufnahme seiner Sammlung De viris in Westphalia conditione, pietate scriptisque illustribus so muthlos, daß er einen ganzen Vorrath mühsam gesammelter Notizen dem Feuer übergab; doch nahm er später in Oldenburg diese Arbeiten, immer mehr durch handschriftliches Material unterstützt, mit Eifer wieder auf. Seine historischen Arbeiten edirte Wasserbach unter dem Titel: Hermanni Hamelmanni opera genealogica-historica de Westphalia et Saxonia, Lemgoviae 1711. Die einzelnen Titel anzugeben, würde zu weit führen. Ein Theil enthält Forschungen und Compilationen über die ältere westfälische und sächsische Geschichte, und auch von diesen sind manche noch von bedeutendem Werthe, namentlich die LL. III de genealogia ducum, principum . . . Westphaliae (l. c. 341—542) und die Libri III de familiis emortuis Westphaliae (661—764), auch zum Theile die erwähnten Libri VI de viris . . . in Westphalia illustribus (130—256). Ein anderer Theil behandelt die gleichzeitige westfälische Kirchen- und Gelehrtengeschichte, die Geschichte der so bedeutenden westfälischen Humanisten und der lutherischen Reformation, und hier gilt, was Cornelius (Die Münster'schen Humanisten und ihr Verhältniß zur Reformation, Münster 1851) sagt: „Der Hauptauctor bleibt immer Hamelmann, für die Gelehrten- und Kirchengeschichte Westfalens im 16. Jahrhundert trotz seiner unläugbaren Mängel ein unentbehrlicher und unschätzbarer Berichterstatter." Die Historia ecclesiastica renati Evangelii per Westphaliam umfaßt in 52 Abschnitten Notizen zur Reformationsgeschichte ebenso vieler größerer oder kleinerer Grafschaften, Herrschaften, Städte. Im Auftrage der Grafen von Oldenburg schrieb Hamelmann in seinen letzten Lebensjahren ein großes „Oldenburgisch Chronikon", das erst nach seinem Tode 1595 mit einer reichen Menge Portraits und Siegel- und Wappenabbildungen erschien. — Die Quellen für Hamelmanns Leben sind hauptsächlich seine eigenen Schriften. Leuckfelds mehrerwähnte Bearbeitung hat besondern Werth durch die in den Noten und im Anhange beigefügten Briefe Hamelmanns. [H. Rump.]

Hanapus, s. Nicolaus von Hannapes.

Handauflegung (Auflegung einer oder beider Hände) begegnet uns schon im Alten Testamente als Symbol und zugleich als Medium der Uebertragung von solchem, was dem Handauflegenden eigen ist, oder worüber er doch Gewalt hat, auf einen Andern, an dem er die Handauflegung vollzieht. So überträgt der Patriarch Jacob das Erstgeburtsrecht mit seinen Prärogativen mittels Handauflegung auf seinen Sohn Joseph, resp. auf dessen Söhne Ephraim und Manasse (Gen. 48, 14; vgl. 1 Par. 5, 1); auf Gottes Geheiß legt Moses Josue die Hände auf, um auf denselben von seiner Amtshoheit und von seinem Herrschergeiste überzutragen (Num. 27, 23. Deut. 34, 9), und bei den blutigen Opfern legte der Opfernde dem Opferthiere vor dessen Schlachtung mit aller Kraft die Hände auf den Kopf, um hierdurch symbolisch-typisch seine eigene Sünde und Schuld auf das Opferthier zu übertragen. Auch im Neuen Testamente erscheint die Handauflegung überall als Symbol und Medium der Uebertragung auf Andere, und zwar der Uebertragung oder Mittheilung unsichtbarer Kräfte, welche segenbringend auf die ganze Persönlichkeit (Marc. 10, 16) oder nur kräftigend und heilend auf den Leib einwirken (Matth. 8, 3; 9, 18. Marc. 5, 23. Luc. 13, 13. Apg. 9, 12 u. ö.); sodann der Mittheilung übernatürlicher Qualitäten und Kräfte an alle Gläubigen behufs ihrer Stärkung für den Lebenskampf (Apg. 8, 17; 19, 6), oder nur an einzelne derselben, um sie für ein kirchliches Amt gnadenvoll auszustatten (Apg. 6, 6. 1 Tim. 4, 14; 5, 22).

Im Wesentlichen die nämliche Bedeutung wie in den alt- und neutestamentlichen Schriften hat die Handauflegung von Seiten hierarchischer Personen in der kirchlichen Liturgie. Schon der

Katechumene empfängt nicht bloß die Kreuzeszeichnung auf Stirne und Brust, sondern auch die Handauflegung auf's Haupt, letztere zu dem Zwecke (vgl. die zugehörigen Gebete), daß reinigende, erleuchtende, auf den Empfang der eigentlichen Taufgnade vorbereitende Kräfte auf ihn übertragen werden. Die Getauften sodann empfangen in der Firmung mittels der Handauflegung in Verbindung mit der Chrismation den heiligen Geist zur Stärkung für den Kampf, den sie als milites Christi alle Tage ihres Lebens zu bestehen haben. Mittels Handauflegung wird bei der Diaconats-, Priester- und Bischofsweihe der heilige Geist und in ihm die betreffende Amtsgewalt und Amtsgnade auf die Ordinanden übertragen. Seit ältester Zeit legte man (der Bischof) den öffentlichen Büßern und den Häretikern bei der Reconciliation die Hände auf, um ihnen den heiligen Geist, welcher die remissio peccatorum und das vinculum pacis ist, mitzutheilen, und noch jetzt ist im römischen Pontificale für die Reconciliation von Apostaten, Schismatikern und Häretikern eine Handauflegung vorgeschrieben, während welcher in den Worten „emitte in eos Spiritum S. Paraclitum etc." der heilige Geist über sie herabgefleht, ihnen mitgetheilt wird; auch während der gewöhnlichen sacramentalen Lossprechung fand noch im spätern Mittelalter regelmäßig Handauflegung statt, an deren Stelle nachmals die Handerhebung (beim Indulgentiam, in vielen Diöcesen während der ganzen Absolutionsformel) getreten ist. Die uralte Handauflegung beim Exorcismus über Besessene hat den Zweck, auf diese eine den Dämon verscheuchende gratia Spiritus Sancti herabzuziehen, während durch die Handauflegung über gewöhnliche Kranke (bei der heiligen Oelung, bei der visitatio infirmorum, in benedictione infantium aegrotorum) denselben belebende und heilende Kräfte allgemeinerer Natur vermittelt werden. Wenn die dona coelestia, um welche es bei dem betreffenden liturgischen Acte sich handelt, auf Mehrere zugleich übertragen werden sollen, so tritt an die Stelle der eigentlichen Handauflegung (χειροθεσία) die Hand- (oder Hände-) Ausstreckung (χειροτονία), welche nur eine andere Art von Handauflegung ist und dieselbe Bedeutung wie diese hat. Während Handauflegung auf Personen in der Liturgie häufig vorkommt, findet Handauflegung auf Sachen nur selten statt: so in der heiligen Messe über Brod und Wein, um auf diese materiellen Opfergaben auch noch all die geistigen Opfer zu übertragen, welche die Gläubigen unsichtbarerweise auf den Altar legen, auf daß sie in engstem Zusammenschluß mit dem in der Consecration von Brod und Wein gegenwärtig werdenden Opfer des gottmenschlichen Hauptes um so sicherer Gott wohlgefällig seien. Näheres über die liturgische Handauflegung s. in des Verf. Handbuch der Liturgik I, 644 ff. [Thalhofer.]

Handel bei den Israeliten. Der Handel, als gegenseitiger Austausch der Producte, muß nach der Natur der Sache so alt sein, wie die Anerkennung von Eigenthum und Eigenthumsrechten. Aus dem Austausch entstand jedoch bald ein eigentliches Kaufen und Verkaufen, und schon zu Abrahams Zeit wird die Zahlung mit Silberstücken, gangbar beim Kaufmann, geleistet (s. d. Art. Geld und Gewicht). Uebrigens war der Handel im Alterthum zunächst Landhandel, und im Orient wegen der vielen Wüsten und der räuberischen Volksstämme und wilden Thiere, welche dieselben unsicher machten, Karawanenhandel. Es thaten sich nämlich Handelsleute in ziemlich großer Anzahl zusammen, setzten sich für ihre Züge bestimmte Zeiten, Straßen und Stapelplätze fest, bedienten sich meistens nur der Kameele und beschränkten sich auf kostbare und leichte Waaren. Solche Reisegesellschaften hießen Karawanen (אֹרְחָה oder הֲלִיכָה). Schon im patriarchalischen Zeitalter durchzogen sie Palästina. An eine solche, welche aus madianitischen Kaufleuten bestand, wurde Joseph verkauft (Gen. 37, 25—28). Der Seehandel wurde weniger getrieben und konnte begreiflich, solange die Schifffahrt noch auf einer niedern Stufe stand, nur Küstenhandel sein. Die Phönizier scheinen sich zuerst in der Schifffahrt hervorgethan und große Handelsreisen zur See unternommen zu haben (Gen. 10, 5. 3 Kön. 10, 11 ff.), wozu sie auch durch ihre geographische Lage angewiesen waren und auf dem nahen waldreichen Libanon das erforderliche Schiffsmaterial leicht erhalten konnten. Die Israeliten jedoch, obwohl den Phöniziern benachbart, scheinen an ihrem Handel geraume Zeit hindurch wenig oder keinen Antheil genommen zu haben. Ihr Handel war meistens nur einheimischer Handel, und es scheinen zur Belebung desselben namentlich auch die drei Hauptfeste mitgewirkt zu haben. Wie nämlich noch jetzt die Wallfahrtszeit zu Mecca sozusagen der bedeutendste Jahrmarkt in Arabien ist, so werden auch die Israeliten jene Tage, an welchen fast die ganze Nation beim Heiligthum zusammenkam, nebenbei in ähnlicher Weise benutzt, von ihrem Ueberflusse an den Versammlungsplatz gebracht und dagegen zu ihrem Unterhalt nöthige Dinge eingekauft oder eingetauscht haben. Besondere Bestimmungen über den Handelsverkehr enthält das mosaische Gesetz nicht, außer daß es trügliche Maße und Gewichte zu gebrauchen verbietet (Lev. 19, 35 f. Deut. 25, 13 ff.). Es begünstigte den Handel, namentlich den auswärtigen, keineswegs. Während keine einzige Vorschrift dessen Förderung bezweckte, wurde jedem Israeliten sein Acker angewiesen, der ihm soviel eintrug, als er zu seinem Unterhalte bedurfte, und zugleich noch dafür gesorgt, daß derselbe ihm und seinem Hause nie gänzlich verloren gehen konnte, so daß er zum Erwerb durch Handel keine besondere Aufforderung mehr hatte. Zudem wurden Zinsen bei Volksgenossen verboten, und mit dem Jubeljahre hörten alle erwirkten Schulden auf, was beides in ausgebreiteten Handelsgeschäften begreiflich sehr nachtheilig

werden konnte. Es kann daher nicht sehr befremden, daß die Israeliten, mit Ausnahme eines bloßen Passivhandels mit Natur- und Kunstproducten, um den auswärtigen Handel vor David und Salomon sich nicht viel kümmerten. Zwar hat man auch von erheblichem auswärtigen Handel unter David keine bestimmte Nachricht; allein da er die Häfen Aila und Asiongaber (s. d. Artt.) am rothen Meere erobert hatte (2 Sam. 8, 14) und mit den Tyriern in freundlichem Vernehmen stand (2 Sam. 5, 11. 1 Par. 14, 1), so ist es höchst wahrscheinlich, daß er diese günstigen Umstände auch zum Handel werde benutzt haben, zumal er nach 1 Par. 29, 4 bei seinem Tode 3000 Talente Gold aus Ophir hinterließ (Jahn, Bibl. Archäol. I, 2, 31). Jedenfalls aber war der auswärtige Seehandel unter Salomon, geleitet von tyrischen Seeleuten, bedeutend. Von Asiongaber aus fuhren seine Schiffe nach Ophir und brachten vorzügliches Gold, Sandelholz und Edelsteine zurück (3 Kön. 9, 26—28; 10, 11. 2 Par. 9, 10); auf dem mittelländischen Meere fuhren sie nach Tharsis (Tartessus in Spanien) und brachten nach 3 Kön. 10, 22 „außer Gold und Silber, woran im Alterthum Spanien überaus reich war (metallis plumbi, ferri, aeris, argenti, auri tota ferme Hispania scatet, Plin. Hist. nat. 3, 3; vgl. noch die vielen Zeugnisse der Alten über den Silberreichthum Spaniens in Bocharti Phal. 169 sq.), noch שֶׁנְהַבִּים, קוֹפִים und תֻּכִּיִּים, nach der gangbaren Erklärung: Elfenbein, Affen und Pfauen" (Keil, Bibl. Comment. über die BB. der Könige 115 f.). Da aber die Schifffahrt meistens Küstenschifffahrt war und langsam ging, so brauchten die Handelsschiffe, welche nach Tharsis fuhren, drei Jahre, bis sie wieder zurückkamen (3 Kön. 10, 22. 2 Par. 9, 21). Aber gerade dieser Zeitraum kann zum Beweise dienen, daß diese Schiffe von irgend einem Hafen am Mittelmeere, etwa von Joppe (vgl. Jon. 1, 3), nicht aber von Asiongaber aus, Afrika umsegelten, wie Michaelis meinte (Spicil. geogr. Hebraeorum ext. I, 98 sq.) und auch Jahn zu glauben geneigt ist (Archäol. I, 2, 31); denn zu einer solchen Fahrt würden damals, um von allen anderen Unwahrscheinlichkeiten zu schweigen, drei Jahre bei weitem nicht hingereicht haben. Mit Salomon hörte aber dieser vortheilhafte Seehandel wieder auf. Seine unmittelbaren Nachfolger waren in Folge der Trennung des Reiches durch andere Dinge in Anspruch genommen, und erst König Josaphat, ungefähr 80 Jahre nach Salomon, suchte den Handel auf's Neue in Gang zu bringen und ließ bei Asiongaber Schiffe bauen, welche nach Ophir fahren sollten. Der Versuch mißglückte jedoch; die Schiffe wurden vor ihrer Abfahrt durch einen Sturm zertrümmert (3 Kön. 22, 49. 2 Par. 20, 35—37). Unter seinem Nachfolger Joram ging Asiongaber wieder an die Edomiter verloren, die sich von Juda unabhängig machten (4 Kön. 8, 20—22. 2 Par. 21, 8—10). Amasias unterwarf sie zwar wieder, und Ozias brachte Aila wieder an Juda zurück, aber schon unter Achaz kam es wieder in die Gewalt der Syrer und scheint vor dem Exil nie mehr jüdische Besitzung geworden zu sein. Außer jenem Seehandel unterhielt aber Salomon auch noch einen bedeutenden Landhandel mit Aegypten und Syrien, dessen Gegenstand hauptsächlich ägyptische Pferde waren (3 Kön. 10, 28 f. 2 Par. 1, 14—17), und mit Tyrus, wobei namentlich Cypressen- und Cedernholz gegen Weizen und Oel eingetauscht wurde (3 Kön. 5, 10 f.). Landhandel wurde aber auch nach Salomon stets mehr oder weniger lebhaft getrieben. Aus Ezechiel z. B. erhellt, daß aus Juda und Israel namentlich Weizen, Backwerk, Honig, Oel und Balsam nach Tyrus gebracht wurde (27, 17). Doch wird auch dieser Handel meistens nur Passivhandel gewesen sein. — Anders verhielt es sich in der nachexilischen Zeit. Die in verschiedene Länder zerstreuten Juden verlegten sich gern auf Handel, wenn sie an ihrem Wohnorte gute Gelegenheit dazu hatten, setzten sich dann wohl auch mit ihren Volksgenossen in Palästina in Verbindung und brachten so auch mehr Lebhaftigkeit in den palästinensischen Handel selbst. Dieß geschah namentlich in Aegypten, wo sie zur Zeit der Ptolemäer am ägyptischen Handel vielen Antheil nahmen (F. S. de Schmidt, De commerc. et navigat. Ptolem.). Andererseits wurde auch in Palästina selbst von den späteren Fürsten der Handel vielfach begünstigt. Der Machabäer Simon z. B. verbesserte den Hafen zu Joppe (1 Mach. 14, 5), und Herodes legte zu Cäsarea einen neuen an (Jos. Antt. 15, 9, 6). Aber auch schon früher, zur Zeit Esdras' und Nehemias', waren die Wochenmärkte zu Jerusalem so bedeutend, daß sie sogar von tyrischen Handelsleuten besucht wurden (2 Esdr. 13, 16), und zur Zeit Christi wurde bekanntlich selbst im Tempelvorhof Handel getrieben (Matth. 21, 12. Joh. 2, 14—16). Die Mischna redet schon von Krämern, welche in den Städten umherziehen (Maaseroth 2, 3) und mitunter ihre Waaren auch zu theuer ausbieten und zu übervortheilen suchen (Nedarim 3, 1). Indessen scheint doch auch noch in der nachexilischen Zeit das mosaische Gesetz einer lebhaften Betreibung des Handels, namentlich des ausländischen, hinderlich gewesen zu sein. Wäre dieses und die eigenthümliche Stellung Israels zum Heidenthum nicht im Wege gewesen, so würden die Hebräer in Palästina ohne Zweifel sowohl vor als nach dem Exil ein bedeutendes Handelsvolk geworden sein, denn die Gelegenheit dazu war äußerst günstig. „Die palästinensische Küste war in den ältesten Zeiten allein und ausschließlich in dem Besitze des Welthandels, des Handels, der Europa mit Asien verbindet." — „Wenn die palästinensische Küste in den Jahrhunderten, in welchen der Handel auch andere Straßen eingeschlagen hatte, die eine große Menge von Menschen nährende, die von den verschiedensten Völkern besuchte und mächtigen Handelsstaaten Existenz darbietende

war, so wird sie vor der Seeherrschaft der Griechen und im alleinigen Besitze des Handels . . . eine noch viel größere Bedeutung für diesen gehabt haben" (Bertheau, Zur Gesch. der Israeliten, Gött. 1842, 121. 125). (Vgl. Th. Chr. Tychsen, De commerc. et navigat. Hebr. ante exil. babylon., Comment. Soc. reg. Gotting. XVI, 1808, 150 sq.) [Welte.]

Handschriften der Bibel, s. Bibelhandschriften.

Handwaschung als religiös-symbolische Handlung ist etwas allgemein Menschliches und findet sich daher schon in alter Zeit wie im Judenthum (Ex. 30, 18 f.), so auch im Heidenthum (περιῤῥαντήρια vor den heidnischen Tempeln). Jedem religiösen Menschen, der an heiliger Stätte vor Gott erscheint, um betend und opfernd mit ihm zu verkehren, sagt das Gewissen, daß diejenigen, welche Gott nahen und ihm religiösen Dienst erweisen wollen, sittlich rein sein sollen. Quis ascendet in montem Domini, fragt daher der Psalmist, aut quis stabit in loco sancto? und antwortet sofort: Innocens manibus et mundo corde. Dem Bewußtsein nun, daß Handel und Wandel der Gott Nahenden rein sein sollen, und zugleich dem sehnsüchtigen Verlangen nach solcher Reinigkeit gibt das religiöse Händewaschen, wie es uns auch in der christlichen Liturgie seit ältester Zeit begegnet, sinnenfälligen Ausdruck. Mittels der Hände handelt der Mensch, und darum ist es gewiß naheliegend, die Reinheit des Handelns oder die sittliche Reinheit durch Waschen der Hände zu symbolisiren. Die im Händewaschen symbolisirte sittliche Reinheit hatte Paulus im Auge, als er die Christen aufforderte, reine Hände zum Gebet zu erheben (1 Tim. 2, 8), und dem Bedürfniß und Verlangen nach solcher Reinheit gaben die Christen schon in ältester Zeit dadurch Ausdruck, daß sie, wie aus zahlreichen Väterstellen erhellt, vor ihren privaten Gebeten sowohl als vor dem Gebete beim öffentlichen Gottesdienste die Hände wuschen (Tertull. Apolog. 39; De orat. 13; Canon. Hippol. 25. 27; Chrysost. Hom. 43 in 1 Cor. n. 4). Daher die Brunnen im Vorhof der altchristlichen Kirchen (Euseb. 10, 4). Wie bei den Laien, so begegnen wir schon in altchristlicher Zeit auch bei den Liturgen der Händewaschung als einer religiös-symbolischen Handlung (vgl. Const. Apost. 8, 11; Cyr. Hier. Cat. myst. 5, n. 2). Während im Orient der Opferpriester die Hände unmittelbar vor dem Offertorium wusch, hatte nach den ältesten römischen Ordines (I. II. VI) die Händewaschung ihren Platz nach der Oblation, vor Beginn der eigentlichen Opfergebete (Secreta, Präfation und Canon), gemäß der paulinischen Mahnung, zum Gebet reine Hände zu erheben. In Rücksicht darauf, daß der Priester bei und nach der Wandlung den hochheiligen Opferleib des Herrn berührt, bildete sich im spätern Mittelalter (Ordo Rom. XIV) in der römischen Kirche die Praxis, nach dem Offertorium nicht mehr die Hände, sondern nur die vier Consecrationsfinger zu waschen, welche sodann nach der Communion, um allenfallsige Profanation adhärenter Hostienfragmente zu verhüten, über dem Kelche abluirt werden müssen. Die Händewaschung als Ausdruck des Verlangens nach innerer Reinheit (puritas mentis) behufs würdiger Gebets- und Opferdarbringung findet dermalen unmittelbar vor dem Anlegen der Paramente für den mittlerischen Opferdienst statt; die Händewaschung nach Vollendung des heiligsten Opfers kam erst spät in Aufnahme und ist auch durch die Rubriken nicht vorgeschrieben; sie erscheint als Mahnung, die für den heiligen Dienst erforderliche Reinheit, auch nachdem man die Paramente abgelegt hat, d. i. im gewöhnlichen Tagesleben, zu bewahren. Im Unterschiede vom Priester wäscht der Bischof die Hände unmittelbar vor dem Offertorium und wiederum, bevor er die Communio liest, nachdem er kurz zuvor die Consecrationsfinger abluirt hat, welche er gleich dem Priester nach dem Offertorium beim Lavabo gewaschen. Händewaschung ist dem Bischof wie dem Priester auch vorgeschrieben vor Spendung der heiligen Communion extra Missam wegen der unmittelbaren Berührung des allerheiligsten Leibes Christi; dem Priester sodann auch vor der Taufspendung, wohl aus dem Grunde, weil er bei derselben das hochheilige Chrisma berühren muß; in manchen Diöcesen besteht die Vorschrift, auch vor Ertheilung der heiligen Oelung und vor den Sacramentalien die Hände zu waschen. Damit die liturgische Händewaschung nicht bloßes Symbol, sondern auch wirksam sei, ist mit ihr (dem zugehörigen Gebete entsprechend) stets ein reuevoller Act des Verlangens nach innerer Reinigung zu verbinden. Unter den christlichen Laien ist das Händewaschen vor dem Gottesdienst in Wegfall gekommen; dafür besprengen sie sich beim Eintritt in die Kirche mit Weihwasser, eine Besprengung, die nicht bloß Sinnbild des Verlangens nach Reinheit vor Gott ist, sondern — wenn sie in reumüthiger Gesinnung vollzogen wird — auch die Kraft hat, läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen zu tilgen. (Vgl. weiter des Verf. Handbuch der Liturgik I, 614 bis 618.) [Thalhofer.]

Haneberg, Daniel Bonifatius von, O. S. B., Bischof von Speier, wurde am 16. Juni 1816 auf der Tanne, einem Weiler des Pfarrdorfes Lenzfried bei Kempten, als der Sohn eines ziemlich wohlhabenden Bauern geboren. Er besuchte die Lateinschule zu Kempten mit nicht gerade glänzendem Erfolg; erst am Gymnasium gewann sein hervorragendes Talent und sein eiserner Fleiß nicht bloß die Anerkennung seiner Lehrer, sondern auch ein ungewöhnliches Maß von Hochachtung von Seiten seiner Mitstudirenden. Während er den gewöhnlichen Anforderungen der Schule so sehr entsprach, daß er immer den ersten Platz behauptete, fand er noch Zeit, für sich selbst und fast ohne Anleitung das Studium der orientalischen Sprachen zu betreiben, und zwar nicht bloß des Hebräischen, sondern

auch des Arabischen, des Syrischen, des Persischen und des Aethiopischen. Um für dieses Lieblingsstudium mehr Anleitung und Förderung zu finden, trat er im letzten Jahre seines Gymnasialstudiums an das alte Gymnasium in München, und nachdem er hier das Absolutorium erlangt hatte, an die dortige Universität über und studirte daselbst ein Jahr Philosophie und drei Jahre Theologie, in den letzten zwei Jahren als Alumnus des Georgianums. Hier dehnte er seine orientalischen Studien unter Professor O. Frank auch auf das Sanskrit und unter Professor Fr. W. Neumann selbst auf das Chinesische aus. Daß er aber über dem Sprachstudium das Studium der Theologie nicht vernachlässigte, bewies er, indem er die für das Jahr 1838/39 von der Universität gestellte Preisfrage über Joh. 6, 51 bis 64 löste und in Folge davon den Doctorgrad in der Theologie erlangte. Daneben fand sein unermüdeter Fleiß noch Zeit, Wisemans „Vorträge über die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche" (Regensb. 1836) und zwei Jahre darauf die Vorträge desselben „Ueber den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung" (Regensb. 1839) zum Theil mit Beihilfe eines Freundes zu übersetzen, sowie verschiedene Aufsätze und auch religiöse Gedichte für gelehrte und religiöse Zeitschriften zu schreiben. Alle diese Bestrebungen wurden beherrscht von dem Geiste tiefer Frömmigkeit, die er als Erbtheil aus seinem väterlichen Hause mitgenommen hatte; mit dem nämlichen Eifer, mit welchem er den Studien oblag, ergab er sich auch allen ascetischen Uebungen. Von seinem Beichtvater, dem spätern Bischof Hofstetter, ließ er sich in die mystische Theologie einführen, und von da an blieben die Werke des hl. Johannes vom Kreuz durch's ganze Leben seine ascetische Lieblingslectüre. Am 29. August 1839 empfing er in Augsburg die Priesterweihe; im darauffolgenden November habilitirte er sich als Privatdocent an der Universität München mit der Schrift De significationibus in Veteri Testamento praeter literam valentibus, Monachii 1839, und begann Anfang December seine Lehrthätigkeit über das Alte Testament. Diese setzte er seit 1841 als außerordentlicher, seit 1844 als ordentlicher Professor 33 Jahre hindurch mit unermüdetem Eifer fort. Seine Vorlesungen wurden von seinen Schülern mit stets gleich bleibender Begeisterung gehört, nicht bloß wegen der tiefen Gelehrsamkeit, welche sich in ihnen, wiewohl mit Bescheidenheit, kundgab, sondern mehr noch wegen der aus tiefstem Herzen quellenden Frömmigkeit, welche sie wahrhaft in den Geist der heiligen Schriften einführte. „Er war die Freude und Wonne der Schüler: ihn nur zu sehen, rechnete man sich zum Glücke, und wenn er in seiner prophetisch ernsten Gestalt auf den Lehrstuhl getreten war, überwältigte seine Zuhörer ein Gefühl der Ehrfurcht und Andacht, wie bei keinem andern Lehrer." Für Viele war er auch Seelenführer oder leiblicher Wohlthäter. In den ersten Jahren seines Lehramtes war die theologische Facultät in München in ihrer höchsten Blüte: aus allen Gegenden Deutschlands, namentlich aus Preußen, strömten Zuhörer herbei, welche ihre Verehrung vor dem geliebten Lehrer mit in ihre Heimat zurücktrugen, so daß sein Name bald unter den geehrtesten im katholischen Deutschland genannt wurde.

Mit seiner Lehrthätigkeit ging seine literarische Thätigkeit Hand in Hand. Während der Jahre 1840 und 1841 bearbeitete er „Die religiösen Alterthümer der Hebräer", als einen Theil von Allioli's Handbuch der biblischen Alterthumskunde (Landshut 1844). Im J. 1844 gab er eine „Einleitung in das Alte Testament" als einen kurzen Leitfaden für seine Vorlesungen heraus. Beide Werke unterwarf er später einer ganz neuen Bearbeitung: das erstere erschien im J. 1869 unter dem Titel „Die religiösen Alterthümer der Bibel", ausgestattet mit einem Schatze reicher Erudition, den er im Laufe der Jahre gesammelt hatte. Das andere erlebte als „Geschichte der biblischen Offenbarung" die vierte Auflage. Die Idee desselben war, die Aufgabe, welche sich die Einleitung in die heilige Schrift setzt, auf eine lebendigere und wirksamere Art zu lösen, indem nicht vorherrschend die formalen und kritischen Fragen behandelt, sondern die ganze Geschichte der Offenbarung, die den Inhalt der heiligen Schrift ausmacht, in ihrer Einheit und in ihrem äußern Zusammenhange mit den Zeiten und Umständen dargelegt, so die Wahrheit der Offenbarung gerechtfertigt und den Candidaten der Theologie eine Liebe zum Studium der heiligen Schrift eingeflößt würde, ein Zweck, den es in reichlichem Maße erreicht hat. — Seine orientalischen Sprachstudien hatte er bald auf die hebräische und die arabische Sprache beschränkt, die er beide vollkommen in seine Gewalt bekam und vorzüglich zu Forschungen über arabische Philosophie und rabbinische Theologie verwendete; über letztere hielt er zu Zeiten auch Vorlesungen, welche selbst von jüdischen Theologen besucht wurden und ihm in deren Kreisen einen geachteten Namen verschafften. Früchte solcher Beschäftigung waren mehrere Arbeiten von ihm in den Abhandlungen und Sitzungsberichten der k. bayr. Akademie der Wissenschaften, deren Mitglied er im J. 1848 geworden war, und in der Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft; so über die arabische Psalmenübersetzung des R. Saadias Gaon, über die Theologie des Aristoteles im Abendlande, über das Verhältniß von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ischwan Uççafa, über das Schul- und Lehrwesen der Muhammedaner im Mittelalter, über die Erkenntnißlehre von Ibn Sina und Albertus Magnus u. a. Eine besonders verdienstliche Arbeit war auch die Herausgabe der Canones S. Hippolyti arabice e codicibus Romanis cum versione latina, annotationibus et prolegomenis, 1870. Schade, daß Haneberg durch eine vielseitige anderweitige Thätigkeit ver-

hindert wurde, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit noch reichlicher literarisch zu verwerthen und dem, was er in diesem Gebiete leistete, die volle Reife zu geben. Denn Haneberg vergaß über dem Lehrer und Gelehrten nicht den Priester. Unermüdet lag er der Spendung des Bußsacramentes und dem Predigtamte ob. An allen Sonn- und Feiertagen saß er am Vorabend und am Morgen stundenlang im Beichtstuhle, der von einer Schaar von Beichtkindern aus allen Ständen umlagert war. Zu Predigten wurde er nur zu häufig und selten ohne Erfolg eingeladen. Auch versah er jahrelang das Amt eines Universitätspredigers. Die Zahl der Predigten, die er ganz oder theilweise niederschrieb oder wenigstens skizzirte, steigt über tausend. Wenn er sich durch sie einen großen Ruf als Prediger erwarb und ein zahlreiches und gewähltes Publikum um seine Kanzel sammelte, so verdankte er das nicht dem äußern Schmuck der Rede oder dem bestechenden Reize des Vortrages, sondern ausschließlich dem Reichthum des Gedankeninhaltes, der aus der Tiefe eines originellen, durch stete fromme Betrachtung befruchteten Geistes geschöpft war. — Nicht weniger vielseitig war seine Thätigkeit in der Privatseelsorge. In weiten Kreisen, bis in die höchsten hinauf, war er der Gegenstand des religiösen Vertrauens; häufig wurde er an's Krankenbett berufen, besonders wo es galt, Ungläubige oder Halbgläubige aus den gebildeten Ständen auf den Tod vorzubereiten. Auch am Hofe hatte er große Geltung. Er war Religionslehrer und Gewissensrath in der Familie des Prinzen Luitpold und des Herzogs Max; aber nicht auch, wie man oft hört, Religionslehrer des Kronprinzen, spätern Königs Ludwig II.: er war nur dessen Beichtvater und zwar nur bis kurze Zeit nach dessen Regierungsantritte. Was ihm so allgemeines Vertrauen erwarb, war weniger seine Gelehrsamkeit, als vielmehr der Ruf und der sichtbare Glanz seiner Tugenden. Schon das Imposante seiner äußern Gestalt, der milde Ernst seiner edlen Züge weckte Vertrauen. Unter seinen Tugenden trat besonders seine Nächstenliebe und seine Demuth an den Tag. Immer war er hilfbereit; seine Wohlthätigkeit war ohne Grenzen, und wenn er sich oft mißbrauchen ließ, so lag der Grund nicht in blöder Gutmüthigkeit oder in Mangel an Menschenkenntniß, sondern in der wahren Liebe, die „Alles glaubt", und in einer strengen Auffassung der Worte des Herrn: „Jedem, der dich bittet, gib." Seine Demuth war wahrhaft rührend. Selten wurde jemandem so viel offene Anerkennung von allen Seiten entgegengebracht, und doch hat gewiß niemand je eine selbstgefällige Miene an ihm gesehen oder ein Wort verschämten Großthuns von ihm gehört oder gar eines unbescheidenen Anspruches sich zu erwehren gehabt. Seine Berührungen mit den Großen der Welt deckte er so viel als möglich mit Schweigen; die Ehre von Menschen glitt an ihm ab wie Wassertropfen.

Seine vielseitige Thätigkeit wurde nicht vermindert, sondern sehr vermehrt, als er im Jahre 1850 in den Orden des hl. Benedictus eintrat und am 28. December 1851 im Kloster St. Bonifaz zu München Profeß ablegte. Wenn neben den höheren Beweggründen zu diesem Schritte auch der Wunsch mitwirkte, der ihn schwer drückenden Sorge für einen eigenen Haushalt enthoben zu sein, so genoß er diese Befreiung nur kurze Zeit; schon im J. 1854 wurde er unter schwierigen Verhältnissen zum Abt des Klosters ernannt und hatte so die Last eines viel größern Haushaltes mit der Sorge für alle leiblichen und geistigen Bedürfnisse zu tragen. Aber er zeigte sich der Last gewachsen, mehr als man erwarten konnte. Er war das Vorbild aller seiner Mitbrüder in der strengen Beobachtung der Ordensregeln und der Statuten des Hauses, ja er war die Seele des Klosters. Die Lieblingsgründungen des Abtes waren die Hausbibliothek, die in wenigen Jahren durch Umfang und Inhalt viele alte Klosterbibliotheken beschämte, und das Erziehungsinstitut für verwahrloste Kinder in Andechs, einer Filiale von St. Bonifaz, an dem noch jetzt der Segen seines Stifters sich wirksam erweist. Er warf auch sein Auge auf einen andern Zweig der Ordensthätigkeit, welcher ihn von Jugend auf begeistert hatte, nämlich auf die Mission. Im J. 1860 reiste er zu diesem Zwecke nach Algerien; es gelang ihm aber nur unter vielen Schwierigkeiten, eine kleine Missionsstation in Porto Farina zu übernehmen, und auch diese mußte nach drei Jahren wieder aufgegeben werden. Auch auf einer Pilgerreise nach Jerusalem, welche er 1863 unternahm, spähte er nach einer Gelegenheit, eine Missionsstation im Orient zu gründen, aber ohne Erfolg. — Als das vaticanische Concilium herannahte, wurde er vom heiligen Vater zu den Vorarbeiten desselben einberufen und der Commission für die Kirchen und Missionen des Orients zugetheilt. Nachdem das Concilium die Frage von der Unfehlbarkeit der Kirche endgültig entschieden hatte, unterwarf sich Haneberg der Entscheidung als treuer Sohn seiner Kirche mit aufrichtiger Ueberzeugung. Wenn ihm deßwegen von erbitterten Gegnern vorgeworfen wurde, daß er seine Ueberzeugung verläugnet habe, so ist zu sagen, daß er in dieser Frage nie eine förmliche, feste Ueberzeugung hatte, sondern nur eine theologische Meinung, welche er, wie jeder gläubige Katholik, nur mit dem Vorbehalte festhielt, sie aufzugeben, sobald die allgemeine Kirche als Richterin in Glaubenssachen anders entscheiden würde. — Schon öfters war, wenn bischöfliche Stühle zu besetzen waren, das Auge auf Haneberg geworfen worden; so wurde er vom Capitel in Trier zum Bischof gewählt, in Köln zum Candidaten für den erzbischöflichen Stuhl aufgestellt, vom König zum Bischof von Eichstätt ernannt: aber immer hielt ihn theils die eigene Sorge für sein Kloster, theils der Wunsch des Papstes an seinem bisherigen Wirkungskreise fest, so sehr ihn die Last

der immer mehr gesteigerten Anforderungen desselben zu drücken begann. Endlich, als er im J. 1872 vom Könige zum Bischof von Speier ernannt worden war, ermuthigte ihn Papst Pius IX., diese Ernennung anzunehmen, und Haneberg wurde in Folge davon am 25. August 1872 zum Bischof consecrirt. In der Diöcese Speier, deren meiste Priester in München seine Schüler gewesen waren und den Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines heiligmäßigen Wandels im Lande verbreitet hatten, wurde er mit Begeisterung aufgenommen und gewann auf seinen Firmungsreisen, auf denen er in kurzer Zeit die ganze Pfalz durchzog, alle Herzen. Mit seltener Liebe und Ehrfurcht sah Clerus und Volk zu ihm auf. Er fühlte sich auch bald heimisch, wirkte unermüdet mit freudigem Eifer und beschämte durch dessen Erfolge die Weltklugen, welche das Uebermaß seiner vertrauenden Liebe und schonenden Nachsicht als ein Hinderniß für das bischöfliche Amt betrachtet hatten. Freilich konnte die Arbeit in einem einheitlichen Wirkungskreise, so hohe Anforderungen er auch an ihn stellte, ihm fast als eine Ruhe erscheinen nach seiner bisherigen unruhigen Thätigkeit, die ihn an jedem Tage nach den verschiedensten Seiten hin gezerrt hatte. Andererseits konnte es aber in jener aufgeregten Zeit, den ersten Jahren des Culturkampfes, nicht an vielfachen Widerwärtigkeiten fehlen, die das zartfühlende Herz des Bischofs tief bekümmerten. Namentlich bereiteten die Umtriebe der Altkatholiken und die Umwandlung mehrerer katholischen Schulen in paritätische ihm schwere Sorgen. Während solche Kümmernisse sein Gemüth bedrückten, legten ihm die Firmungsreisen, die er sich durch häufige Vorträge und Anreden selbst erschwerte, leibliche Anstrengungen auf, welche sein durch langjährige schwere Arbeit und übergroße Enthaltsamkeit in Speise und Trank geschwächter Körper auf die Länge nicht ertragen konnte. Von einer dieser Firmungsreisen brachte er eine Lungenentzündung mit nach Haus und erlag derselben nach wenigen Tagen, am 31. Mai 1876, tief betrauert von seiner ganzen Diöcese, die seinen Namen jetzt noch wie den eines Heiligen verehrt. — Literatur: P. Schegg, Erinnerungen an D. B. v. Haneberg, München 1878; M. Jocham, D. B. v. Haneberg, Würzb. 1874; ein Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Lindner, Schriftsteller des Benedictinerordens II, Regensburg 1880, 261 ff.; III, 1884, 76. [Weinhart.]

Haner, Johannes, ein geborner Nürnberger, versah seit 1524 die Domkanzel in Würzburg, bis seine Hinneigung zur Neulehre ihn nöthigte, auf die Stelle zu verzichten. Im Herbste 1526 schrieb er an Oecolampadius hierüber, er habe dem Bischof von Würzburg den Dienst gekündet, da dieser ein Feind des „Evangeliums" sei. Haner ging nach Nürnberg, aber gerade der Aufenthalt in dieser völlig protestantisirten Stadt führte seine Rückkehr zur Kirche herbei. Die näheren Umstände sind nicht bekannt. Dem Convertiten G. Witzel sandte er 1534 seine Glückwünsche zur Rückkehr vom Lutherthum. Witzel ließ den Brief sammt seiner Antwort als Epistolae duae J. Haneri et G. Wicelii de causa Luterana 1534 im Drucke erscheinen, was in Nürnberg eine bittere Stimmung gegen Haner erzeugte. L. Spengler meldete (24. Mai 1534) an Veit Dietrich: Es hat der gotlos man vnd continuus delator patrie sue J. Haner ain schendtliche gotlose Epistel wider das Euangelium vnd vnnsere predicanten, deßgleichen den Lutherum lassen außgeen an den ertzpuben Jorgen Witzel, vnd Witzel darauff geantwurt, die sind zusammen gedrucket (M. Mayer, Spengleriana, Nürnberg 1830, 159). In demselben Jahre erschien zu Leipzig Haneri Prophetia vetus ac nova, hoc est vera Scripturae interpretatio. Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und die daraus sich ergebenden Folgerungen wurden hier auf rein biblischer Grundlage in solch wissenschaftlicher Haltung und zugleich so leidenschaftsloser Ruhe entwickelt, daß die Schrift wohl zum Besten gehört, was die Polemik jener Tage hervorbrachte. Witzel schrieb später: „Noch heute weide ich mich mit Entzücken an dem evangelischen Geiste, der in deinem Buche von der Prophetie spricht" (Wicelii Epp. k. 3). Das Buch rief aber nicht bloß eine Gegenschrift hervor: De sola fide justificante nos in oculis Dei, Thomae Venatorii ad J. Hanerum Epistola apologetica, Norimb. 1534, sondern wurde auch Ursache, daß Haner aus Nürnberg verbannt wurde. Er begab sich nach Bamberg und wird hier 1544 als Domprediger erwähnt. Noch ist eine weitere Schrift bekannt: Theses de poenitentia adv. recens editas Wittebergae, Lips. 1539. (Vgl. Döllinger, Reformation I, 125 ff.; Will, Nürnberg. Gel.-Lex. IV, Nürnb. 1758, 419; VI, 1805, 23; Panzer, Annales VII, 229. IX, 156.) [Streber.]

Hangest, Hieronymus de, Theologe, geboren zu Compiègne, gestorben am 8. September 1538 als Scholasticus des Capitels zu Le Mans, schrieb als Mitglied der Sorbonne gegen die Protestanten, besonders gegen Luther: De libero arbitrio, Par. 1521; Antologie contre les faux Christs, 1523; De possibili praeceptorum Dei observatione, 1528; De Academiis in Lutherum, 1531 (über den Nutzen der schönen Künste und Wissenschaften als Vertheidigung der Hochschulen und der Scholastik); Livre de lumière évangélique pour la Ste. Eucharistie, 1534. (Vgl. La Croix du Maine et A. du Verdier, Les Bibl. franç., Par. 1772, I, 376. VI, 97; Du Pin, Auteurs ecclés. XIV, 159.) [Streber.]

Hannibaldus von Molaria (Hannibaldus de Hannibaldis), O. Pr., Cardinal, lebte im 13. Jahrhundert. Er wurde geboren zu Lyon aus der angesehenen Familie der Hannibaldi. Unter Innocenz IV. trat er in den Orden der Dominicaner. Sein Onkel war der Cardinal Richard Hannibaldus. Als junger Dominicaner

wurde er nach Paris geschickt, um dort sein Studium zu machen, weil er durch glänzende Geistesgaben sich auszeichnete. Hier erhielt er bald die akademischen Grade, wurde Magister und lehrte mit vielem Beifall die Theologie (1257—1260). In seine Heimat zurückgekehrt, zeichnete er sich auch dort durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit derart aus, daß er von Urban IV. (1262) zum Cardinal unter dem Titel der zwölf Apostel creirt und zum Magister sacri palatii ernannt wurde. Er wurde in der Folge zu manchen kirchlichen Geschäften verwendet. Unter Clemens IV. wurde er nach Neapel gesendet (1266), um der Krönung des Königs Karl I. beizuwohnen und das päpstliche Belehnungsdecret ihm zu überreichen. Mit dem hl. Thomas war er innig befreundet. Er verehrte letztern als Lehrer, und dieser widmete ihm einige seiner Werke, zunächst den zweiten Theil seiner Catena aurea. Er starb im J. 1272 zu Orvieto und wurde dort bei den Dominicanern beigesetzt. Er hinterließ einen Commentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, welcher früher mit Unrecht dem hl. Thomas zugeschrieben und deßhalb unter dessen Werken zum Abdruck gekommen ist (Commentarius in libb. IV sententiarum, inter Opp. S. Thom. Aquinatis XVII, ed. Rom. 1570 und Colon. 1612). Quétif (Script. ord. Praed. I, 261) und Oudin (Scriptor. eccl. III, 470 sq.) haben eingehend und ausführlich bewiesen, daß die Auctorschaft dieses Commentars dem Cardinal Hannibaldus zuzuschreiben sei. (Vgl. Mazzucchelli, Gli Scritt. d'Italia I, 2, 807 ss.; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. medii aevi s. v.; Dupin, Auteurs ecclés. X, 81; Tiraboschi, Storia della letter. italiana IV, 1, 182.) [Stöckl.]

Hansiz, Marcus, ein um die deutsche Kirchengeschichte hochverdienter Jesuit, wurde den 23. April 1683 bei Völkermarkt, einer kleinen Stadt in Kärnthen, geboren. Nachdem er mit 15 Jahren zu Klagenfurt seine humanistischen und philosophischen Studien vollendet hatte, trat er in das Noviziat der Jesuiten zu Eberndorf, lehrte nach vollendetem Noviziate die schönen Wissenschaften in den unteren Schulen zu Wien, wurde 1708 zum Priester geweiht, trug 1713 bis 1717 zu Graz die Philosophie vor und durfte sich nachher mit Erlaubniß seiner Oberen seinem Lieblingsstudium, der Geschichte, ganz hingeben. Nicht leicht war eine Zeit für den Beruf, den sich Hansiz wählte, so anregend, als die unter der Regierung Kaiser Karls VI. Französische, italienische und deutsche katholische Gelehrte und Klosterstifte edirten alte Urkunden und Scriptores; die Mauriner und Bollandisten arbeiteten an ihren unsterblichen Werken; Sainte Marthe's Gallia Christiana, Ughelli's Italia sacra, Meichelbecks Ecclesia Frisingensis, Schannats Dioecesis Fuldensis historia, die Arbeiten der Benedictiner Bernhard und Hieronymus Pez und eine Menge ähnlicher Erscheinungen wirkten in hohem Grad aufmunternd ein, sich den talentvollen und rüstigen Arbeitern auf dem Felde der Geschichte anzuschließen. So faßte Hansiz den Gedanken, die Herausgabe einer Germania sacra in die Hand zu nehmen, und begann sein großes Unternehmen mit der Geschichte der Kirche von Lorch und Passau. Diese wurde von den Gelehrten, auch den protestantischen, mit großem Beifall aufgenommen. Zwei Jahre darauf (1729) erschien der zweite Band der Germania sacra, welcher das Erzbisthum Salzburg behandelte. Nach Vollendung der letztern Arbeit machte er mit Erlaubniß seiner Oberen eine Reise nach Rom, bei welcher Gelegenheit er mit Muratori und Maffei bekannt wurde. Während der Jahre 1731 bis 1754 ließ er verschiedene anonyme Abhandlungen über kirchenrechtliche, dogmatische und sonst theologische Gegenstände erscheinen, arbeitete an dem dritten Band der Germania sacra, womit er das Bisthum Regensburg bedenken wollte, und sammelte Materialien zur Geschichte der Bisthümer Wien, Neustadt, Seckau, Gurk und Lavant. Aus diesen Forschungen entstanden die vielen Bände Collectaneen des Auctors, welche größtentheils noch die k. k. Hofbibliothek bewahrt. Im J. 1754, in einem Alter von bereits 71 Jahren, gab Hansiz seinen scharfsinnigen Prodromus zum dritten Band der Germania sacra über das Bisthum Regensburg heraus. Seit 1756 hörte er, der Ruhe bedürfend, auf, Bücher erscheinen zu lassen; doch empfingen seine Ordensbrüder zu Klagenfurt und Graz, welche seine Herzenssache im erwähnten Umfange fortführten, von dem Greise immer noch freundschaftliche Unterstützung und guten Rath. Eine der letzten Verbindungen, welche Hansiz einging, war die mit dem ausgezeichneten Fürstabt Gerbert und dessen Stiftsherren zu St. Blasien im Schwarzwald, in Folge dessen der Episcopatus Neostadiensis in seiner Urschrift in den Besitz von St. Blasien kam. Hier, ahnte er, sollte sein Werk, die Germania sacra, Pflege, Gedeihen und neues Wiederaufleben finden. Er starb zu Wien den 5. September 1766 in einem Alter von 84 Jahren. Seine ersten zwei Bände der Germania sacra erschienen unter den Titeln: a. Germania sacra, tomus primus. Metropolis Laureacensis cum episcopatu Pataviensi, chronologice proposita auctore P. Marco Hansiz S. J., Augustae Vind. sumptibus Georgii Schlütter et M. Happach a. 1727 in fol. cum tab. aen. et nonnullis tab. geograph. passim textui insertis. b. Germaniae sacrae tomus secundus. Archiepiscopatus Salisburgensis chronologice propositus auctore P. M. Hansizio S. J., Aug. Vind. sumpt. M. Happach et Fr. X. Schlütter, 1729, fol. cum fig. Da Hansiz in diesem zweiten Bande die Ankunft des hl. Rupert in Bayern in das Ende des 7. Jahrhunderts setzte und so die früher bestandene Salzburger Tradition von der um 582 durch den hl. Rupert gegründeten Kirche von Salzburg umstieß und einige Gegenschriften veranlaßte, so verfaßte auch er hinwieder einige Schriften zur Erhärtung seiner wohlbegründeten Meinung. Der oben genannte

Prodromus führte den Titel: Germaniae sacrae tomus tertius. De episcopatu Ratisbonensi prodromus, seu informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi, innovans omnia, necnon Salisburgensem et Frisingensem plenius illustrans, Vindob. 1754; er veranlaßte gleichfalls zwischen Hansiz und den Stiftsherren von St. Emmeram (s. d. Art.) mehrere Streitschriften. (Vgl. Pletz in der Wiener Theolog. Zeitschr. 1834, I, 13 ff. 161 ff.) [Schrödl.]

Hanthaler, Chrysostomus, Bibliothekar und Archivar des Cistercienserstiftes Lilienfeld in Niederösterreich, ein um die ältere Geschichte Oesterreichs, um die vaterländische Diplomatik, Sphragistik und Numismatik ausgezeichnet verdienter Gelehrter, wurde zu Marenbach in Oberösterreich am 14. Jan. 1690 geboren, legte 1716 die Ordensprofeß im Kloster Lilienfeld ab und starb daselbst am 2. Sept. 1754. Von seinen 49 Werken, welche meist die vaterländische Geschichte behandeln, sind hier als die vorzüglichsten zu nennen: Die Fasti Campililienses, Linz. 1730 ad 1745. Sie enthalten in vier Foliobänden die Geschichte seines Stiftes mit der der babenbergischen Herzoge zu Oesterreich und Steyer. Die zwei letzten Bände blieben wegen inzwischen eingetretenen Todes des Verfassers Manuscript und kamen nach Aufhebung des Stiftes 1789 in die kaiserliche Hofbibliothek nach Wien, die Kupferplatten dagegen, enthaltend Abbildungen der Grabmäler, Siegel, Urkunden ꝛc., kamen als altes Kupfer auf den Trödelmarkt, bis sie endlich nach vollen 22 Jahren in die Hände des Abtes Pyrker, des nachmaligen Bischofs von Erlau, gelangten. Dieser gab den Nachlaß Hanthalers in zwei Foliobänden mit 49 Kupfertafeln unter dem Titel: Fastorum Campililiensium Chrysostomi Hanthaler continuatio, seu recensus genealogico diplomaticus archivi Campililiensis, Vindob. 1818, heraus. Das vortreffliche Werk enthält einen ungemein gründlichen Nachweis des Daseins, der Schicksale und der Verdienste vieler zum Theil längst verblichener Geschlechter Oesterreichs und bietet wegen der umfangreichen Urkundenbeilagen noch immer eine wichtige Fundgrube für Geschichtsforscher. Zum Ehrengedächtniß der Stifter und Wohlthäter seines Klosters hatte Hanthaler 1744—1745 in Linz das dreibändige Werk Grata pro gratiis memoria eorum, quorum pietate Vallis de campo liliorum et surrexit et crevit erscheinen lassen; als Numismatiker edirte er Exercitationes faciles de nummis veterum pro tyronibus, Norimb. et Vindob. 1735—1753. Doch setzte Hanthaler seinen Gelehrtenruhm auf's Spiel, als er, aus Rivalität gegen die Gebrüder Pez, vier „neuentdeckte" Chronisten der babenbergischen Zeit (Aloldus, Ortilo, Ricardus und Pertilo) der gelehrten Welt vorführte. Schon bald nach dem Erscheinen der Notulae anecdotae wurde man gegen den angeblichen Ortilo mißtrauisch; gegenwärtig gelten alle vier Chroniken als eine mit Geschick in's Werk gesetzte Fälschung. (Vgl. Oesterr. Nationalencykl., Wien 1835, II, 500 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichts-Quellen, 5. Aufl. II, 474.) [Eberl.]

Haran (חָרָן, LXX Χαῤῥάν), alte Stadt in Mesopotamien, in einer weiten, südöstlich von Edessa (dem heutigen Orfa) sich ausbreitenden Ebene, in einer baum- und wasserarmen Gegend (חָרָן vielleicht von חרר, glühen, versengen = versengte Gegend) gelegen. Auf den Keilinschriften wird sie immer als „aramäische" Stadt erwähnt und war von frühester Zeit der Hauptsitz für den Cultus des Mondgottes Sin; bei den Griechen und Römern hieß sie Κάῤῥαι, Carrae (Herodian. 4, 13, 3. Ptolem. 5, 18). Abraham zog mit seinen Verwandten aus Ur der Chaldäer (Gen. 11, 31) nach Haran; diese blieben daselbst (vgl. Gen. 27, 43), während der Patriarch dem Rufe Gottes nach Canaan folgte (Gen. 12, 1 ff.); Isaac erhielt aus Haran seine Braut Rebecca (24, 4 ff.). Arabische Geographen wollten noch später die Quellen des bei diesem Anlaß (Gen. 24, 11 ff.) erwähnten Brunnens gesehen haben (Abulfeda, Mesopot. S. 16); ebenso zog Jacob nach Haran, um sich eine Frau zu holen (28, 2 ff.), und verweilte hier, bis ihn Jehova zurückrief in das Land seiner Väter (31, 3). In der Zeit des Königs Ezechias wurde Haran von den Assyrern erobert (4 Kön. 19, 12. Is. 37, 12); nach Ezechiel (27, 23) stand es in Handelsverbindung mit Tyrus. Zur Zeit der Römer war Haran als antiquum oppidum bekannt (Am. Marcell. 23, 3); hier war es, wo Crassus mit einer Schlacht auch das Leben verlor (Dio Cass. 40, 25). Zur Zeit der Araber war es Residenz Merwans, des letzten Ommajaden (Abulfeda, Ann. I, 468—484), zugleich ein Hauptsitz sabäischen Cultus und wissenschaftlichen Lebens. Jetzt sind nur noch Trümmer vorhanden, bei den Arabern in geheiligtem Ansehen wegen Abrahams Aufenthalt an dieser Stätte (Buckingham 111 ff.). Pococke, Beschreibung des Morgenlandes II, 235 und Niebuhr, Reisen II, 410, lassen den Ort noch existiren. (Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 355. 536.) [König.]

Hardenberg, Albert, protestantischer Prediger, wurde 1510 zu Hardenberg in Holland geboren. Sein Familienname, welcher ganz zurücktritt, scheint Rizäus gewesen zu sein. Er wurde zu Groningen in der Schule der Fraterherren erzogen und studirte dann Theologie in Löwen. In Mainz erlangte er 1537 den theologischen Doctorgrad. Indem er hier Freundschaft mit dem zwinglisch gesinnten Johannes a Lasco (s. d. Art.) schloß, wurde er für die Anschauungen der Schweizer Reformatoren eingenommen. Sein Versuch, als Lehrer in Löwen die sola fides zu vertheidigen, brachte ihn in Untersuchung; er zog sich einige Zeit in das Kloster Aduard bei Groningen zurück, verließ aber dann die Niederlande, ging nach Wittenberg und schloß sich an Melanchthon an. Auf dessen Empfehlung nahm ihn Erzbischof Hermann von Wied in die Kölner Diöcese auf, um bei der

Durchführung des von Butzer und Melanchthon verfaßten Reformationsentwurfes sich seiner zu bedienen. Der Erzbischof übertrug ihm die Pfarrei Kempen und hatte ihn als Theologen auf den Reichstagen zu Speier 1544 und Worms 1545 zur Seite. Nach dem Sturze des Erzbischofes mußte auch Hardenberg 1547 die Diöcese verlassen und erhielt vom lutherischen Domcapitel in Bremen die Stelle eines Dompredigers. Längere Zeit blieb er mit den lutherischen Prädicanten der Stadt in gutem Einvernehmen, bis der zwischen den strengen Lutheranern und den Melanchthonianern seit 1552 ausgebrochene neue Abendmahlsstreit auch in Bremen zu einer Trennung führte. Der Altlutheraner Timann veröffentlichte 1555 die Schrift Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena Domini und verlangte, daß alle bremischen Prädicanten durch Unterschrift ihre Uebereinstimmung mit seinen Ansichten kundgeben sollten. Hardenberg, welcher über das Abendmahl zwinglisch dachte, verweigerte die Unterschrift und gab an, er könne die in der Farrago vorgetragene Ansicht von der Ubiquität des Leibes Christi nicht billigen. Timann predigte nun gegen Hardenberg, die Bürgerschaft theilte sich in Parteien, und in den Barbierstuben und auf dem Markte wurde über das Abendmahl mit Heftigkeit gestritten. Der Rath holte über Hardenberg allenthalben Gutachten ein. Das von Wittenberg kommende lautete für Hardenberg günstig; aus Braunschweig, Hamburg, Lübeck und Magdeburg aber trafen Warnungen vor den Sacramentirern ein. Nach langem Streite erhielt die lutherische Partei des Rathes das Uebergewicht und berief den aus Heidelberg vertriebenen Tilmann Heßhusen (s. d. Art.) nach Bremen, „um dem Teufelsbuben Hardenberg und seinem Gelichter den Garaus zu machen". Heßhus erfüllte seine Predigten mit den ärgsten Schmähungen gegen Hardenberg und übergab seine Anhänger dem Satan, welchem Hardenberg schon längst verfallen sei. Hardenberg war seines Lebens nicht mehr sicher und mußte sich bei Anhängern verbergen. Doch entließ ihn das lutherische Capitel erst 1561 auf Andringen des sächsischen Kreistages. Mit literarischen Arbeiten beschäftigt, hielt Hardenberg sich bis 1565 in Rastede bei Oldenburg auf, nahm dann eine Predigerstelle bei Sengwarden an und wurde 1567 Pastor in Emden. Hier starb er am 18. Mai 1574. (Vgl. Gerdes, Hist. motuum eccl. in civitate Bremensi, Groning. et Brem. 1756; Walte in Niedners Ztschr. f. histor. Theol. 1864, 3 ff.; Spiegel, A. Rizäus Hardenberg, Bremen 1869; Ders. in Hilgenfelds Ztschr. für wissenschaftliche Theologie XII, 1869, 85 ff. XXIII, 1880, 301 ff.; Bertheau in Herzogs Encykl. V, 591 ff.) [Streber.]

Harding, Stephan, s. Stephan, der hl.

Hardouin, Jean, berühmter Gelehrter, wurde 1646 zu Quimper in der Bretagne geboren und trat 16jährig in die Gesellschaft Jesu. Seine hohe Begabung, verbunden mit eisernem Fleiß, erregte schon früh allgemeine Bewunderung, und so wurde er der Gehilfe von P. Garnier, einem der größten Gelehrten des Ordens, und nach dessen Tode sein Nachfolger als Bibliothekar am Collegium Ludwigs des Großen zu Paris. Hardouins erste wissenschaftlichen Versuche erschienen im Journal des Savants 1681; seit dem Jahre 1684 aber erschienen fast jedes Jahr eine oder mehrere bedeutende Schriften dieses unermüdlichen Gelehrten. Die Neubearbeitung von Petavius' Ausgabe der Reden des Themistius (Themistii Orationes XXXIII etc., Par. 1684) enthielt 13 neue von Hardouin aufgefundene Reden mit einem erläuternden Commentar. Noch im selben Jahre veröffentlichte er Nummi antiqui populorum et urbium illustrati, Par. 1684. Mit großem Geschick und Scharfsinn sind hier die alten Münzen zur Aufhellung geographischer und geschichtlicher Schwierigkeiten verwerthet; 600 Münzen wurden in diesem Buche zum ersten Male besprochen. Es war dieß nebenbei eine Vorarbeit für die große Plinius-Ausgabe, welche schon im nächsten Jahre folgte. Für die Revision des Textes hatte Hardouin 17—20 Handschriften und 21 Ausgaben verglichen, und viele Schäden des Textes wurden durch glückliche Conjecturen geheilt; viel mehr leistete er jedoch für die Erklärung dieses schwierigen Schriftstellers, über welchen er ganz neues Licht verbreitete. Die erste Bearbeitung (Plinii Secundi Historiae naturalis libri XXXVII, quos interpretatione et notis illustravit J. Harduinus Parisiis) ist vom Jahre 1685, die zweite verbesserte und vermehrte vom Jahre 1723; dieselbe enthält außer zahlreichen Zusätzen und sieben Bogen Kupfertafeln auch viele gewagte Hypothesen. Bald ging er auf diesem Wege noch weiter. Schon in der Vorrede zu S. Johannis Chrysostomi Epistola ad Caesarium monachum (1689), noch mehr aber in Chronologiae ex nummis antiquis restitutae prolusio (1693) und ganz besonders in Chronologia Veteris Test. ad Vulgatam versionem exacta (Par. 1697) bestritt er die Authentie und Glaubwürdigkeit der Kirchenväter und der griechischen und römischen Classiker. Die zahlreichen Widerlegungen seiner Träumereien bestärkten Hardouin nur noch mehr in seinen excentrischen Behauptungen, an die er wohl selbst nicht immer glaubte. Alle Werke des Alterthums, außer den Schriften Cicero's, der Naturgeschichte von Plinius, den Georgica Virgils und den Satiren und Episteln des Horaz, sollten nach ihm von Mönchen des 13. Jahrhunderts fabricirt worden sein; bisweilen gab er noch die Aechtheit von Homer, Herodot und Plautus zu. Nicht minder willkürlich verfuhr Hardouin mit den Vätern; manche Schriften derselben waren nach ihm unächt oder durch Interpolationen entstellt; was ihm nicht paßte, wurde verworfen. In seinem literarischen Nachlasse finden sich noch ganze Stöße von Manuscripten, mit heftigen Ausfällen gegen

einzelne Kirchenväter und zahlreichen „Verbesserungen" an deren Texten. Er hatte auch eine Ausgabe von Procopius' Commentar über die Propheten vorbereitet; diese blieb jedoch ungedruckt. Die Chronologia Veteris Testamenti, in welcher er u. a. die Aechtheit des hebräischen Textes und der alexandrinischen Bibelübersetzung bestritt, wurde durch Parlamentsbeschluß unterdrückt, aber in Straßburg neu gedruckt. Die Thatsache, daß die Ordensoberen die Drucklegung dieser und anderer Schriften Hardouins gestatteten, war für die zahlreichen Gegner des Ordens der Anlaß, die ganze Gesellschaft Jesu für die Träumereien Hardouins verantwortlich zu machen; die Censoren, welche dieses und ähnliche Werke prüften, urtheilten über dasselbe zu gelinde. Es wäre jedenfalls besser gewesen, dasselbe zu unterdrücken. Die kühnen Behauptungen Hardouins konnten nicht viel schaden, sondern haben zu erneuter Forschung angeregt. Die Oberen hatten nur die Wahl, die Schriften desselben ganz zu unterdrücken, oder dieselben mit ihren Fehlern und Excentricitäten drucken zu lassen. Die Opera selecta, welche 1709 zu Amsterdam erschienen und später auf den Index gesetzt wurden, waren keine vom Verfasser autorisirte Ausgabe und hatten auch die Verbesserungen, welche er dem Verleger zuschickte, nicht aufgenommen. Bei aller Halsstarrigkeit war Hardouin ein gehorsamer Sohn der Kirche und pflegte oft zu sagen, Gott habe ihm den natürlichen Glauben genommen, um ihm einen desto größern übernatürlichen Glauben zu geben. So ward es immer noch möglich, daß seine Arbeiten bessere Früchte trugen. Unterstützt durch einen Jahresgehalt des französischen Clerus, bereitete Hardouin eine neue Ausgabe der Concilien vor, welche auf königliche Kosten gedruckt wurde. Diese Conciliorum collectio regia maxima, seu acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones Summorum Pontificum gr. et lat., Par. 1715, in 11 tomi oder 12 Bänden, ist die vollständigste Sammlung, welche es gibt, denn sie umfaßt alle Concilien von 34—1714, während die später erschienene Conciliensammlung von Mansi nur bis 1509 geht. Dieses ausgezeichnete, planmäßig angelegte, mit strenger Kritik in Ausscheidung des Unächten durchgeführte Werk erregte jedoch das Mißfallen einiger Professoren der Sorbonne, welche den Verfasser beschuldigten, dem Papste zu große Zugeständnisse gemacht zu haben. Es gelang ihren Intriguen, ein Verbot des Werkes durch das Parlament zu erlangen. Später verlangten sie nur, daß ihr Urtheil abgedruckt und der Conciliensammlung beigegeben werde. Auch dieß vermochten sie zwar nicht durchzusetzen, und ihre Censur wurde unterdrückt, allein erst 1725 kam das Werk Hardouins in den Buchhandel. Der streitbare Gelehrte hatte auch manche wissenschaftliche Fehden, in denen er es an scharfen Ausfällen gegen seine Gegner nicht fehlen ließ: so mit P. Courayer, der die Aechtheit der anglicanischen Weihen vertheidigt hatte, mit Madame Dacier über die Grundidee von Homers Ilias, mit dem berühmten Philologen Grävius über die Aechtheit der classischen Schriften. In diesen Streitschriften vertheidigt er sich mit großer Gewandtheit gegen die Angriffe seiner Gegner. Auch in der Exegese hat sich Hardouin versucht. Das Meiste, was er geschrieben, ist Manuscript geblieben; Einiges erschien in seinem Nachlasse, den er dem Abbé d'Olivet überließ. Dieser hätte gut daran gethan, einige der Schriften, welche als Opera varia 1733 zu Amsterdam und Haag erschienen, zu unterdrücken. Gleich die erste Abhandlung, Athei detecti 1—258, in welcher Descartes, Malebranche, Pascal, Arnauld Atheisten genannt werden, rief einen Sturm des Unwillens hervor; der „Pseudo-Virgilius" und „Pseudo-Horatius" ebendaselbst wurden von den deutschen Philologen Sachs und Klotz allen Ernstes widerlegt. Der Commentarius in Novum Testam. erschien erst 1741; darin wird u. A. behauptet, die Apostel hätten lateinisch gepredigt, und der vom hl. Paulus getadelte Cephas sei eine vom hl. Petrus ganz verschiedene Persönlichkeit gewesen. Hardouin starb den 3. Sept. 1729 zu Paris im Collegium Ludwigs d. Gr. Der Rector desselben, P. de Belingan, veröffentlichte einen Tag nach seinem Tode einen Brief voll so überschwänglichen Lobes, daß derselbe auf Betreiben von P. Tournemine unterdrückt wurde. Schon seit 1707 hatten die Jesuiten in ihrer Zeitschrift Mémoires de Trévoux die kühnen Hypothesen Hardouins bekämpft, obgleich sie auch jetzt noch fortfuhren, seine Abhandlungen in ihre Zeitschrift aufzunehmen. Das vollständigste Verzeichniß der gedruckten und ungedruckten Werke findet sich bei de Backer, Biblioth. des écrivains de la Comp. de Jésus, Liège 1872, II, 32—48; Hurter, Nomenclator liter. II, 1099—1107. Bei de Backer findet man auch die Titel aller gegen Hardouin erschienenen Streitschriften. Eine Monographie über diesen Gelehrten, welche sein Verhältniß zu den Philologen und Alterthumsforschern der Neuzeit eingehend bespräche und seine Methoden und Grundsätze erläuterte, würde zeigen, daß Hardouin in manchen Beziehungen seiner Zeit vorausgeeilt war, und daß man selbst aus seinen Fehlern lernen kann. Die Collectio Conciliorum wurde von N. Coletus neu herausgegeben (Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta, Venet. 1728—1732) und in der Collectio Conciliorum Lacensis bis auf die Gegenwart herabgeführt. Die Plinius-Ausgabe wurde neu aufgelegt zu Basel 1741, Zweibrücken 1783, Leipzig 1778—1791, Paris 1827. Als Textrevision ist sie überholt von Detlefsens Ausgabe, Berlin 1866—1882, für die Erklärung sind wir noch immer auf Hardouin angewiesen. [Zimmermann S. J.]

Harlay, Name mehrerer Kirchenfürsten Frankreichs. 1. Achille Harlay, Baron de Sancy, Bischof von St. Malo, geboren 1581 zu Paris, war zuerst Rechtsgelehrter, ward

1601 Militär, hierauf im Anfang der Regentschaft der Maria de Medicis Gesandter in Constantinopel und erwarb sich in letzterer Stellung große Verdienste durch seine edle Fürsorge für die in Pera wohnenden Christen und durch den Schutz, welchen er den von den (ehemals spanischen) Mauren verleumdeten Jesuiten zu Theil werden ließ. Mit eigenen Mitteln kaufte er mehr als 1000 Christensklaven los. Im J. 1619 zurückberufen, trat er in das von Berulle gestiftete Oratorium ein und wurde Hofkaplan der Königin von England im J. 1625; durch die Intriguen der Anglicaner verdrängt, kam er 1626 nach Frankreich zurück und wurde hier, nachdem er noch einige diplomatische Missionen übernommen, 1631 Bischof von St. Malo. Als solcher wirkte er eifrig für die Reform der Klöster, gründete in St. Malo ein Seminar, das erste, das in der Bretagne eröffnet wurde, visitirte fleißig die Pfarreien seines Sprengels und ließ häufige Missionen halten. Er starb am 20. November 1646. Als Gesandter in Constantinopel hatte er mit großen Kosten treffliche Handschriften der Bibel in hebräischer, arabischer, syrischer, chaldäischer Sprache, auch ein sehr schönes Exemplar des samaritanischen Pentateuch erworben. Diese Manuscripte, von ihm in der Bibliothek des Oratoriums in Paris niedergelegt, bildeten später die Grundlage der Arbeiten von Morinus, R. Simon, Houbigant u. A. (Vgl. Gallia christ. XIV, 1014 sq.)

2. Franz de Harlay, Erzbischof von Rouen, geboren 1585 zu Paris, wird als sehr eifriger, besonders auch auf die Bewahrung der kirchlichen Freiheit bedachter Hirte geschildert. Noch sehr jung, hatte er sich durch seine Gelehrsamkeit an der Sorbonne ausgezeichnet und sich nachher auf das Feld der Controverse begeben mit einem Erfolge, der viel zu seiner nachmaligen Erhebung beitrug. Als Erzbischof (seit 1616) eröffnete er Schulen in seinem eigenen Palaste, errichtete eine Buchdruckerei in seinem Schlosse zu Gaillon und ließ die öffentliche Bibliothek an der Cathedrale wieder zugänglich machen. Die Synoden, die er hielt, die kirchlichen Verordnungen, die er gab, die vielen religiösen und Wohlthätigkeitsanstalten, die während seiner Amtsführung in der Diöcese gegründet wurden, zeugten von seinem oberhirtlichen Eifer. Die Assemblée du clergé vom Jahre 1645 hatte den Metropoliten die Abhaltung von Provinzialsynoden anempfohlen. Als nun Harlay auf den 14. Jan. 1651 eine solche für die Provinz Rouen in seine erzbischöfliche Stadt berief, opponirte das Parlament von Rouen und legte Hindernisse in den Weg. In Folge dessen erschien nur Ein Bischof und wenige Cleriker. Trotzdem eröffnete der Erzbischof die Synode und publicirte eine zweite Indiction auf den 23. October desselben Jahres. Aber auch da kam die Versammlung nicht zu Stande, ohne Zweifel in Folge der Opposition des Parlamentes. Harlay starb am 22. Mai 1653 zu Gaillon. Unter den Schriften dieses Prälaten, die zwar viele Gelehrsamkeit beweisen, aber an großer Unklarheit leiden, nennt man besonders Catéchisme des Controverses, 1611. (Pommeraye, Hist. des archev. de Rouen, Rouen 1667; Gallia christ. XI, 107 sq.)

3. Franz de Harlay-Chanvallon, Erzbischof von Paris, Neffe des Vorigen, war geboren im J. 1625. Seine Studien machte er im Colleg von Navarra mit so ausgezeichnetem Erfolge, daß die Sorbonne den Erzbischof von Rouen über die glücklichen Erfolge seines Neffen zu beglückwünschen für angemessen erachtete. Der Erzbischof, erfreut hierüber, trat seinem Neffen die Abtei von Jumièges ab, die er bisher als Titular besessen. Im J. 1650 wohnte der junge Abbé als Deputirter der Diöcese Rouen der Assemblée du clergé an und machte sich hier schon durch die große Geschäftsgewandtheit und Umsicht bemerklich, die ihn später besonders auszeichneten. Der Erzbischof von Rouen wollte jetzt auf seinen Stuhl verzichten, wenn man ihm den Neffen zum Nachfolger gebe, und da auch die Versammlung des Clerus ihre Bitten mit denen des Prälaten vereinigte, so erhielt mit Einwilligung der Königin-Regentin der 26jährige Harlay das Erzbisthum. Nachdem er dasselbe 17 Jahre lang mit Umsicht und Eifer verwaltet, ein Seminar gegründet, Pastoralconferenzen eingerichtet, viele Pfarrvisitationen gehalten und auch eine große Anzahl Calvinisten in den Schoß der Kirche zurückgeführt, wurde er im J. 1670 nach dem Tode des Erzbischofs Hardouin de Perefixe auf den erzbischöflichen Stuhl von Paris befördert. In dieser neuen Stellung besaß er lange Zeit die ganz besondere Gunst Ludwigs XIV., bei welchem er sich durch seine angenehmen und edlen Manieren, aber auch durch mannigfache, eines Bischofs unwürdige Nachgiebigkeiten einzuschmeicheln wußte. Durch solche entwürdigte er sich besonders in der so berühmt gewordenen Streitfrage über das Regale, wo er gegen die gerechten Forderungen des apostolischen Stuhles leidenschaftlich Partei nahm. Er war die Seele der Assemblée von 1682, das Haupt jener Prälaten, welche sagten: Le Pape nous a poussé, il s'en repentira, und gerade durch seine extreme Haltung wurde die gemäßigtere Absicht Bossuets vereitelt. Im Anfange seiner bischöflichen Verwaltung soll Harlay auch nach der Stellung eines Mazarin bei Hofe getrachtet haben. Allein Ludwig XIV. hatte eine zu ausgesprochene Neigung zur Selbstherrschaft, als daß an die Verwirklichung dieser Hoffnung zu denken gewesen wäre, seit er die Zügel der Regierung an sich genommen. Auch die Hoffnung Harlay's, das Amt des Kanzlers oder Großsiegelbewahrers zu erhalten, ging nicht in Erfüllung. Dagegen betraute ihn der König mit Leitung der Angelegenheiten des Regularclerus, einer Stellung, welche ihm bedeutenden Einfluß auf die schnell anwachsenden religiösen Congregationen seines Landes eröffnete, und es ist schwerlich irgend eine unter diesen Vereinigungen

zu finden, die ihm nicht etwas verdankte. Was gleichzeitige Schriftsteller von der vortrefflichen kirchlichen Verwaltung Harlay's rühmen, ist von der rein weltlichen, diplomatischen Klugheit zu verstehen, welche die streitenden Parteien niederzuhalten, die Personen recht zu gebrauchen, jede scharfe Spitze abzubrechen wußte. Er war kein Freund der Jansenisten, aber doch bemüht, manche gegen sie gerichtete Maßregeln aufzuhalten. So sah man die Kirche des Friedens genießen unter einem Erzbischofe, welcher mehr bestrebt war, „gute Räthe zu geben, als durch die Heiligkeit seines Lebens zu erbauen". Dieses bedenkliche Lob verhüllt einen Tadel, den viele Zeitgenossen in einer für die Ehre eines Priesters und Kirchenfürsten sehr bedenklichen Weise aussprechen. Mag auch nicht alles ganz begründet sein, was gleichzeitige Memoiren, was z. B. Madame de Sevigné, die als Anhängerin von Port-Royal gegen ihn eingenommen war, von ärgernißgebenden Verhältnissen des Erzbischofs sprechen (vgl. Lettres de Mad. de Sévigné, éd. par Grouvelle, Paris 1806, IV, 146. V, 228 note. 257. VIII, 43 note. 178. 180. 185), so ist doch sein sittlicher Wandel schwerlich von allen Flecken zu reinigen. In dem bekannten Briefe Fenelons an Ludwig XIV. heißt es: Vous avez un archevêque corrompu, scandaleux, incorrigible, faux, malin, artificieux, ennemi de toute vertu, et qui fait gémir tous les gens de bien (Correspond. de Fénélon, Paris 1827, II, 341). Den bösen Gerüchten, welche über des Erzbischofs Lebenswandel umhergingen, schreibt man es auch zu, daß Ludwigs XIV. und der Madame Maintenon Gunst gegen ihn erkaltete. Bei alledem war übrigens Harlay eifrig bemüht, die äußeren Pflichten seines Amtes zu erfüllen; er hielt genau auf Aufrechthaltung der Disciplin und suchte nach Kräften alle Neuerungen in der Lehre fernzuhalten, indem er gefährliche Bücher unterdrückte und keinen offenen Widerspruch aufkommen ließ. Eine Maßregel von tief eingreifender Bedeutung unter Harlay's Regierung war die auf seinen Befehl und unter seiner Aufsicht vorgenommene Revision des alten Pariser Breviers (1680). Ging auch diese sogen. Verbesserung lange noch nicht so weit von der Form des alten römischen Officiums ab, als spätere, so gestattete sie doch der aufkeimenden kritischen Richtung der Zeit zu viel Spielraum gegenüber der kirchlichen Tradition und eröffnete durch oft willkürliche Beseitigung alter geheiligter Regeln und Formen einer Neuerungssucht den Eingang, welche später die liturgischen Bücher der gallicanischen Kirchen so ganz nach einseitig doctrinären Grundsätzen modernisirt hat (vgl. d. Art. Brevier). Harlay starb eines plötzlichen Todes zu Conflans, im Landhause der Erzbischöfe, am 6. August 1695. Für sich und seine Nachfolger hatte er von der Gunst Ludwigs XIV. die Erhebung zur Pairswürde mit herzoglichem Titel (duché-pairie) erlangt. (Vgl. Legendre, Éloge de François de Harlay, archevêque de Paris, 1695; Id., De vita Francisci de Harlay, Rothomagensis primum, deinde Parisiensis archiep. libri VI, Par. 1720.) [Kerker.]

Harmenopulos, Constantin, griechischer Jurist des 14. Jahrhunderts, war durch seine Mutter Muzalena ein Vetter des Johann Cantacuzenos, welcher als Vormund des Paläologen Johann V. 1341—1355 die Regierung führte. In Constantinopel um 1320 geboren, erhielt er eine tüchtige Erziehung und lernte vom calabresischen Mönch Aspasius auch die lateinische Sprache. Früh wurde er Professor des Rechts (antecessor); mit 30 Jahren ward er vom Regenten in den Dromus, die höchste Gerichtsbehörde, als dessen Präsident berufen. Nach zehn Jahren wurde er Oberrichter (Nomophylax) in Thessalonich und starb zwischen 1380 bis 1383 in Constantinopel. Der Zeit entsprechend sind seine juristischen Werke compendiöse Zusammenstellungen des Quellenmaterials. Er schrieb Πρόχειρον τῶν νόμων τὸ λεγόμενον ἡ Ἑξάβιβλος, ed. Reitz (gest. 1769) in Meermann, Thesaur. Suppl. VIII, Lugd. Bat. 1780; als bürgerliches Gesetzbuch kam es heraus zu Athen 23. Februar (7. März) 1835; die beste Ausgabe lieferte Gust. Ernst Heimbach, Leipzig 1851. Aeltere lateinische Editionen sind Manuale legum dictum Hexabiblus, ed. Suallemberg, Paris. 1540; Promptuarium juris civilis in VI libros divisum, ed. Mercer, Lugd. 1556, cura Gothofredi, Genev. 1587, Lugd. 1656; auch: Handbuch vnd Außzug kayserlicher vnd bürgerlicher Rechte aus dem Latein des Harmenopuli ins Teutsch übersetzt von Justin Göbler, Frankfurt 1576. Kirchenrechtlicher Natur ist Epitome divinorum et sacrorum canonum in sex τμήματα divisa, ed. Leunclav., Juris graeco-rom. L. I, Francof. 1596. Ferner verfaßte Harmenopulos ein dogmenhistorisches Werk: De opinionibus haereticorum, qui singulis temporibus exstiterunt, et de fide orthodoxa, ed. a Fuchte, Helmstad. 1612. Demselben Verfasser wird endlich, ohne daß der Grund dafür anzugeben wäre, eine von Leo Allatius (Graecia orthodoxa I, Rom. 1652, 780—785) edirte anonyme kleine Abhandlung Contra Gregorium Palamam, den Stifter der Hesychiasten (gest. nach 1351), zugeschrieben. (Vgl. Zachariae, Historiae juris graeco-rom. delineatio, Heidelb. 1839, 78 sqq.; Isambert in Nouv. Biographie gén. XXIII, Paris 1858, 418 s.; C. W. E. Heimbach, Art. Griech.-röm. Recht in Ersch und Gruber, Encyklop., 1. Sect. LXXXVI, 1868, 444—452.) [R. v. Scherer.]

Harmonia praestabilita (Harmonie préétablie, zum Voraus festgesetzte Uebereinstimmung) ist ein von Leibniz aufgebrachter und gebrauchter Kunstausdruck (s. Leibn. Opp. philosophica, ed. Erdmann 132. 376. 774) zur Bezeichnung einer Hypothese, durch welche das überall zu einander passende Wirken der Dinge erklärt werden sollte. Da diese Hypothese in Leibniz' Monadenlehre ihre Wurzeln treibt und, wie er selbst bemerkt,

eine nothwendige Consequenz derselben bildet, so ist es durch die Rücksicht auf ein leichteres Verständniß dieser Hypothese von selbst geboten, zuvor seine Monadenlehre in ihren Grundzügen zu entwickeln. — Nach seiner Meinung besteht jeder Körper, der organische so gut wie der anorganische, aus einer Anhäufung (aggrégé) oder Ansammlung (assemblage) von einfachen, d. i. ungetheilten Substanzen, welche er Monaden oder Einheiten nennt. Der organische Körper besitzt eine Centralmonade, welche Entelechie (entelechia s. forma substantialis) heißt, wenn sie mit demselben schlechtweg ein lebendes Wesen, und Seele (anima), wenn sie mit ihm ein animalisches Wesen constituirt. Wie die menschliche Seele, so ist auch der reine Geist (mens) eine Monade, freilich seiner Natur nach viel höher gestellt als sie, eine kleine Gottheit in seiner Sphäre. Inmitten all dieser abgeleiteten oder geschaffenen (derivativae s. creatae) Monaden und über dieselben herrscht Gott, ihr Schöpfer, als monas primitiva. Was die geschaffenen Monaden betrifft, so sind dieselben, wie in ihrem Sein, so auch in ihrem Wirken dergestalt von einander isolirt und abgesperrt, daß sie in keinerlei Weise auch nur den geringsten realen Einfluß auf einander auszuüben vermögen (les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir, 705). Es müssen daher alle an und in den Monaden vorkommenden natürlichen Veränderungen und Thätigkeiten, die Abhängigkeit von Gott einzig ausgenommen, auf innere, ihnen selbst angehörige Principien oder Kräfte zurückgeführt werden. Da diese Kräfte, welche als active zu betrachten sind, nicht bloß ihre Quantität, sondern auch die Direction ihres Wirkens unversehrt bewahren, so folgt, daß die Natur einer jeden Monade die lex continuationis seriei suarum operationum in sich tragen muß. Jedwede Monade, auch die unterste in der Stufenfolge der Wesen, hat Vorstellungen (perceptions) von den in ihr stattgefundenen Veränderungen, sowie auch Begehrungen oder Strebungen (appétitions, appétits) nach neuen Veränderungen, welche den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirken, und kann daher Seele genannt oder wenigstens nach Analogie der Seele gedacht werden. Da nun diese Vorstellungen bei allen Monaden ihrem Inhalte nach gleich sind, so ist es natürlich, daß jede Monade das ganze Universum in sich abspiegelt. Trotzdem sind und bleiben die Monaden von einander verschieden, und zwar erstens aus dem Grunde, weil sie das Universum, jede in ihrer Weise (chacune selon son point de vue, 107), die einen deutlicher als die anderen, zumal mit Bezug auf gewisse Dinge, in sich zum Ausdrucke bringen; zweitens deßhalb, weil sie es nicht alle in gleichem Maße und Grade vermögen, mit ihren Vorstellungen, welche von vornherein unbewußt (insensibles) sind, eine sogen. Apperception (apperception ou conscience, 706) zu verbinden, d. h. sich des Inhalts ihrer Vorstellungen bewußt zu werden. — An diese Monadenlehre lehnt sich nun die geistreiche Hypothese an, welche das zu einander passende und mit einander übereinstimmende Wirken aller Dinge ohne Ausnahme wissenschaftlich erklären soll. Behufs Erklärung dieser thatsächlichen Uebereinstimmung im Wirken der Dinge unter einander waren freilich schon vor Leibniz Hypothesen aufgestellt worden, darunter vor allem zwei, wovon die eine System des influxus physicus und die andere System der gelegentlichen Ursachen genannt wurde. Gemäß der ersten Hypothese, der sogen. Vulgärphilosophie, wirken die Dinge selbst und direct auf einander ein und erzeugen dadurch selbst die Harmonie in ihrem gegenseitigen Verhalten; nach der zweiten, von Cartesius aufgestellten Hypothese aber, welche eine directe, gegenseitige Einwirkung der Dinge bestreitet, vermittelt Gott die Einwirkung eines Dinges auf das andere, und zwar dadurch, daß er bei Gelegenheit der Thätigkeit eines Dinges eine ihr entsprechende Thätigkeit in einem andern, zu dem ersten in Beziehung stehenden Dinge erzeugt. Keine von den beiden Hypothesen fand aber Leibnizens Zustimmung. Die erste mußte er als unhaltbar verwerfen, weil sie direct dem Satze seiner Monadenlehre widersprach, daß die Monaden, weil von einander getrennt und gegen einander abgeschlossen, auch nicht den geringsten Einfluß auf einander auszuüben vermögen. Was die zweite Hypothese betrifft, so war es ihm aus einem doppelten Grunde nicht möglich, sie zu approbiren, erstens deßhalb, weil sie gegen das in seiner Monadenlehre aufgestellte Naturgesetz verstieß (qu'il se conserve non-seulement la même quantité de la force mouvante, mais encore la même quantité de direction vers quel côté qu'on la prenne dans le monde, 133), und zweitens deßhalb, weil sie ihm Gottes nicht würdig erschien (comme le faisant agir continuellement par miracles dans un effet tout naturel, 458), ja ihn geradezu zu einem Deus ex machina herabwürdige (127). So sah sich Leibniz denn genöthigt, zur Erklärung der gegenseitigen Harmonie in dem Wirken der Dinge eine neue Hypothese aufzustellen, nach welcher dasjenige auf natürliche Weise geschieht, was Descartes nur mittels beständiger Wunder zu Stande kommen ließ. Die Brücke dazu schlug ihm die Lehre von den unbewußten Vorstellungen der Monaden. Wie er aber seine neue Hypothese gestaltete und in ihr die Lehre von den unbewußten Vorstellungen der Monaden verwerthete, das gibt er selbst an, indem er sagt: „Da ich also einzuräumen gezwungen war, daß weder die Seele noch irgend eine andere wahre Substanz auf eine andere Weise als durch die göttliche Allmacht etwas in sich aufzunehmen vermöge, wurde ich unvermerkt auf einen Gedanken gebracht, der mich überraschte, mir aber unausweichbar zu sein schien, und der in der That die größten Vortheile und die merkwürdigsten Schönheiten enthält.

Es war Folgendes. Gott hat die Seele und jede andere reale Einheit von Anfang an so geschaffen, daß sie zufolge einer vollkommenen Spontaneität, was wenigstens sie selbst betrifft, und dennoch zugleich nach Weise einer vollkommenen Uebereinstimmung mit den Dingen der Außenwelt, alles aus dem Grunde ihres eigenen Innern erzeugt. Und daraus folgt dann, daß unsere inneren Gedanken, d. h. diejenigen, welche in der Seele selbst und nicht im Gehirn oder in den feinen Theilen des Leibes zu Stande kommen, da sie nichts Anderes sind, als Phänomene, welche auf die äußeren Wesen folgen, oder wahrhafte Erscheinungen und eine Art wohlgeregelter Träume, ich sage, daß diese inneren Vorstellungen in der Seele selbst ihr zukommen wegen ihrer ursprünglichen Einrichtung, d. i. zufolge der repräsentativen Natur, welche ihr gleich bei ihrer Schöpfung verliehen wurde, und welche ihren individuellen Charakter ausmacht. Da nun jede dieser Substanzen das Universum nach ihrer Weise und gemäß einem bestimmten Gesichtspunkte ganz genau in sich abspiegelt und die Vorstellungen der äußeren Dinge oder ihre Abbilder der Seele in Kraft ihrer eigenen Gesetze auf's Pünktlichste zukommen, gleichsam als ob sie eine Welt für sich wäre, und als ob nichts Anderes existirte, als Gott und sie, so resultirt daraus ein vollkommener Einklang unter all diesen Substanzen, welcher den nämlichen Eindruck macht, den man verspürte, wenn sie durch eine Uebertragung von Formen oder Qualitäten alle miteinander in Verkehr ständen, wie sich dieß das gewöhnliche Gros der Philosophen vorstellt. Aber noch mehr. Die organisirte Masse, in welcher die Seele ihren Sitz hat, ist ihr ähnlicher gestaltet und findet sich auch ihrerseits bereit, gemäß den Gesetzen der körperlichen Maschine von selbst zu wirken in dem Augenblicke, wo die Seele es will, ohne daß eines die Gesetze des andern stört, und die Lebensgeister wie das Blut vollziehen dann ihre Bewegungen genau so, wie es nöthig ist, um den Gefühlen und Vorstellungen der Seele zu entsprechen. Diese wechselseitige, zum Voraus schon in jeder Substanz des Universums geregelte Beziehung nun bringt das hervor, was wir ihre Communication nennen, und bewirkt einzig und allein die Verbindung von Seele und Leib" (127). Zur Ergänzung und Vervollständigung dieser Hypothese möge dienen, was er anderwärts sagt: „Die Verbindung der Seele mit dem Leibe und auch das Wirken einer Substanz auf eine andere besteht in nichts Weiterem, als in der vollkommenen wechselseitigen Harmonie, wie sie eigens hergestellt worden durch die Ordnung der ersten Schöpfung, kraft deren jede Substanz, während sie ihren eigenen Gesetzen folgt, genau dasjenige thut, was die anderen erfordern, so daß also die Thätigkeiten der einen der Thätigkeit oder Veränderung der anderen folgen oder sie begleiten" (107 f.). Dabei „stört weder die Seele die Gesetze des Körpers, noch der Körper die der Seele; sie stimmen bloß miteinander überein, indem das eine frei handelt gemäß den Gesetzen der Zweckursachen und das andere mechanisch nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen" (774; vgl. 520). Zur Erklärung und Veranschaulichung seiner Hypothese gebrauchte Leibniz das Beispiel zweier Uhren. Zwar dachte er dabei zunächst nur an eine Einwirkung zweier Substanzen, welche ebenso verschieden seien, wie Leib und Seele (133); da jedoch nach ihm jede Monade etwas der Seele Analoges ist, ja sogar Seele genannt werden kann, so gilt das Beispiel zugleich auch zur Erklärung des harmonischen Verkehres zwischen zwei Monaden überhaupt. Das Beispiel ist folgendes: „Stellen Sie sich zwei Thurm- oder Wanduhren vor, welche in ihrem Pendelschlag vollkommen mit einander übereinstimmen. Dieß ist auf dreierlei Weise denkbar: erstens durch gegenseitige Beeinflussung, dann durch einen geschickten Arbeiter, welcher sie in jedem Augenblicke regulirt und in Einklang bringt, endlich durch eine so genaue und kunstvolle Anfertigung, daß man von ihrer Uebereinstimmung in der Folge versichert sein kann. Setzen Sie nun die Seele und den Leib an die Stelle dieser beiden Uhren; ihre Harmonie kann dann auf eine von diesen drei Weisen zu Stande kommen. Der Weg der Beeinflussung ist die Annahme der Vulgärphilosophie. Da man sich aber materielle Theilchen nicht vorstellen kann, welche von einer dieser beiden Substanzen auf die andere übergehen könnten, so muß man diesen Gedanken aufgeben. Der Weg der beständigen Assistenz von Seiten des Schöpfers sodann ist das, was in dem System der gelegentlichen Ursachen behauptet wird. Aber ich halte dafür, daß dieß nichts Anderes ist, als die Annahme eines Deus ex machina bei einer natürlichen und gewöhnlichen Sache, wobei Gott nach der Forderung der Vernunft auf keine andere Weise mitwirken darf, als dieß auch bei allen übrigen natürlichen Dingen geschieht. So bleibt also nur meine Hypothese übrig, d. i. der Weg der Harmonie. Gott hat von Anfang an jede dieser beiden Substanzen mit einer solchen Natur geschaffen, daß sie, indem sie nur ihre eigenen Gesetze, welche sie mit ihrem Wesen empfangen hat, befolgt, nichtsdestoweniger mit der andern Substanz ganz so übereinstimmt, als ob zwischen ihnen eine gegenseitige Beeinflussung stattfände, oder als ob Gott noch über seine allgemeine Mitwirkung hinaus selbst seine Hand dabei im Spiele hätte" (133; vgl. 134 ff.). Da es Leibniz aber nicht genügte, die überall thatsächlich herrschende Harmonie mittels einer neuen Hypothese einfachhin nur zu erklären, sondern da er seiner Ansicht auch allgemeine Anerkennung und Aufnahme verschaffen wollte, so unterließ er nicht, innere und äußere Gründe zu ihrer Empfehlung aufzuführen. Zum Beweise ihrer innern Möglichkeit berief er sich einerseits auf die Allmacht und Weisheit Gottes und andererseits auf den allgemein angenommenen Unterschied zwischen Geist und Körper beim Men-

schen. Zur Empfehlung seiner Hypothese macht er ferner darauf aufmerksam, daß sie das Gepräge der Einfachheit und Ungezwungenheit vor jeder andern, insbesondere vor der cartesianischen, voraus habe. Endlich hebt er die großen Vortheile hervor, welche sich äußerlich an dieselbe anlehnen und ihr das Ansehen höchster Schönheit verleihen, insofern sie sich nämlich auch zur Bestätigung von Lehren und Wahrheiten, zu deren leichterem Verständniß sie nicht aufgestellt worden, verwerthen läßt, und zwar solcher Wahrheiten, deren gewisse Erkenntniß für den Menschen von der höchsten Wichtigkeit ist. Vor Allem rechnet er zu diesen Wahrheiten die Lehre von dem Dasein Gottes und seiner unendlichen Vollkommenheit. „Mein System liefert einen neuen, bis dahin unbekannten Beweis für die Existenz Gottes; denn es ist ganz offenbar, daß die Harmonie so vieler Substanzen, von denen eine auf die andere gar keinen Einfluß ausübt, nur von einer allgemeinen Ursache herrühren kann, von der sie alle abhängig sind, und daß diese allgemeine Ursache eine unendliche Macht und Weisheit besitzen muß, um all diese Harmonien im Voraus festzusetzen" (430; vgl. 128). „An zweiter Stelle gehört dazu die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Rücksichtlich der Lehre von der Freiheit des Menschen ergibt sich der große Vortheil, daß man, statt zu sagen, wir seien nur zum Schein, freilich auf eine für das praktische Leben genügende Weise frei, wie viele Männer von Geist geglaubt haben, vielmehr sagen muß, daß wir bloß dem Anscheine nach unfrei sind, in der stricten Bedeutung der metaphysischen Ausdrücke aber uns mit Bezug auf den Einfluß aller anderen Geschöpfe einer vollkommenen Unabhängigkeit erfreuen" (128; vgl. 482). Was die Unsterblichkeit der menschlischen Seele anlangt, so heißt es: „Niemals hat ein System unsere hohe Stellung mit einer größern Evidenz dargethan. Jeder Geist, gleichsam eine Welt für sich, sich selbst genügend, unabhängig von jeder andern Creatur, das Unendliche einschließend und das Universum abspiegelnd, ist ebenso dauerhaft, ebenso fortbestehend und ebenso absolut, wie das Universum der Creaturen selbst" (128). Angesichts all dieser äußeren Vortheile gibt er dem Gedanken Ausdruck, daß es mehr als eine bloße Hypothese sei, weil es ja nicht möglich erscheine, die Dinge auf eine vernünftigere Weise zu erklären, und weil viele große Schwierigkeiten, die bis dahin die Geister beschäftigt hätten, wohl von selbst verschwinden würden, sobald man sie einmal gut verstanden habe (ebend.). Bei dem außergewöhnlichen Interesse, welches man damals und auch noch später dem Studium der Philosophie in Deutschland entgegenbrachte, konnte es nicht fehlen, daß Leibnizens Hypothese weithin großes Aufsehen erregte, zumal seitdem Christian Wolff die Philosophie Leibniz' systematisirt und popularisirt hatte. Die namhaftesten Gelehrten, Theologen wie Philosophen, selbst Juristen und Mediciner nahmen für sie Partei, alle Universitäten waren von ihr in Anspruch genommen, und es schien so ganz, als ob sie eine Lebensfrage der deutschen Philosophie geworden sei. Trotzdem gelang es Leibniz und seinen Anhängern nicht, der Hypothese eine allgemeine Verbreitung und dauernde Existenz zu sichern. Schon bei seinen Zeitgenossen fand dieselbe entschiedenen Widerspruch, namentlich bei dem Benedictiner François Lami, einem Cartesianer, welcher nicht weniger als acht verschiedene und gewichtige, zum Theil auch unwiderlegbare Einwendungen erhob und sie als einen glänzenden Irrthum bezeichnete. Noch heftigere Gegner fand die Hypothese in der Folgezeit, als der Reiz ihrer Neuheit verschwunden war, und man ihr mit nüchternem Auge auf den Grund schaute. Heutzutage ist sie sozusagen von Allen verlassen und aufgegeben. Das wird niemanden befremden, welcher sein Augenmerk auf ihre Grundlagen und Consequenzen hinlenkt. Atheisten und Materialisten konnten sich von vornherein nicht mit ihr befreunden, weil sie die Lehre von dem Dasein Gottes als dem Schöpfer und Ordner des ganzen Weltalls und seiner einzelnen Theile, wie auch die von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele bestehen ließ, sich sogar zum Theil darauf stützte; die Theisten, speciell die christlichen Theologen und Philosophen, mußten sich nach und nach von ihr abwenden, weil sich bei einer genauen Prüfung derselben herausstellt, daß sie die Freiheit des menschlichen Willens zwar nicht den Geschöpfen, wohl aber dem Schöpfer gegenüber vernichtet und der Vorsehung und Weltregierung Gottes keinen Platz mehr einräumt. So steht sie denn in der Geschichte der Philosophie da wie eine schöne Ruine oder wie ein hochragender Denkstein für die in die Irre gegangene Speculation eines Genies, ein Denkstein, der die Worte des hl. Augustin als Aufschrift tragen könnte: Grandes passus, sed extra viam. [Schütz.]

Harmonie der Evangelien, s. Evangelienharmonie.

Harmonisten oder Harmoniten, Name einer Secte, welche die apostolische Gütergemeinschaft erneuern und ein vollkommenes Gottesreich gründen wollte. Ihr Stifter war der 1770 zu Iptingen in Würtemberg geborene Georg Rapp. Er hielt sich für berufen, die ursprüngliche Reinheit des Christenthums wiederherzustellen, und gewann unter dem für Separatismus ohnedieß geneigten Landvolke Würtembergs viele Anhänger. Die harten Maßregeln, durch welche das Consistorium die Secte unterdrücken wollte, regten den Plan der Auswanderung in's Land der Freiheit an. Rapp ging in Begleitung einiger Genossen 1803 nach Amerika voraus, um den Ort ihrer Niederlassung auszuwählen; im Jahre 1804 folgten die übrigen nach, und in Pennsylvanien, unweit Pittsburg, legten sie eine Colonie an, Harmony genannt; daher auch ihr Name Harmonisten. Für 20000 Dollars kauften sie ein Stück Land von 9000 Morgen; neben dem

Ackerbau zogen sie aber auch Manufacturen in den Kreis ihrer Beschäftigung. Im J. 1811 zählte die Secte 800 Mitglieder; Gütergemeinschaft nach Apg. 4, 32 war ihre Haupteigenthümlichkeit; jede Familie hatte zwar ein Haus mit etwas Land und Vieh, alle übrigen Bedürfnisse aber bezogen sie von der Gesellschaft, wofür dann auch der Ertrag ihrer Arbeit in die gemeinschaftliche Kasse floß. Einige Jahre später verließ Rapp mit einem Theile seiner Anhänger diese Colonie und gründete eine neue am Ohio, Economy genannt, wo Rapp als Patriarch mit absoluter Machtvollkommenheit herrschte. So schnell auch diese Colonie aufblühte und in mancher Hinsicht wohlthätig für die ganze Umgegend wirkte, so war doch die Gütergemeinschaft und der Verzicht auf die Ehe nicht geeignet für eine größere Verbreitung. Eine monatliche Prüfungszeit und die Abtretung des ganzen Vermögens an die Gesellschaft ging der Aufnahme in diese voraus. Im J. 1831 fand sich in Economy ein Abenteurer, Bernhard Müller, ein, welcher sich für den Propheten Christi ausgab und das tausendjährige Reich aufrichten wollte. Er gewann einen Theil der Gemeinde, erzwang eine bedeutende Abfindungssumme aus der gemeinschaftlichen Kasse und stiftete zu Philippsburg die Neujerusalems-Gemeinde. Nachdem aber der Großimperator des tausendjährigen Reiches die Gelder seiner Gemeinde verbraucht hatte, ward er flüchtig und starb noch 1833. Die von Rapp geleitete Gemeinde erhielt sich trotz der Einbuße noch längere Zeit. Rapp starb 1847, bis zum letzten Augenblick voll Zuversicht, daß er bei der Wiederkunft Christi noch selbst seine Gemeinde ihm entgegenführen könne. (Vgl. Wagner, Gesch. der Harmoniegesellschaft, Vaihingen 1833; Pflüger, Der Großimperator des 1000jähr. Reiches B. M. J. Müller, genannt Proli, Hanau 1833.) [Fritz.]

Harms, Claus, volksthümlicher lutherischer Prediger und Schriftsteller, wurde als der Sohn eines Müllers am 25. Mai 1778 zu Fahrstedt im Kreise Süderdithmarschen in Schleswig-Holstein geboren. Sechs Jahre alt, siedelte er mit seinen Eltern nach dem eine kleine Meile von Fahrstedt entfernten Dorfe St. Michaelisdonn über, wo er außer dem Unterricht in der Volksschule auch Unterricht im Lateinischen und anderen Fächern genoß. Nach seiner Confirmation wurde er Müllerbursche bei seinem Vater, und nach dem Tode des letztern diente er ein halbes Jahr bei einem Bauern als Knecht. Im Herbste 1797 bezog er die Lateinschule zu Meldorf und nach einem zweijährigen Besuch derselben im Herbste 1799 die Universität Kiel, um Theologie zu studiren. In der theologischen Facultät zu Kiel herrschte der Rationalismus, und Harms selbst hatte von Jugend auf mehr oder minder rationalistische Anschauungen eingesogen. Die Lectüre von Schleiermachers „Reden über die Religion" (Berlin 1799 u. ö.) führte ihn zum Bruche mit dem Rationalismus; in Folge dieser Lectüre erkannte er „wie mit einem Male allen Rationalismus und alle Aesthetik und alles Selbstwissen und alles Selbstthun in dem Werke des Heils als nichtig und als ein Nichts", und es „blitzte" ihm „die Nothwendigkeit ein, daß unser Heil von anderer Herkunft sein müßte". Bitter aber wurde er enttäuscht, als er nicht lange nachher Schleiermachers Predigten (1. Theil, Berlin 1801) in die Hände bekam und in ihnen seine Hoffnung auf die Darstellung eines positiv gläubigen Christenthums völlig unerfüllt sah; im Hinblick auf diese Predigten sagt er von Schleiermacher: „Der mich gezeugt hatte, der hatte kein Brod für mich" (vgl. Harms' Lebensbeschreibung 68 f.). Im Herbste 1802 bestand Harms das theologische Amtsexamen in Glückstadt, und von 1802—1806 war er Hauslehrer bei einem Pastor in Propsteierhagen unweit Kiel. Im J. 1806 wurde er, nachdem er sich vorher verheiratet hatte, Diaconus oder zweiter Prediger in Lunden im Kreise Norderdithmarschen. Er entfaltete hier eine sehr eifrige pastorale Thätigkeit und gewann in hohem Grade das Vertrauen seiner Gemeindeglieder, denen er in geistlichen wie in weltlichen Angelegenheiten zur Seite stand. Nach einer zehnjährigen Wirksamkeit in Lunden wurde Harms im Sommer 1816 zum Archidiaconus oder zweiten Prediger an der St. Nicolaikirche in Kiel gewählt. Als solcher veröffentlichte er im J. 1817 aus Anlaß der Säcularfeier der Reformation die kleine Schrift „Das sind die 95 Thesen oder Streitsätze Dr. Luthers theuren Andenkens. Zum besondern Abdruck besorgt und mit anderen 95 Sätzen als mit einer Uebersetzung aus Anno 1517 in 1817 begleitet" (Kiel, 1. u. 2. Aufl. 1817; die 95 Thesen von Harms auch abgedruckt in seiner Lebensbeschreibung 229—241). Von den 95 Thesen, welche Harms hier aufstellt, richten sich Th. 1—50 vorwiegend gegen die Principien und Anschauungen der von dem alten Lutherthum abgefallenen neuen Vernunftreligion, Th. 51—62 gegen die im J. 1815 unter Approbation des Generalsuperintendenten Adler von Pastor Funk zum Volks- und Schulgebrauche herausgegebene, mit extrem rationalistischen Noten versehene sogen. Altonaer Bibel; Th. 63—74 gegen die rationalistischen Prediger und das rationalistische Kirchenregiment; Th. 75—95 gegen die zu jener Zeit in Preußen sich vollziehende Union der Lutheraner und Reformirten. Die Thesen enthalten viel Wahres und Treffendes, aber auch viel Einseitiges, Unklares und Verfehltes. Zur Charakteristik derselben nach Inhalt und Form, wie auch zur Charakteristik der Zeit, in welcher sie entstanden, mögen einzelne hier eine Stelle finden. „These 3. Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation, so wie man diese Idee gefasset hat und vermeintlich an sie gemahnet wird, reformirt man das Lutherthum in's Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus. Th. 9. Den Papst zu unserer Zeit, unsern Antichrist, können wir nennen in Hinsicht des Glau-

bens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen (nach ihrer beider ihnen gegebener Stellung gegen das Christenthum, Gog und Magog, Offenb. 20, 7), welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat: die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung. Th. 21 und 22. Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im sechzehnten Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit. Die damalige Zeit stand höher, wie die jetzige, — weil näher bei Gott. Th. 24. ‚Zwei Ort', o Mensch, hast du vor dir', hieß es im alten Gesangbuch. In neueren Zeiten hat man den Teufel todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt. Th. 25. Ein Irrthum in der Tugendlehre erzeugt Irrthum in der Glaubenslehre; wer die ganze Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf. Th. 27. Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott, und wenn er ihn fertig hat, spricht er: Hoja! (Js. 44, 12—20.) Th. 32. Die sogen. Vernunftreligion ist entweder von Vernunft, oder von Religion, oder von beiden entblößt. Th. 47. Wenn in Religionssachen die Vernunft mehr als Laie sein will, so wird sie eine Ketzerin. Die meide! (Tit. 3, 10.) Uebrigens hat es das Ansehen, als wären alle Ketzereien wieder losgelassen auf Einmal: Gewissener und Naturalisten, Socinianer und Sabellianer, Pelagianer, Synergisten, Cryptocalvinisten, Anabaptisten, Syncretisten, Interimisten u. a. m. Th. 55:

Die Bibel mit solchen Glossen ediren,
Die das ursprüngliche Wort emendiren,
Heißt: den heiligen Geist corrigiren,
Die Kirche spoliren,
Und die dran glauben, zum Teufel führen.

Th. 71. Die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche: reißt Christum vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Koth in's Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand, wischt die Anschrift des Beichtstuhls weg, zischt die Priester hinaus, und alles Volk ihnen nach, und hat das schon so lange gethan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr ächt lutherisch und nicht carlstadtisch sein!" In Th. 90 bezeichnet Harms den landesherrlichen Summepiscopat in der lutherischen Kirche als „ein in Eil und Unordnung gemachten Fehler, den man auf ordentlichem Wege wieder gut zu machen hat", und in Th. 92—95 schließt er mit der großen Täuschung, die „evangelisch-katholische" und die „evangelisch-reformirte" Kirche, die er beide „herrlich" nennt, würden sich in die „evangelisch-lutherische Kirche", die „herrlicher" sei als „die beiden anderen", allmälig „hinein bilden". Die kleine Thesenschrift rief unter den Geistlichen und dem Volke Schleswig-Holsteins und weit über die Grenzen des Landes hinaus einen lange sich hinziehenden, zum Theil mit vieler Bitterkeit und Gehässigkeit geführten Streit hervor, in welchem eine große Zahl von Artikeln und Broschüren für, eine ungleich größere Zahl aber gegen Harms und die von ihm in seiner Schrift vertretene Richtung erschien. Irgend Bedeutendes hat die ganze Streitliteratur nicht zu Tage gefördert (vgl. Schrödter, Archiv der Harms'schen Thesen oder Charakteristik der Schriften, welche für und gegen dieselben erschienen sind, Altona 1818; Evangel. K.-Ztg. Jahrg. 1829, 380 ff. 457 ff.). Harms selbst betheiligte sich an dem Streite namentlich durch die beiden Schriften „Briefe zu einer nähern Verständigung über verschiedene meine Thesen betreffende Punkte. Nebst einem namhaften Briefe an den Herrn Dr. Schleiermacher" (Kiel 1818) und „Daß es mit der Vernunftreligion nichts ist. Eine Antwort an den Inspector und Stadtpfarrer Lehmus in Ansbach" (Kiel 1819). Von dem Oberconsistorium in Glückstadt am 10. August 1818 wegen einzelner in seinen Thesen ausgesprochenen Behauptungen zur Rechenschaft gezogen, verantwortete er sich in einer längern schriftlichen Erklärung (s. dieselbe in der Evang. K.-Ztg. Jahrg. 1829, 633 ff.). Im J. 1819 erhielt Harms einen Ruf als evangelischer Bischof nach Petersburg und im J. 1834 einen Ruf als Schleiermachers Nachfolger zum Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin. Beide Berufungen lehnte er ab. Die philosophische und die theologische Facultät der Kieler Universität creirten ihn 1834 zum Ehrendoctor. Im J. 1835 wurde er Hauptpastor an der St. Nicolaikirche und Propst der Propstei Kiel, und im J. 1841 wurde ihm der Titel Oberconsistorialrath verliehen. Fast erblindet, legte er zu Ostern 1849 seine Aemter nieder und starb am 1. Februar 1855 in Kiel. Claus Harms, den man vielfach den „schleswig-holsteinischen Kirchenvater" genannt hat, war ein geist- und gemüthvoller Mann und ein achtungswerther Charakter. Durch den von ihm angeregten Thesenstreit, sowie durch seine Predigten und Schriften hat er in protestantischen Kreisen einerseits für die Weckung und Förderung christlichen Glaubens und Lebens, andererseits aber auch für die Restauration des specifischen Lutherthums und seiner Irrthümer in hervorragender Weise gewirkt. Von seinen zahlreichen, vielfach allerdings nur einzelne Predigten enthaltenden Schriften nennen wir: Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studirende, Kiel 1830—1834, 3. A. 1878; Winter- und Sommerpostille, Kiel 1808 bis 1815, 6. Aufl. 2 Theile, Leipzig 1846; Titel-Aufl. 1871; Christolog. Predigten, Kiel 1821; Von der Erlösung, 9 Predigten, ebd. 1830, 2. Aufl. 1836; Von der Heiligung, 9 Predigten, ebd. 1833; Von der Schöpfung, 9 Predigten, ebd. 1834; Das Vaterunser in 11 Predigten, ebd. 1838; Die heilige Passion in 8 Predigten, ebd. 1838; Die Religionshandlungen der lutherischen Kirche in 9 Predigten, ebd. 1839; Predigten über die Bibel, ihrer 10, ebd. 1842; Die Bergrede des Herrn in 21 Predigten, ebd. 1840; Die Offenbarung Johannis, gepredigt nach einzelnen Abschnitten aus derselbigen, ebd. 1844; Die

Augsburgische Confession in 15 Predigten gelehrt, vertheidigt, gelobt, ebd. 1847; Sechs Trostpredigten, ebd. 1852; Des Christen Glauben und Leben in 28 Predigten, hrsg. von Wichern, Hamburg 1869; Christlicher Wochenbettsegen in Lehren, Sprüchen und Gebeten, Kiel 1823, 2. Aufl. 1855; Geistlicher Rath für Hebammen aller Länder, Lübeck 1824, 2. Aufl. Kiel 1858; Das Christenthum in einem kleinen Katechismus, Kiel 1810, 3. Aufl. 1814; Die Religion der Christen in einem Katechismus auf's Neue gelehrt, ebd. 1814; Ein kleiner Kempis oder Leitfaden bei seinem Confirmanden-Unterricht, Schleswig 1822; Weisheit und Witz in Sprüchen und anderen kurzen Redensarten, Kiel 1850; Der Scholiast (alphabetisch geordnete Verdeutschung biblischer und kirchlicher Ausdrücke), ebd. 1850; Vermischte Aufsätze und kleine Schriften, die Landwirthschaft, das publicistische und politische Leben, die Sprache, das Schul- und Kirchenwesen betreffend, Kiel 1853.

Literatur: Dr. Claus Harms' Lebensbeschreibung verfasset von ihm selber, Kiel, 1. und 2. Aufl. 1851; Asmussen, Gesch. des Thesen- und Bibelstreites in Schleswig und Holstein, in Evangel. Kirchen-Ztg., hrsg. von Hengstenberg, Jahrg. 1829, 353 ff. 633 ff.; Baumgarten, Ein Denkmal für Claus Harms, Braunschw. 1855; K. Schneider, Claus Harms, der evangelische Prediger, Priester und Pastor, Bielefeld 1861; Ders., Schleiermacher und Harms, ebd. 1865; Kaftan, Claus Harms, Basel 1875; Lüdemann, Erinnerung an Claus Harms und seine Zeit, Kiel 1878; Neelsen, Claus Harms als Seelsorger und Freund, ebd. 1878; Volbehr, Die Säcularfeier für Claus Harms an seinem 100. Geburtstag, ebd. 1878. Weitere Literatur über Claus Harms und zugleich ein möglichst vollständiges Verzeichniß seiner Schriften s. in Zeitschr. der Gesellsch. f. schlesw.-holst.-lauenburg. Gesch. IX, Kiel 1879, 241—253. [Hundhausen.]

Harpesfeild (Harpsfeldius), Nicolaus, englischer Historiker, bekleidete zuerst die Stelle eines Fellow im New College zu Oxford, erhielt 1546 daselbst die Professur des Griechischen und wurde 1554 Archidiacon von Canterbury. Unter der Königin Maria wirkte er sehr eifrig für die Wiederherstellung der katholischen Religion. Bald nach dem Regierungsantritte Elisabeths wurde er um des Glaubens willen eingekerkert und blieb 23 Jahre lang bis zu seinem Tode 1582 im Gefängnisse. Er verfaßte eine Historia anglicana ecclesiastica a primis gentis suspectae fidei incunabulis ad nostra fere tempora deducta, welche von Richard Gibbon 1622 zu Douai dem Drucke übergeben wurde. Gegen die Geschichtsdarstellungen der Magdeburger Centuriatoren (s. d. Art.), sowie gegen Fox und andere Anglicaner wenden sich Dialogi sex contra summi pontificatus, monasticae vitae, sanctorum, sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres. Dieses große polemische Werk wurde durch Alanus Copus 1566 in Antwerpen zum Drucke gebracht und 1573 neu aufgelegt. (Vgl. Anth. a Wood, Athenae Oxonienses, new ed. I, London 1813, 491 foll.) [Streber.]

Harphius, s. Heinrich Harphius.

Hart (Hardt), Hermann van der, ein zu seiner Zeit berühmter Orientalist, bedeutender Forscher und Sammler kirchenhistorischer Urkunden, stammte aus einer niederländischen, nach Deutschland eingewanderten Familie und erblickte als dritter Sohn des gleichnamigen Vaters, welcher das Amt eines fürstlich osnabrück'schen Münzmeisters bekleidete, am 15. November 1660 in Melle, einem Städtchen des ehemaligen Bisthums Osnabrück, das Licht der Welt. Den ersten Schulunterricht erhielt er zu Osnabrück, die weitere Ausbildung auf den Gymnasien zu Herford, Coburg und Bielefeld. Darauf bezog er die damalige Universität Jena, auf welcher er unter Johann Frischmuths Leitung mit besonderem Eifer dem Studium der orientalischen Sprachen, namentlich des Hebräischen, sich widmete. Der Ausbruch der Pest (1681) zwang ihn, Jena für einige Zeit zu verlassen, und er hielt sich, um sich im Hebräischen und Chaldäischen weiter auszubilden, ein Jahr in Hamburg als Schüler des Talmudisten Esra Edzard auf, dessen Lehrer Johann Buxtorf war. Im J. 1682 erlangte er in Jena, wohin er zurückkehrte, die Magisterwürde und habilitirte sich (1683) mit der Disputation De gemino Judaeorum Messia; er vertauschte jedoch schon nach drei Jahren Jena mit der benachbarten Universität Leipzig, an der er mit der Schrift De orationis pondere (δεινώσει) sich einführte. Im dortigen Collegium philobiblicum, das später den Anlaß zu den pietistischen Streitigkeiten gab, übte er sich mit dem bekannten Stifter des Halle'schen Waisenhauses, Magister August Hermann Francke, in der Auslegung der heiligen Schrift und hielt sich ein ganzes Jahr im Hause des Doctor Philipp Jacob Spener, des andern Hauptes des deutschen Pietismus, zu Dresden auf, um sich in den exegetischen Studien zu vervollkommnen. Nachdem er, unterstützt durch ein Lübecker Stipendium, mit seinem Freunde Francke noch den Unterricht des damals als Exegeten berühmten Kaspar Hermann Sandhagen zu Lüneburg genossen und nochmals unter Edzards Anleitung seine Kenntniß der orientalischen Sprachen erweitert hatte, erhielt er (1688) die Bestallung als Geheimsecretär des Herzogs Rudolf August von Braunschweig, der ihm auch die Aufsicht und Verwaltung der von ihm in Braunschweig und Hedwigsburg bei Wolfenbüttel gesammelten Privatbibliotheken übertrug. Durch die Gunst dieses gelehrten Fürsten ward er (1690) an der Julius-Universität zu Helmstedt als Professor der orientalischen Sprachen angestellt, 1699 zum Propst des nahe gelegenen Klosters Marienberg und 1702 zum Bibliothekar der mit der Universität vereinigten Büchersammlungen ernannt. Herzog Rudolf August schenkte auf seine Veranlassung

der Universität einen großen Theil seiner vortrefflichen Handbibliothek, unterhielt einen beständigen Briefwechsel mit ihm und ließ ihn in einem mit sechs Pferden bespannten Wagen unter Begleitung zweier reitender Trabanten, welche entblößte Degen trugen, zu sich holen, wenn er ihn sprechen wollte. In Helmstedt entfaltete er als Lehrer und Schriftsteller eine vielseitige Thätigkeit, war 1699/1700 Prorector der Universität und trug sehr viel zu der Blüte dieser Hochschule auch dann noch bei, als er 1727 wegen vorgerückten Alters seiner eigentlich akademischen Stellung enthoben wurde. In den Acten der Facultät wurde Hermann van der Hart zwar als professor honorarius angeführt, verwaltete aber das Decanat noch dreimal, so daß er bis zu seinem Tode dem Collegium der Lehrer angehörte. Nach dem 60. Lebensjahre nahm die Schärfe seiner Augen ab, und er mußte sich einer Brille bedienen; im 80. Jahre aber erhielt er sein volles Gesicht wieder und konnte ohne Brille schärfer als in seinem jüngern Alter sehen. Sein Tod erfolgte zu Helmstedt am 28. Februar 1746. — Hermann van der Hart gehörte zu den gebildetsten Männern seiner Zeit; seine Gelehrsamkeit trägt jedoch den Charakter der Polyhistorie. Seine Schriften sind ungemein zahlreich: ein Verzeichniß zählt, abgesehen von den hinterlassenen Manuscripten, weit über 300 derselben auf, die sich über viele Disciplinen erstrecken. Seine Hauptstärke lag auf dem Gebiete der orientalischen Philologie, und die von ihm herausgegebenen Grammatiken der hebräischen (Brevia et solida hebraeae linguae fundamenta, Helmst. 1691) und syrischen Sprache (Syriacae linguae fundamenta, ib. 1694) waren für jene Zeit musterhafte Sprachhilfsmittel und erlebten eine Reihe von Auflagen. Vom Rabbinischen und Talmudischen besaß er eine hervorragende Kenntniß; allein seine Ansichten über die Verwandtschaft der orientalischen Sprachen beruhten auf der irrigen Annahme, daß sämmtliche Zweige des semitischen Stammes aus dem Griechischen abzuleiten seien. Eines großen Rufes erfreute er sich als Exeget, obschon es ihm auf diesem Gebiete zuweilen mehr um glänzende Combinationen als um fachgemäße Forschung zu thun war. Trotzdem er ein Schüler Speners war, wich er in der Erforschung der heiligen Schrift von dieser Schule zum großen Aerger der Anhänger derselben weit ab und erging sich in dem denkbar flachsten Rationalismus. Davon zeugen sein Jonas in luce, der Tomus primus in Jobum und die Aenigmata prisci orbis. Die braunschweigischen Höfe ließen diese Werke confisciren, den Verfasser um 100 Thaler strafen und ordneten an, daß er nichts mehr ohne Genehmhaltung der Akademie drucken lassen und sich überhaupt mit biblischen Erklärungen nicht mehr beschäftigen sollte. Er verbrannte acht Folianten biblischer Erläuterungen und schickte die Asche derselben an den regierenden Hof; die Asche des Manuscriptes aber vom Tomus secundus in Jobum stellte er in der Universitätsbibliothek auf. Ein bleibendes Verdienst hat van der Hart sich durch die Herausgabe eines großen Werkes über das Concil zu Konstanz erworben. Auf Kosten seines Herzogs sammelte er aus den Archiven zu Wien, Berlin, Gotha, Cambridge, Wolfenbüttel und Helmstedt einige hundert Actenstücke über diese Kirchenversammlung, und so entstand sein Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione et fide, Francof. et Lips. 1695—1700, 6 Foliobände in glänzender Ausstattung, zu denen Bohnstedt in Berlin 1742 das Register lieferte. Der erste Band enthält zuerst die Concilsgeschichte eines Augenzeugen, des Osnabrücker Augustiners Dietrich Frey, dann Aufsätze über die beabsichtigte Reformation der Kirche, der zweite die Papstgeschichte und die Darstellung des Schisma's, der dritte die Verhandlungen über die Glaubenslehren, der vierte die vollständigen deutschen Acten, der fünfte die Actenstücke über die Verfassung des Concils und der sechste Schriften über das Ansehen desselben. Der Schlußband mit den Prolegomenis trägt die Jahreszahl seines Prorectorates. Eine Recension dieses Werkes findet man in Joannis Fabricii Bibliotheca, P. 2, n. 64, 342—352 und mehrere Documente im Catalogus Uffenbachensis num. 2, 46 (Uffenbach, welcher in seinen Merkwürdigen Reisen zwar der großen Gelehrsamkeit van der Harts die gebührende Anerkennung zollte, entwarf ein übertriebenes Bild von seinem absonderlichen Wesen). Auf das Magnum concilium Const. gestützt, gab Jacob Lenfant zu Berlin seine Histoire du concile de Constance 1714 (zweite Ausgabe 1727 zu Amsterdam) heraus. Die anderen für die Kirchen- und Literaturgeschichte wichtigen Sammlungen van der Harts sind: Autographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab anno 1517 usque ad annum 1546, reformationis aetatem et historiam illustrantia, 3 voll., Brunsv. et Helmstad. 1690—1693; Historia literaria reformationis, Francof. et Lips. 1717, deren Fortsetzung in 18 geschriebenen Bänden sich noch handschriftlich vorfindet; Concilium Basileense in 20 geschriebenen Bänden, welche ebenfalls im Manuscripte erhalten sind; drei Schriften zu Ehren der Göttinger Universität; (in Manuscript) Fasti mille annorum a DCC usque ad MDCC u. a. In Kortholds Sammlung der Briefe von Leibniz und in Felleri Monumentis ineditis finden sich auch einige Briefe van der Harts. (Vgl. Jöcher, Allgem. Gelehrtenlexikon II, 1361—1364; Fuhrmann, Handwörterbuch II, 237; Hoffmann in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, 2. Sect., I, 388 ff.; Rotermund, Gelehrtes Hannover II, 50 ff.; H. Kunhardt, Die Universität Helmstedt; v. Heinemann in der Allgem. deutschen Biographie X, 595 f.; van der Hart, Hermann van der Harts Leben und Wirken, Frankfurt 1888.) [van der Hart.]

Hartzheim, Joseph, S. J., berühmter Historiker und Exeget, wurde zu Köln am 11. Januar 1694 geboren; seine Eltern hießen Ignaz Konrad Hartzheim und Gudula Sophia von Herresdorf. Mit vortrefflichen Geistesanlagen ausgestattet, empfing er bei den Jesuiten seiner Vaterstadt, vornehmlich unter der Leitung seines ältern Bruders Kaspar, der ihrem Collegium als Mitglied angehörte, vom frühesten Alter an Erziehung und Bildung und machte so herrliche Fortschritte, daß er schon im 17. Lebensjahre zum Magister der Philosophie promovirt wurde. Darauf trat er selbst in die Gesellschaft und wurde, nachdem er zu Trier sein Probejahr bestanden, nach Luxemburg geschickt, um im dortigen Collegium Unterricht im Deutschen und Französischen zu ertheilen. Hier schrieb er sein erstes Werk: Summa historiae omnis ab exordio rerum ad annum a Chr. n. MDCCXVIII. Hierauf studirte er ein Jahr zu Köln und drei Jahre zu Mailand Theologie; in letzterer Stadt mußte er zugleich die griechische und die hebräische Sprache lehren und für die dort in Besatzung liegenden deutschen Soldaten predigen. Nach rühmlichst bestandener Prüfung in allen Theilen der Theologie machte er eine wissenschaftliche Reise durch Italien, besuchte die berühmtesten Bibliotheken und schloß bei dieser Gelegenheit mit den ersten Gelehrten, wie Assemani, Muratori, Ceva u. A., sowie mit mehreren Cardinälen enge Freundschaft, die auch in der Folgezeit durch ständigen Briefwechsel unterhalten wurde. Nach Köln im J. 1726 zurückgekehrt, wurde er an dortiger Hochschule als Professor der Philosophie angestellt und versah dieses Amt sechs Jahre lang. Um diese Zeit gerieth er mit Joh. Ignaz Roderique, einem Gelehrten, der zu Köln privatisirte, in einen heftigen Federkrieg über die Frage, ob die Kölner Bischöfe vor dem hl. Bonifatius Erzbischöfe und Metropoliten, und ob der hl. Maternus, der erste Bischof von Köln, ein Sendbote des hl. Petrus gewesen; er selbst behauptete beides, während sein Gegner es läugnete. Drei größere Abhandlungen, welche den Titel führen De initio Metropoleos ecclesiasticae Coloniae Claudiae Aug. Agrippinensium disquisitio I. II. III, enthalten die Resultate seiner dießbezüglichen Forschungen. Im J. 1732 wurde er zum Professor der Dogmatik ernannt, weßhalb er sich zuvor das vorgeschriebene Doctorat in der Theologie erwarb; vier Jahre später vertauschte er dieses Amt mit der Professur der Bibelwissenschaft. Letztere bekleidete er zehn Jahre. Innerhalb dieser Zeit nahm das theologische Studium an der Kölner Hochschule einen mächtigen Aufschwung, wozu namentlich die von P. Hartzheim veranlaßte Einführung öffentlicher Disputationen und die schärfere Controle der Studirenden beitrugen. Er selbst veröffentlichte am Schlusse jedes Sommersemesters eine historisch-kritische Abhandlung aus dem Gebiete der Bibelwissenschaft, Arbeiten, die sehr geschätzt und selbst im Auslande viel gelesen wurden. Dieselben sind später gesammelt und combinirt herausgegeben worden unter dem Titel Dissertationes decem historico-criticae in sacram scripturam ab a. 1736 ad a. 1746 (Coloniae, fol.). In demselben Jahre 1736 übernahm er auch die Secundärleitung und zwei Jahre später die Primärleitung des dreigekrönten Gymnasiums, und indem er letztere 24 Jahre in seiner Hand behielt, brachte er dieses Gymnasium zu hoher Blüte. In Folge dieser Stellung betrieb Hartzheim eifrig das Studium der lateinischen und griechischen Classiker, wodurch er sich die Fähigkeit erwarb, in beiden Sprachen schön und geläufig zu sprechen und selbst elegante Gedichte zu verfertigen. Daneben bestrebte er sich, die Studirenden für die heimatliche Geschichte und Alterthumskunde, sowohl die kirchliche wie die profane, zu begeistern. Folgende Schriften geben davon Zeugniß: 1. Inscriptionis Hersellensis Ubio-romanae explanatio ad Excell. D. Jacobum S. R. J. Baronem Walbot de Bassenheim, Colon. 1745. 2. Bibliotheca Coloniensis, in qua vita et libri omnium archidioceseos Colon. et adjacentium terrarum scriptorum recensentur, Colon. 1747. 3. Historia Gymnasii tricoronati. 4. Historia literaria Germaniae. 5. Eifflia occidentalis illustrata. Opus a clariss. Schannat coeptum, a P. Josepho Hartzheim ad finem perductum, figuris ornatum et codice diplomatico auctum. Die drei letztgenannten Werke sind ungedruckt geblieben. 6. Historia rei nummariae Coloniensis et dissertationes de eadem, Col. 1754. Seit 1746 hielt Hartzheim meistens Vorlesungen über Geschichte sowohl der Kirche überhaupt, als der kölnischen Kirche insbesondere, doch hat er nur wenige in dieses Gebiet einschlägige Schriften veröffentlicht. Wir kennen nur folgende: 1. Catalogus historico-criticus codicum Ms. bibliothecae Ecclesiae Metropolitanae Coloniensis, Colon. 1752. Durch diese Schrift wollte er vornehmlich die reichen liturgischen Schätze dieser Bibliothek bekannt machen. 2. Vita sancti Annonis diplomatica. Im J. 1753 gab er ein Programm heraus, worin er die Grundzüge dieses Werkes und die von ihm gesammelten urkundlichen Materialien genau verzeichnet. Dasselbe ist aber gleichfalls unvollendet geblieben; die gefertigten Vorarbeiten haben sich in einem umfangreichen Folioband erhalten, welcher dermalen in der Pariser Bibliothek aufbewahrt wird und den Titel führt Codex diplom. Annonianus sive collectio instrumentorum ad Annonem archiep. Colon. pertinentium, Cod. chart. in fol. saec. XVIII. 3. Prodromus historiae Universitatis Coloniensis, quo exhibetur synopsis actorum et scriptorum a Facultate theologica pro Ecclesia catholica et republica, Colon. 1759. Seine Hauptthätigkeit seit vielen Jahren war auf die Sammlung und Bearbeitung der Kölner Synodalacten gerichtet, und im J. 1757 war er eben im Begriff, dieselben herauszugeben, als ihm der Erzbischof von Prag, Johann Mauriz Gustav Graf von

Manderscheid-Blanckenheim, den literarischen Nachlaß des verstorbenen Kanzlers der Universität Prag, Joh. Friedr. Schannat, welcher eine Sammlung der deutschen Concilien bis zum 13. Jahrhundert enthielt, mit dem Gesuche anbot, dieses Werk zu vervollständigen und zu vollenden; zugleich versprach derselbe, alle Kosten zu tragen. Hartzheim ging auf dieses Gesuch, obgleich schon 63 Jahre alt, bereitwillig ein, sistirte den Druck der Kölner Synodalacten und ging muthig an's Werk. Durch seine rastlose Thätigkeit und durch Beihilfe sämmtlicher deutschen Priesterhäuser der Gesellschaft Jesu wurde es ihm möglich, im J. 1759 den ersten Band erscheinen zu lassen. Derselbe führt den Titel: Concilia Germaniae, quae Celsissimi Principis Joannis Mauritii archiep. Pragensis sumptu clar. Joan. Frider. Schannat magna ex parte collegit, dein P. Josephus Hartzheim S. J. ejusdem Celsissimi impensis plurimum auxit, continuavit, notis, digressionibus criticis, charta et dissertatione chorographicis illustravit. Hartzheim gibt zwar nirgends Rechenschaft über das Material, welches er aus dem Schannat'schen Nachlaß erhalten hat; in dem Elogium, welches sein Nachfolger an diesem Werke, P. Hermann Scholl, dem fünften Bande hat vordrucken lassen, liest man nur Folgendes: Magnum equidem vir ille diligentissimus ex antiquis primorum saeculorum monumentis attulit Hartzheimio subsidium, sed ultra saeculum XIII. progressus non fuit. Nach dem Titel zu schließen, hat P. Hartzheim das Schannat'sche Material nicht bloß bedeutend vermehrt und fortgesetzt, sondern auch erst geordnet, erläutert und vollendet. Vier Bände hatte derselbe herausgegeben und den fünften eben zum Drucke vorbereitet, als er am 11. Jan. 1763 plötzlich von einem Schlagflusse getroffen wurde und drei Tage später verschied. P. Scholl fand weder für den fünften Band noch für die drei folgenden, die er veröffentlichte, irgend eine Vorarbeit von Schannat; alle Concilsacten waren von Hartzheim selbst herbeigeschafft und erläutert. Auch dessen Nachfolger P. Aegidius Niessen, der den neunten und zehnten Band herausgegeben, hatte von dem Seinigen nur Weniges hinzuzufügen, so daß das ganze Werk den Namen Hartzheim als des Hauptauctors mit Recht an der Spitze führt. — Nicht geringer als die literarische Wirksamkeit Hartzheims war seine priesterliche. Als Seelenleiter war er von Gott besonders begnadigt; für Tausende ist er ein Retter aus den Ketten der Sünde und der Häresie geworden. Als Exercitienmeister und Prediger, namentlich als Prediger auf der Domkanzel, die er im J. 1759 nach Niederlegung seiner Professur übernahm, genoß er weithin großen Ruf, und wie begründet derselbe gewesen, zeigen die von ihm im Manuscript hinterlassenen Exercitienvorträge und Predigten. Auch war er viele Jahre hindurch Prosynodal-Examinator und Prüfungscommissar zum Empfang der heiligen Weihen, und als solcher vom Erzbischof Clemens August I., Herzog von Bayern, hochgeschätzt. (Epos Caspari Bruns S. J. in hon. eximii Patris Jos. Hartzheim [inter poemata selectiora Patrum Soc. Jesu ad Rhenum inf., quae edidit Frid. Reiffenberg S. J. 1758, II, 287 sq.]. Elogium ac brevis synopsis vitae Rev. Patris Jos. Hartzheim, tomo V. Conciliorum Germaniae praefixum. Einige Originalbriefe und Biographisches aus seinen verschiedenen Werken gesammelt.) [Kessel.]

Hasmonäer, s. Machabäer.

Haßlacher, Peter, S. J., Kanzelredner, wurde geboren am 14. Aug. 1810 zu Coblenz, wo sein Vater als Advokat thätig war. Er studirte 1831 und 1832 zu Bonn Medicin und Naturwissenschaften, verwickelte sich in die Bestrebungen der deutschen Burschenschaft und hatte in Folge dessen eine siebenjährige Festungshaft zu Berlin, Magdeburg und Ehrenbreitstein zu verbüßen. Geistig umgewandelt und besonders durch das Studium der Kirchenväter mit theologischen Anschauungen bereichert, trat er nach seiner Freilassung (Frühjahr 1840) in das Noviciat der Gesellschaft Jesu zu St. Acheul ein. Am 1. Sept. 1844 erhielt er die Priesterweihe und versah dann unter großem Beifall die Domkanzel von Straßburg. Von 1849 bis 1857 betheiligte er sich an der segensreichen Missionsthätigkeit der Jesuiten durch ganz Deutschland von Freiburg im Br. bis Berlin und Danzig. Da jedoch seine schwache Gesundheit den Anstrengungen dieses Apostolates auf die Dauer nicht gewachsen war, begann er schon 1855 in den Städten des Rheinlandes und Westfalens religiös-wissenschaftliche Conferenzvorträge zu halten, welche seinen bedeutenden Ruf in Deutschland hauptsächlich begründeten. Daneben hielt er zahlreich besuchte Priesterexercitien ab, unter anderm in Limburg, Würzburg, Augsburg, Mainz. Von 1854—1855 stand er als Rector dem Colleg zu Paderborn vor, und hier legte er auch am 15. August 1854 seine Profeßgelübde ab. Von 1863—1873 leitete er die St. Josephsmission für die zahlreichen deutschen Katholiken in Paris (Rue Lafayette), die 1852 von P. Chable begründet worden war. Nach langen und heftigen Leiden beendigte er am 5. Juli 1876 zu Paris sein apostolisches Leben durch einen heiligmäßigen Tod. (Vgl. J. Hertkens, Erinnerungen an P. Haßlacher, Münster 1879, woselbst auch viele Briefe und ziemlich ausführliche Skizzen von 23 Conferenzvorträgen mitgetheilt sind; Hertkens edirte ferner aus Haßlachers Nachlaß: Thomas von Kempen, Nachfolge Christi, sammt einer Anzahl noch nicht übertragener geistlicher Dichtungen, Münster 1883, und Betrachtungen über die geistigen Schmerzen Jesu Christi, ebd. 1887; vgl. ferner Histor.-polit. Blätter LXXXI, 913 ff.; Beda Weber, Cartons aus dem deutschen Kirchenleben, Mainz 1858, 451 ff.; Zimmermann, Die metaphysische Weltordnung und das Erlösungswerk, als Nachlese der Conferenzen des P. Haßlacher, Köln 1858.) [K. Brischar S. J.]

Hattemisten nannte sich eine holländische Secte des 18. Jahrhunderts nach Pontian Hattem, einem reformirten Prediger auf der zeeländischen Insel St. Philipps. In eigenthümlicher Weise construirte dieser die reformatorische Rechtfertigungslehre nach dem pantheistischen Systeme Spinoza's. Er lehrte, es gebe keine Sünde, ausgenommen die, zu glauben, es sei etwas Sünde. Alles, was geschehe, entspringe aus göttlicher Nothwendigkeit und entspreche dem göttlichen Willen, und darum seien alle Handlungen der Menschen gut. Den Menschen von dem Wahne, als ob er frei handeln und sündigen könne, zu befreien, sei der Zweck des Erlösungswerkes Christi; in der Ablegung dieses Wahnes und in dem festen Glauben an die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott bestehe die wahre Buße und Bekehrung. Wie die Lehre von der Sünde, von der Erlösung und Rechtfertigung, so construirte Hattem auch die Lehre von der Trinität nach dem nämlichen pantheistischen Systeme. Er wurde wegen seiner Irrlehren, nachdem er dieselben in mehreren Schriften entwickelt hatte, seines Amtes entsetzt und starb im J. 1706. Erst längere Zeit nach seinem Tode traten seine Anhänger zu einer eigenen Secte zusammen. Sie huldigten einem crassen Antinomismus; namentlich vertheidigten sie das zu jener Zeit gleich einer Seuche in Holland um sich greifende Laster der Sodomie und riethen der Obrigkeit von der Bestrafung desselben ab. Die Zusammenkünfte der Secte wurden im J. 1733 von der holländischen Regierung unter schwerer Strafe verboten; auch wurde die Secte auf mehreren holländischen Synoden verdammt. — Den Hattemisten wird öfter, jedoch mit Unrecht, beigezählt die gleichfalls in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Holland bestehende kleine Secte der Hebräer oder Hebraizanten, auch Verschooristen oder Schoristen genannt. Das Haupt dieser Secte war eine alte Jungfer in Leyden, Maria oder Mirjam Voß, eine Bäckerstochter, die der hebräischen Sprache ziemlich kundig war und auch etwas Griechisch verstand. Hebräer oder Hebraizanten wurde die Secte genannt wegen ihrer Hauptlehre, daß jeder Christ die hebräische Sprache verstehen und die Bibel in den Grundsprachen lesen müsse. Den Namen Verschooristen oder Schoristen führte die Secte von dem frühzeitig verstorbenen Theologie-Candidaten Verschooren, welcher der Maria Voß in ihrer Jugend Unterricht im Christenthum und dabei auch im Hebräischen und Griechischen ertheilt hatte, und auf den die von ihr vorgetragenen eigenthümlichen Lehren zurückgingen. (Vgl. Ersch u. Gruber, Encyklopädie 2. Sect. III, 115 f. und die dort verzeichnete Literatur.) [Hundhausen.]

Hatto von Basel, s. Haito.

Hatto, Erzbischöfe von Mainz. 1. Hatto I. (891—913) war der Sohn einer angesehenen Familie, welche entweder in Schwaben ihren Sitz hatte, oder zu den Grafen des Gaues Kunigeshundra gehörte. Seine Bildung empfing er in Fulda und ward auch Mönch daselbst. Das in hoher Blüte stehende Kloster Reichenau wählte ihn 888 zum Abte; später wurde er auch Abt von Ellwangen und begann in dieser Doppelstellung eine einflußreiche politische Rolle, zu welcher ihn seine Talente und seine vielseitige Bildung befähigten. Mit großer Ergebenheit dem König Arnulf zugethan, bemühte er sich auf dem Reichstage zu Forchheim 889, dem natürlichen Sohne des Königs, Zwentibold, die Nachfolge im Reiche zu verschaffen; ebenso nahm er thatkräftigen Antheil bei der Unterdrückung des Aufstandes, welcher sich in Alamannien gegen den König erhoben hatte. Zur Belohnung verlieh ihm Arnulf die Güter des schwäbischen Grafen Udalrich und wurde nur durch Hatto's Bitten bestimmt, einen Theil dem Grafen zurückzugeben. Nach dem unerwarteten Tode des Erzbischofs Sunderold von Mainz erhob die königliche Gunst Hatto auf diesen einflußreichen Bischofssitz. Hatto blieb Arnulfs vertrautester Rathgeber, taufte 893 dessen Sohn Ludwig das Kind und begleitete den König nach Italien, wo ihm die Bewahrung des aufständischen Bischofs Adalbert von Bergamo anvertraut wurde. Im Mai 895 fand zu Tribur eine große Reichs- und Kirchenversammlung statt, welche unter Hatto's Vorsitz verschiedene Reformen der Kirchengewalt anordnete und die Stellung des Königs wesentlich kräftigte. Auch die Wahl des jungen Ludwig zum deutschen Könige, welche am 4. Februar 900 zu Forchheim stattfand, ist vorzüglich Hatto zuzuschreiben, wie er auch schon im vorhergehenden Jahre auf einer Versammlung zu St. Goar mit Zwentibold und den Großen des Reiches über die Nachfolge im Reiche verhandelt hatte. In zahlreichen Urkunden offenbart Arnulf sein inniges Verhältniß zu Hatto und gibt den Dank kund, welchen er ihm schuldet. Hatto's Antheil an der Gefangennahme und der Hinrichtung des Babenbergers Adalbert auf der Burg Theres am Main ist durch die Sage so verdunkelt worden, daß der Kern der Wahrheit kaum noch herausgeschält werden kann. Ja es wäre gewagt, dem vielfach ausgeschmückten „Verrath" insofern eine historische Bedeutung beizumessen, als man in der Erzählung einen Maßstab dafür finden könnte, „was man Hatto allenfalls zutraute". Nach dem Aussterben der Karolinger (911) war die Erhebung des Frankenherzogs Konrad zum Könige vorzugsweise wieder Hatto's Werk. Demgemäß blieb Hatto einer der einflußreichsten Staatsmänner, und als Konrad I. gegen Herzog Heinrich von Sachsen zu Felde zog, um die Güter des Mainzer Erzbisthums und die Selbständigkeit Thüringens zu schützen, befand sich Hatto im Gefolge des Königs. Als eifriger Kirchenfürst wendete Hatto auch der kirchlichen Baukunst seine besondere Aufmerksamkeit zu. Auf der Insel Reichenau erbaute er die Kirche des hl. Georg zu Oberzell, den Dom von Mainz stattete er prächtiger aus und erweiterte auch die Stadt bis an den Rhein.

Nachweislich wird seit dem 14. Jahrhundert

der Name des Erzbischofs Hatto (I. oder II.) mit der Sage vom „Mäusethurm" bei Bingen in Verbindung gebracht. Als Zeit der Erbauung dieses Thurmes dürfte das erste Viertel des 13. Jahrhunderts anzunehmen sein. Was den Zweck, welchem der Thurm diente, betrifft, so sind die Annahmen, daß er als Geschützthurm (muserie) oder als Mauththurm oder als Vorrathsthurm (muos = Speise) benutzt worden sei, zu verwerfen; der Thurm wurde vielmehr als ein Signalthurm oder als Warte (mûsen = spähen) gebraucht. (Vgl. über die Sage Will in der Monatsschrift f. rhein.-westfäl. Geschichtsforschung u. Alterthumskunde I, 1875, 205 ff.; über Hatto's Leben Dammert, Hatto I., Freiburger Programm 1864. 1865; weitere Literatur bei Will, Regesten der Mainzer Erzbischöfe I, Innsbruck 1877, Einl. XXXI.)

2. Hatto II. (968—970) war Neffe des Abtes Hadamar von Fulda und folgte seinem Oheim in der Leitung der Abtei. Seine Erwählung zum Erzbischof von Mainz erfolgte 968 durch Clerus und Volk. Doch muß auch König Otto I. einen großen Einfluß auf die Wahl geübt haben, da Hatto im Gegensatze zu seinem Vorfahrer Wilhelm auf der Synode zu Ravenna 968 einen Herzenswunsch des Königs bereitwillig erfüllte und seine Zustimmung zur Gründung des Erzbisthums Magdeburg ertheilte. Hatto starb am 18. Januar 970. Seine Grabschrift in der Kirche St. Alban zu Mainz ist mitgetheilt bei Jaffé, Mon. Mogunt., Berol. 1866, 719. (Vgl. Vollandus, De Hattone II., archiep. Moguntino, Lips. 1753; Will, Regesten I, Einl. n. 15 und Regesten 114—116.) [Will.]

Hatto, Bischof von Vercelli, Sohn des Vicomte Aldegarius, nach einigen Gelehrten von fränkischer, nach anderen von lombardischer Herkunft, bestieg nach Burontius im J. 924 den bischöflichen Stuhl von Vercelli, welchen er etwa bis 960 inne hatte. Sein Leben fällt in eine trübe Zeit. Besonders verwirrt waren die kirchlichen Zustände Italiens. Die fortwährenden Fehden der einzelnen Städte unter einander, die Raubeinfälle der Ungarn und Saracenen, das wüste Treiben der Adelsfactionen, welche selbst den päpstlichen Stuhl tyrannisirten, hatten die Auflösung der gesellschaftlichen Verhältnisse herbeigeführt. Das Land blieb wüst liegen, die blühenden Studienanstalten wurden entvölkert, die Klöster und Kirchen geplündert oder zerstört, und Geistliche wie Laien verwilderten immer mehr. Um diesen Verheerungen Einhalt zu thun, erhob sich im Vereine mit gleichgesinnten Prälaten Hatto von Vercelli, welcher nicht allein in seiner Diöcese Zucht und Ordnung herzustellen bemüht war, sondern auch seine Wirksamkeit weiterhin ausdehnte. Letzteres geschah vorzüglich durch seine gehaltvollen Schriften, welche der Gelehrsamkeit und der Hirtensorgfalt ihres Verfassers ein schönes Zeugniß ausstellen. Unter denselben sind zu erwähnen das Capitulare, eine Sammlung von (100) kirchlichen Vorschriften, welche meistens früheren Synoden und der Sammlung des Bischofs Theodulph von Orleans entnommen sind und vorzüglich Leben, Haushalt und Amtsverrichtungen des Clerus zum Gegenstande haben. Eine andere Schrift Hatto's De pressuris ecclesiae handelt in drei Abschnitten von den Bedrückungen der Geistlichen durch die Laien, welche mit Verletzung der Kirchengesetze Cleriker vor die weltlichen Gerichte zögen; ferner von dem verderblichen Einfluß der Fürsten auf die Besetzung der bischöflichen Stühle und den simonistischen Ordinationen, wobei besonders die Aufstellung von Bischöfen gerügt wird, welche weder das von den Kirchengesetzen geforderte Alter, noch die nothwendigen Kenntnisse, noch die einem kirchlichen Oberhirten geziemende Tugend besäßen, und endlich von den Eingriffen der Großen in das Kirchenvermögen. Um seinen Worten mehr Nachdruck zu verleihen, führt Hatto die jene Mißbräuche verurtheilenden Gesetze der Kirche, Aussprüche und Verordnungen der Päpste, insbesondere Gregors d. Gr., an. Die noch vorhandenen Briefe Hatto's an seine Diöcesanen, Geistliche und Laien, und an seine Mitbischöfe dringen auf Abstellung der unter dem Volke eingerissenen Mißbräuche, schärfen dem Clerus die Pflicht der Enthaltsamkeit, der Verkündigung des göttlichen Wortes u. s. w. ein und behandeln noch andere kirchliche Materien. Auch 18 meist kurze Reden bei festlichen Gelegenheiten sind auf uns gekommen. Das Testament Hatto's ist in einer kürzern und in einer längern Fassung vorhanden. Eine merkwürdige Schrift ist der „Polypticus" (Πολύπτυχος), in welcher Hatto das Verderben seiner Zeit und namentlich den Ehrgeiz und andere Laster der Vornehmen und Fürsten geißelt; die Schrift führt auch den Titel Perpendiculum, quo noxia redarguere et honesta sanciri debent. Dieselbe existirt in zwei von Hatto selbst verfaßten Ausgaben; die eine ist absichtlich dunkel gehalten, reich an fremdartigen Ausdrücken und durch ganz ungewöhnliche Wortstellungen überaus schwer verständlich, während die andere in verständlicher Weise abgefaßt ist. Der Commentar zu den Briefen Pauli, in welchem die Erklärungen der Kirchenväter reproducirt werden, soll von einem jüngern Hatto verfaßt sein. Manche Gelehrte sprechen unserm Bischof auch den „Polypticus" ab. Von den Werken Hatto's sind zwei Handschriften vorhanden; die eine befindet sich in der vaticanischen Bibliothek, die andere besitzt das Domcapitel von Vercelli. Die vaticanische Handschrift liegt der Ausgabe d'Achery's (Spicileg. VIII, 1 sqq.) zu Grunde. Eine vollständigere Edition veranstaltete mit Benutzung des Codex von Vercelli Karl Graf von Buronti del Signore, Canonicus zu Vercelli (Vercellis 1768); einzelne noch unedirte Schriften veröffentlichte Cardinal Mai (Script. veter. nova Coll. VI, 2). Den neuesten Abdruck veranstaltete Migne (PP. lat. CXXXIV). (Vgl. J. Schultz, Atto von Vercelli, Göttinger Dissert. 1885.) [Brück.]

Hauer (Haverius), Georg, Professor in Ingolstadt, geboren 1484 zu Tirschenreuth, gestorben 23. August 1536, war zuerst Lehrer der lateinischen Sprache in Passau und verfaßte eine sehr beliebte und oft gedruckte Grammatik (Puerilia Grammatices, Aug. Vind. 1514), in späteren Ausgaben (1516. 1517) ohne weitern Titel schlechtweg Hauerius genannt (Weller, Repert. 4081. 4082). Seit 1518 gehörte er der Universität Ingolstadt als Professor des canonischen Rechts an und erhielt die Stadtpfarrei zu U. L. F., vertauschte aber letztere 1525 mit der von St. Moritz. Als 1520 an der Universität die Bulle gegen Luther publicirt wurde, hatte Hauer den Auftrag, die Einleitungs- und Vertheidigungsrede zu halten. In den Jahren 1523—1531 bekleidete er sechsmal das Rectorat. Von seinen Schriften verdienen besondere Erwähnung die Controversen gegen die Nürnberger Pfarrpröpste Besler und Pömer, auf deren Betreiben der katholische Cultus in der Reichsstadt unterdrückt wurde (Strobel, Miscellaneen lit. Inhalts III, Nürnberg 1780, 47 ff.). Es sind: Drey christlich predig vom Salue regina, dem Euangeli vnnd heyligen schrifft gemeß, 1523; Annderc zwue predig Vom Salue regina &c. Ain verantwurtung, gemeltes Salue betreffendt, Wider die gewesen pröbst zu Nurmberg, Landßhut 1526 (Weller 2452. 3809). Ueber das Andenken Hauers in Ingolstadt s. das Epitaphium bei Mederer, Annal. Ingolst. I, 157. [Streber.]

Hauge, Hans Nilsen, protestantischer Wanderprediger und fruchtbarer Verfasser von erbaulichen Schriften, geboren den 3. April 1771 auf dem Bauernhofe Hauge, Gemeinde Thune, bei Friedrichsstadt in Norwegen, war der Sohn gottesfürchtiger, schlichter, aber nicht ganz ungebildeter Eltern. Schon als Knabe war er jugendlichen Spielen abhold, ein Freund religiöser Lectüre, still in sich gekehrt und oft mit dem Gedanken beschäftigt: Können die Menschen, so wie sie jetzt leben, mit Grund hoffen, selig zu werden? Dreimal aus drohender Lebensgefahr errettet, wurde er noch ernster. Nach seiner Confirmation, welche er sehr ernst auffaßte, wandte er sich mit seltenem Geschick dem praktischen Leben zu als Handwerker, Landmann und Handeltreibender. Im J. 1796 trat ein Wendepunkt ein; als er eben bei der Feldarbeit ein religiöses Lied sang, glaubte er in seinem Innern eine Stimme zu vernehmen: „Du sollst meinen Namen vor den Menschen bekennen und sie von der Finsterniß zum Lichte zu bekehren suchen." Von jetzt an glaubte er sich berufen, gegenüber dem Rationalismus der Zeit in Wort und Schrift Bekehrung und Buße zu predigen. „Ich muß", schreibt er, „Gottes Wort reden und seinen Willen ausbreiten, da ich so dazu angetrieben werde, daß ich in meinem Geiste keine Ruhe habe." Seit 1797 durchwanderte er als Laienprediger ganz Norwegen von Stadt zu Stadt, von Weiler zu Weiler bis Tromsö hinauf; auch Dänemark besuchte er, Jütland, Schleswig und Kopenhagen. Bei seinem offenen Blick und eminenten praktischen Talente machte er nebenbei manche Erfahrungen auf industriellem Gebiete, die er zum Besten seiner Landsleute, besonders seiner Freunde, verwerthete. Seine vielen Erbauungsschriften, 35 an der Zahl, wovon die erste, „Betrachtungen über die Thorheit der Welt", 1796 erschien, erlebten trotz ihrer stilistischen Mängel wegen ihres herzlichen Tones zahlreiche Auflagen; die umfangreichste von allen, eine 900 Seiten starke Postille, wurde zuerst in 4500 Exemplaren gedruckt, und noch am selben Tage, wo diese Auflage fertiggestellt war, nahm man eine zweite von 5000 Exemplaren in Angriff; im J. 1800 beschäftigte Hauge fünf Pressen in Kopenhagen zu gleicher Zeit; von der Beschreibung seiner Missionsreisen erschien 1819 in Christiania eine deutsche Uebersetzung. Seine zündenden Wanderpredigten erregten Aufsehen, und, was gefährlicher war, in Wort und Schrift eiferte er freimüthig gegen die Selbstgenügsamkeit, Gemächlichkeit und Habgier der bureaukratischen, theils rationalistischen, theils kalt orthodoxen Staatsgeistlichkeit. Schon vorher war er zehnmal verhaftet, einen Monat lang auch wegen angeblichen Vagabundirens im Zuchthause zu Drontheim inhaftirt worden; 1804 endlich wurde er auf Weisung der königlichen Kanzlei in Kopenhagen gefänglich eingezogen und vor eine eigene Commission in Christiania gestellt. Der Prozeß schleppte sich zehn Jahre hin. Seine Haft war anfangs grausam strenge, später etwas milder; „die rationalistische Geistlichkeit", meint Hauge's protestantischer Biograph Belsheim, „zeigte sich ebenso fanatisch wie die katholische im Mittelalter; es fehlte nur, daß es nicht mehr Brauch war, Ketzer zu verbrennen. Aber man schlug doch vor, Hauge solle auf Lebenszeit auf Munkholm, dem Staatsgefängnisse auf einer Klippe im Drontheim-Fjord, eingesperrt werden, man solle ihm alles Schreibmaterial vorenthalten und die, welche seine Schriften verbreiteten, hart bestrafen." Ging man nun auch nicht so weit, so schmachtete er doch die beiden ersten Jahre unter den ärgsten Verbrechern und kam im ersten Jahre nur dreimal an die frische Luft; auch behelligte man ihn mit Schriften ungläubiger Tendenz, „wohl in dem Gedanken, die würden seinen Glaubenseifer kühlen" (Belsheim). Im J. 1809 wurde er zeitweilig aus der Haft entlassen, um bei seiner erprobten praktischen Tüchtigkeit durch Anlegen von Salzsiedereien dem empfindlichen Salzmangel zu steuern. Als er diese Aufgabe mit Geschick und Aufopferung gelöst, kehrte er gelassen in's Gefängniß zurück und verblieb dort, bis er 1811 gegen eine Caution von 1000 Reichsthalern entlassen wurde. Schon vor seiner Gefangennahme hatte die Regierung Berichte über ihn von Geistlichen und Civilbeamten eingefordert. Allgemein sah man ihn als hirnverbrannten Schwärmer oder als berechnenden Heuchler an, welcher Religiosität als Maske zum Zwecke eigener Bereicherung miß-

brauche. Einen Schein von Berechtigung mochten diese Anklagen darin finden, daß die religiöse Bewegung, welche Hauge und andere geistesverwandte Prediger wachriefen, stellenweise etwas Ueberspanntes, Krampfhaftes und Schwärmerisches an sich hatte; so kam es vor, daß man nicht arbeiten wollte, weil der jüngste Tag nahe bevorstehe. Besonnener und günstiger urtheilte schon damals der „Bischof" von Bergen, Brun: „die rationalistischen Prediger böten dem Volke nur Steine, es wende sich darum lieber an den, welcher ihm Brod breche". Als man neun Jahre später den „Bischöfen" von Neuem Gutachten abforderte, lauteten diese wesentlich besser: er für seine Person verdiene Lob; seine Anhänger seien fleißige und sittliche Leute, ihre frühere Schwärmerei habe aufgehört. Gleichwohl wurde Hauge endlich 1814 verurtheilt: in erster Instanz zu zwei Jahren Festungsarbeit, in zweiter Instanz zu 1000 Reichsthalern und in die Kosten (1500 Reichsthaler), und zwar auf Grund des antiquirten „Conventikelplacates" vom 13. Juni 1741, das pietistische Conventikel legalisirte, separatistische und schwärmerische dagegen verbot, und „wegen mißverständlicher Aeußerungen über die Geistlichkeit, welche dem Unerleuchteten leicht Mißtrauen gegen dieselben beibringen könnten". Die Anschuldigungen, Hauge habe eine eigene Secte und eine gewisse Gütergemeinschaft einführen und sich eigennützig bereichern wollen, wurden als unbeweisbar abgewiesen. Seines Vermögens beraubt, körperlich gebrochen, aber geachtet und geehrt in den weitesten Kreisen, ein gesuchter Berather seiner vielen über das ganze Land zerstreuten Freunde und unermüdlicher Scribent, verlebte Hauge seine letzten Lebensjahre auf den Höfen Bakkehauge und Bredtvedt bei Christiania. Erst jetzt verheiratete er sich, zuerst 1815, und als seine erste Frau noch im selben Jahre starb, zum zweiten Male 1817. Drei Jahre vor seinem Tode, der am 29. März 1824 erfolgte, veröffentlichte er sein „Testament" an seine Freunde. Darin warnte er seine Anhänger, als eigene Secte aus der lutherischen Staatskirche auszuscheiden. „Sollen wir nun aber einmal eine eigene Secte bilden, so wollen wir von ganzem Herzen streben, den Namen ‚Tugendfreunde' zu verdienen." Der Rath wurde befolgt. Hauge hatte nur lutherische Schriften gelesen, sein Glaubensbekenntniß war „die Lehre Christi und seiner Apostel, wie sie vorliegt in den beiden Testamenten und den hierzulande vorgeschriebenen symbolischen Büchern der evangelisch-lutherischen Religion"; der Grundton seiner Predigten war Buße und Erneuerung des innern Menschen, wobei er die guten Werke als Aeußerungen des Glaubens und insofern als Grund der subjectiven Heilsgewißheit hinstellte. Nach dem Vorgange ihres Meisters waren seine Anhänger fleißige Kirchgänger; man sah sie oft beim Gottesdienste und am Abendmahlstische der etablirten lutherischen Staatskirche. Wohl aber gab ihnen ihr Fernbleiben von weltlichen Belustigungen und ein gewisser düsterer Ernst ein eigenthümliches Gepräge. Selbstverständlich mußten die Urtheile über eine so außergewöhnliche Erscheinung, wie Hauge unläugbar war, auch wenn wir seine persönlichen Gegner ganz unberücksichtigt lassen, weit aus einander gehen. Ungünstig urtheilte Stenersen (Hauge's Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter, Kjøbenhavn 1827); bei aller Anerkennung für Hauge's Person und die durch ihn geweckte Bewegung glaubt er als Kern des Ganzen Schwärmerei bezeichnen zu müssen. Günstiger urtheilt die neueste, gründliche Monographie von A. Chr. Bang (Hauge og hans Samtid, Kristiania 1875). Mit ausgiebiger Benutzung von Hauge's eigenen Schriften zeigt Bang, wie der anspruchslose, aber eifrige Laie seine Lebensaufgabe darin sah, gegenüber dem Rationalismus seiner Zeit das erstorbene Glaubensleben innerhalb der lutherischen Landeskirche zu wecken, und zwar in schuldiger Unterordnung unter Amt und amtliche Thätigkeit des etablirten Predigerstandes, wie scharf er auch mit dem Unglauben und den Lastern der staatskirchlichen Geistlichkeit in's Gericht geht. Der protestantische Kirchenhistoriker Nissen, seiner Zeit Professor an der Universität in Christiania, faßt sein Urtheil über Hauge und Haugeaner dahin zusammen: „Die durch Hauge wachgerufene Bewegung war, namentlich in der ersten Gährungszeit, nicht frei von Ausschreitungen und Schwärmerei; auch bemerkt man unschwer einen großen Unterschied in Bezug auf Klarheit zwischen seinen früheren und seinen späteren Schriften. Aber im Großen und Ganzen wird man wohl allgemein einräumen, daß die Hauge'sche Bewegung, wie sie mächtig in unser Volksleben eingegriffen hat, so auch zu großem Segen gewesen ist" (Tönder Nissen, De nordiske Kirkers Historie, Kristiania 1884, 496). Bis auf den heutigen Tag genießt Hauge die Achtung und Verehrung seiner Landsleute; einzelne seiner Schriften erlebten noch in den letzten Jahrzehnten neue Auflagen, so sein oben genanntes „Testament" noch 1875 die 11. Auflage. In ganz Norwegen hat er immer noch viele Adepten, die man als ernste, praktische, fromme, sittliche Leute rühmen kann; da sie aber keine eigene Secte bilden, so läßt sich ihre Zahl auch nicht annähernd angeben. (Vgl. das populäre Schriftchen des emer. Predigers J. Belsheim: Om Hans Nilsen Hauge, Kristiania 1881.) [Perger S. J.]

Haunold, Christoph, geboren 1610 zu Altenthann in Bayern, studirte zuerst im adeligen Convict in München, seit 1628 aber in Ingolstadt und trat 1630 daselbst in die Gesellschaft Jesu ein. Nach Vollendung seiner Studien lehrte Haunold 6 Jahre Philosophie und 15 Jahre Theologie an den Universitäten Freiburg und Ingolstadt, später bekleidete er in letzterer Stadt auch das Amt eines Studienpräfecten und starb daselbst am 22. Juni 1689. Haunold zählt zu den bedeutendsten Gelehrten Deutschlands zu einer Zeit, wo in Folge der religiösen Wirren

die Studien danieder lagen. Seine frühesten wissenschaftlichen Arbeiten sind philosophische Thesen und Abhandlungen: Theses logicae de praedicabilibus, Dilingae 1643; De generatione et meteoris, Ingolst. 1645; Jus peripateticum ratione subnixum, Dilingae 1654; eine Streitschrift gegen den Protestanten Hermann Conring: Pro infallibilitate Eccles. Romanae, Ambergae 1654. Im J. 1659 erschien ein kurzgefaßtes theologisches Lehrbuch: Institutionum theologicarum libri IV, Ingolst., und 1670 Theologiae speculativae scholasticis praelectionibus accommodatae libri IV, Ingolst. Sein Hauptwerk ist jedenfalls Controversiarum de justitia et jure privatorum universo in decem tractatus et quatuor tomos digestarum, Ingolst. 1671—1672. Eine Fortsetzung dieses auch heute noch werthvollen Werkes erschien unter dem Titel Jurisprudentiae judiciariae bipartitae tomus prior: de judiciis et processu in causis civilibus insertis, et tomus posterior: de indicio et processu in causis criminalibus, Ingolst. 1674. (Vgl. Mederer, Annal. Ingolst. Acad. P. III, 66.) [Zimmermann S. J.]

Hauran ist der jetzige Name für eine Hochebene, welche im Ostjordanlande südöstlich von Damascus liegt und die Quellen des Hieromax (s. d. Art.) oder Jarmuk enthält. Sie verdankt ihren Ursprung der frühern vulkanischen Thätigkeit des gleichnamigen Gebirges, welches im Osten derselben von Süden nach Norden sich hinzieht und bis zu einer Höhe von 1700 m ansteigt. Der Boden der ganzen Landschaft besteht aus einer rothbraunen, durch Verwitterung der Lava entstandenen Erde, welche eine unerschöpfliche Fruchtbarkeit birgt und Roggen, Gerste und Hafer wild erzeugt. Dieß haben sich frühere Geschlechter zu Nutze gemacht, denn nicht bloß die westlich gelegene Ebene, die sogen. Nukra, sondern auch der ganze östliche und südliche Abhang des Djebel Hauran zeigt die Spuren einer Cultur, welche Jahrtausende gedauert hat. Die Steine, welche daselbst als Vulkanauswurf das ganze Land bedeckten, sind von den früheren Bewohnern in jahrhundertelangem Fleiß überall, bis zu den Spitzen der Gebirge hinauf, reihen- oder haufenweise zusammengetragen worden, und auf dem so geschaffenen Culturboden entstanden mehr als dreihundert Städte und Dörfer. Diese alle sind noch fast unzerstört vorhanden, aber ganz verödet; erst in der letzten Zeit sind Versuche gemacht worden, einzelne derselben wieder zu colonisiren, indem man in Städte mit achthundert Häusern zwölf bis sechzehn Familien angesiedelt hat. Nur ein Theil des Gebirges, der seit unvordenklichen Zeiten von Drusen bewohnt ist, der Djebel Duruz Hauran, erhält seit 1860 durch stets neue Zuzüge vom Libanon her eine zahlreichere Bevölkerung. Die Bewohnbarkeit wird nämlich durch drei Ursachen bedeutend erschwert: zuerst durch die Heuschrecken, dann durch den oft eintretenden Regenmangel, endlich durch die Nachbarschaft räuberischer Beduinenstämme. Die früheren Bewohner verstanden ihre Cultur gegen alle diese Feinde zu sichern. Wie sie sich gegen die Heuschreckenschwärme geschützt haben mögen, ist unbekannt; vermuthlich hat die Ausbreitung der Cultur an sich diesem Uebel gesteuert. Dem Regenmangel wirkten sie durch ein Bewässerungssystem entgegen, welches auf der Sammlung des Regenwassers in zahllosen Cisternen beruhte. Gegen räuberische Ueberfälle endlich schützte sie die Beschaffenheit ihrer Wohnstätten, welche dem vulkanischen Charakter der Landschaft angepaßt waren. Von den genannten Ortschaften nämlich ist ein Theil über dem Boden erbaut, dann aber mit so festen Mauern und Thürmen bewehrt, daß alles darin Geborgene für Beduinen unerreichbar war. Ein anderer Theil aber, und zwar der größere, besteht aus Troglodytenwohnungen. Oft sind die Häuser so gebildet, daß ein Complex von Zimmern in den Abhang des Gebirges eingehauen und mit festem Vorbau versehen ist. Nicht so oft sieht man die Wohnräume senkrecht in den Boden gehauen und mit festem Oberbau versehen. Was den Ursprung dieser drei Klassen von Wohnstätten betrifft, so stammen sie der Mehrzahl nach erst aus den nachchristlichen Jahrhunderten; denn der Kunststil, welcher in den nicht seltenen Reliefs zu Tage tritt, verräth trotz manches Fremdartigen doch griechischen und römischen Einfluß, und es finden sich Inschriften von christlichem Charakter, welche der Erbauung gleichzeitig und nach einer 106 n. Chr. beginnenden Aera datirt sind. Anders aber ist es mit einer vierten Klasse von Wohnorten. Als ganz gewöhnlich findet man weite Ortschaften mit Gassen, Straßen und Marktplätzen, welche katakombenartig unter der Erde ausgehöhlt sind. Dieselben haben nur enge schachtartige, schräg in den Boden getriebene Zugänge und erhalten Licht und Luft durch brunnenartige Fenster (rôsen), welche durchaus den luminaria der Katakomben entsprechen. In denselben war für alle Lebensbedürfnisse durch Magazingewölbe und durch Cisternen oder tiefe Brunnen gesorgt, und es ist leicht zu begreifen, daß plündernde Horden hier vorüberziehen mußten, ohne Schaden thun zu können, vielleicht sogar ohne Kenntniß von der unterirdischen Bevölkerung zu erhalten. Der westliche Abhang des Haurangebirges zeigt weniger Troglodytenbauten, weil hier von Anfang an wegen zahlreicher Wasserläufe eine größere Bevölkerung möglich war, welche in festen Wohnsitzen den Raubhorden der Araber Widerstand zu leisten vermochte; im Norden finden sich weder alte noch neue Wohnstätten, weil hier das Gebirge sich langsam in eine Steppe verliert, welche von jeher jeder Cultur unzugänglich geblieben ist. Die eigenthümliche Gestaltung menschlicher Verhältnisse nun, welche im Hauran vorliegt, macht natürlicherweise die Frage nach dem Ursprung und dem Verlauf dieser Cultur rege. Es ist leicht erklärlich, daß der Untergang derselben und die jetzige Verödung des Landes mit der Ausbrei-

tung des Islams und mit den Kämpfen der Chalifats-Prätendenten zusammenhängt. Das Volk, welches hier den anstürmenden Moslemin im J. 635 erlag, waren die Gassaniden, welche seit dem 2. Jahrhundert unter erblicher Königsherrschaft das Land bewohnt hatten. Sie waren auf die Selihiden gefolgt, die ihnen stammverwandt waren; beide Stämme hatten kurz nach dem Anfang unserer Zeitrechnung ihre Heimat, das südliche Arabien, verlassen und waren ausgewandert, um einer drohenden elementaren Gefahr zu entgehen. Den Römern, welche seit 65 v. Chr. die Herrschaft über diese Gegenden ausübten, waren die neuen Ankömmlinge willkommen, weil dieselben sich seßhaft einrichteten und ihre eigenen Bestrebungen, geordnete Verhältnisse daselbst zu schaffen, unterstützten. Der Hauran nämlich kann damals kaum in anderen Verhältnissen gewesen sein als jetzt; nach Untergang einer frühern Cultur war er ein Tummelplatz der Beduinen geworden. Zu dieser Zeit führte nach unklarer Erkenntniß bald bloß die Nukra, bald der ganze Hauran den Namen Auranitis, und hiermit tritt die Landschaft in die biblische Geschichte ein. Zwar hat die heilige Schrift selbst diesen Namen nicht, allein Josephus nennt ihn Antiq. 15, 10, 1; 17, 11, 4 in einem solchen Zusammenhang, daß man unter demselben einen Theil der Luc. 3, 1 genannten Tetrarchie des Philippus verstehen muß. Den Herodianern war diese Landschaft nebst den zunächst angrenzenden von Augustus zugetheilt worden. Vorher war sie einem gewissen Zenodorus als Zollpächter überwiesen gewesen; dieser aber hatte sein Einkommen durch eine Quote von der Beute zu vermehren gewußt, welche die benachbarten Beduinen auf ihren Raubzügen gewannen, und hatte dafür dem Unwesen derselben kein Hinderniß in den Weg gelegt, bis die seßhaften Bewohner Syriens bei Augustus Klage führten und seine Absetzung erwirkten. Bei der Darstellung dieses Vorganges erzählt Josephus (Antt. 15, 10, 1), daß die arabischen Räuber in unterirdischen Schlupfwinkeln geborgen gewesen seien, in welchen nach seiner Beschreibung die oben genannten unterirdischen Ortschaften nicht zu verkennen sind. Da nun die Beduinen nie und nirgends sich zu seßhaftem Leben bequemen, so müssen die fraglichen Wohnstätten um Christi Geburt schon verödet gewesen sein und in eine viel frühere Culturperiode hinaufreichen. Um diese Zeit zu ermitteln, gibt es keine schriftlichen Nachrichten außer einer kleinen Anzahl von Inschriften in altsemitischen Charakteren, welche zur Zeit noch keinen geschichtlichen Aufschluß geben können. Etwas weiter aber führen die Namen der vorhandenen Ortschaften. Der Hauptort im Hauran ist heute Bosra. Derselbe enthält freilich jetzt nur eine Handvoll Bewohner in den Steinbauten einer vergangenen Zeit, war aber früher, wie auch die erhaltenen Reste zeigen, eine sehr bedeutende Verkehrsstadt. Die feste Einrichtung des Selihidenstaates nahm mit dem Wiederausbau dieser Stadt unter Trajan und mit der Verlegung der Legio III. Cyrenaica dorthin 105 n. Chr. ihren Anfang, so daß die Zeitrechnung bis zur mosleminischen Invasion nach dieser Epoche geführt wurde; seit der Regierung des Kaisers Philippus (Arabs), der daselbst geboren war, führte sie den Titel Metropolis. Auch die spätere Gründung eines Bisthums und eines Erzbisthums in dieser Stadt zeigt, daß dieselbe als der wichtigste Platz im Lande betrachtet wurde, lauter Anzeichen von einem hohen Alterthum dieser Stadt. Zur römischen Zeit nun führt die Stadt immer den Namen Bostra. Auf ihren Münzen heißt sie ΝΕΑ ΤΡΑΙΑΝΗ ΒΟϹΤΡΑ, und nachdem sie unter Severus Alexander römische Colonie geworden war, N TRA ALEXANDRIANA BOST. Den semitischen Charakter dieses Namens vorausgesetzt, kann derselbe nur als בעשתרה gedacht werden. Gerade diese Form aber, die ohne Zweifel aus בית עשתרה abgekürzt ist, steht in der heiligen Schrift Jos. 21, 27; LXX Βεεσθερά, Vulg. Bosra, für eine Levitenstadt im Stamme Manasse auf der Ostjordanseite. Diese aber hieß nach 1 Par. 6, 56 auch עַשְׁתָּרוֹת und ist demnach identisch mit der Residenz des Königs Og von Basan, welche Deut. 1, 4. Jos. 9, 10; 12, 4; 13, 12. 31 genannt ist. Schon hiernach hat das jetzige Hauran zu dem Amoriterreiche gehört, welches zur mosaischen Zeit unter dem riesenhaften Könige Og stand. Die zweite größere Stadt, welche in dessen Gebiete lag, war Edrai, אֶדְרֶעִי Num. 21, 33 u. ö. Dieser nämliche Name lebt in der Form עדרעות Edreat noch jetzt bei den Beduinen fort, während er sonst zu דרעות Derat geworden ist; so heißt ein uralter Ort an der Westgrenze des Hauran, der aus einer auf dem Boden befindlichen und einer unterirdischen Stadt besteht. Eine dritte Stadt in demselben Gebiete war Canath, קְנָת = קְנָוֹת (Num. 32, 42. 1 Par. 2, 23); auch diesen Namen und zwar in der Form Kanawath führt noch jetzt eine der uralten Städte am Westabhange des Haurangebirges. Endlich wird als die äußerste Grenze von Ogs Reiche im Südosten die Stadt סַלְכָה Salecha (Jos. 12, 4; 13, 11) oder Selcha (Deut. 3, 10. 1 Par. 5, 11) angegeben; diese besteht ebenfalls unter dem nämlichen Namen noch heute ganz im Süden des Haurangebirges. Nach allem diesem gehört der Hauran zum biblischen Schauplatz, insofern er erst den Rephaim und dann dem halben Stamme Manasse als Wohnsitz gedient hat. Fraglich ist nur, ob auch der östliche Abhang des Haurangebirges, der jedenfalls zum Reich Basan gehörte, den Israeliten zugefallen ist. Da aber wiederholt (Jos. 13, 11. 1 Par. 5, 11) Salecha als die äußerste Besitzung Manasse's bezeichnet wird, so ist nicht anzunehmen, daß Moses die Eroberung des Ostjordanlandes über diesen Höhenzug hin ausgedehnt habe, besonders auch, weil die Behauptung des dahinter liegenden schmalen Landstriches unverhältnißmäßig große Mittel in Anspruch genommen hätte. In der alttestamentlichen Literatur er-

scheint der Hauran nur noch bei Ezech. 47, 16. 18 in der Form חַוְרָן, wofür die Septuaginta Αὐρανῖτις oder Ὡρανῖτις, die Vulgata Auran schreibt. In späterer Zeit tauchen für Theile des nämlichen Gebietes auch die Namen Batanäa (s. d. Art. Basan), Ituräa und Trachonitis (s. d. Artt.) auf. (Vgl. Graham im Journal of the Royal Geogr. Soc. XXVIII, 1858, 226—293; Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860; Ders., Ausgew. griech. und lat. Inschriften, ges. auf Reisen in den Trachonen und um das Haurangebirge, ebd. 1864; Vogüé, L'archit. civile et religieuse du Ir au VIe siècle dans la Syrie centr., 2 vols., Paris 1865—1867; Burton and Drake, Unexplored Syria, 2 vols., London 1872.) [Kaulen.]

Haus in der heiligen Schrift hat die doppelte Bedeutung entweder einer Wohnstatt im weitesten Sinne oder einer durch gemeinsame Wohnung zusammengehaltenen Familie. In dem letztern übertragenen Sinne kommt es seit Gen. 7, 1 überaus oft im Alten und im Neuen Testamente vor; ein Haus erbauen heißt deßwegen auch eine Familie gründen (Deut. 25, 9. Ruth 4, 11); Kinder des Hauses sind nicht bloß die Angehörigen der Familie (Hebr. 3, 6), sondern auch Knechte und Mägde (Jer. 2, 14 hebr.). In noch weiterm Sinne heißt Haus soviel als Stamm oder Volk (Gen. 17, 23; 46, 27. Ez. 27, 14), so daß Israel Os. 8, 1 „Haus des Herrn" genannt wird. Ebenso weit und mannigfach ist in der heiligen Schrift auch die eigentliche Bedeutung des Wortes. Zuerst heißt es soviel als Aufenthalt, Wohnort im weitesten Sinne (Gen. 28, 17. 22). Da aber im Morgenlande bei einer großen Klasse der Bevölkerung das bewegliche Zelt (s. d. Art.) die einzige Heimat bildet, so steht Haus auch einfach für Zelt (Gen. 27, 15; 28, 21. Ex. 12, 7), daher auch für die Stiftshütte (Richt. 18, 31. 1 Sam. 1, 24. Ps. 5, 8) und für die kleinen Zelte der Astarte, welche von Frauen angefertigt wurden (4 Kön. 23, 7). Den jetzt gewöhnlichen Sinn konnte das Haus überhaupt erst bezeichnen, seitdem es feste Wohnungen gab; als Begründer dieser Einrichtung wird Kain genannt (Gen. 4, 17), so daß erst nach ihm die Scheidung in seßhafte und nomadische Bewohner der Erde eintreten konnte (Gen. 4, 20). Zu den ersteren gehörten schon frühzeitig die Semiten in Babylonien und Mesopotamien (Gen. 10, 11; 11, 28. 31) und später die Canaaniter (Gen. 10, 19; 19, 1. Num. 13, 29); die Israeliten aber wohnten in Zelten, bis sie das Land Canaan erobert hatten und in die leerstehenden Häuser der ausgerotteten Bewohner einziehen konnten (Deut. 6, 10 f.). Seit dieser Zeit hat man sich die Wohnungsverhältnisse im heiligen Lande, welche die heilige Schrift voraussetzt, ganz den heutigen morgenländischen Einrichtungen analog zu denken.

Die gewöhnlichen Häuser in Palästina und Syrien sind meistens klein und schlecht, mitunter nicht viel besser als Hütten, in der Regel aus gebrannten oder auch bloß an der Sonne getrockneten Lehmziegeln erbaut (vgl. Robinson u. Smith, Palästina I, 354. II, 631. 637. III, 496. 580. 645. 675); selbst in bedeutenderen Städten, wie etwa Jerusalem, Beirut, welche sonst eine Ausnahme machen, finden sich solche und tragen, z. B. zu Damascus, viel dazu bei, die Straßen staubig und bei etwaigem Regen sehr schmutzig zu machen. Daß wir uns auch die gewöhnlichen Häuser der alten Israeliten von dieser Art zu denken haben, zeigt Is. 9, 9, wo unter den an der Sonne getrockneten Lehmziegeln, die von ihrer weißen Farbe לְבֵנִים hießen, Häuser aus solchen Ziegeln gemeint und als das Gewöhnliche bezeichnet sind. Alle diese Wohnungen bestanden nur aus einem einzigen Stockwerk. Dagegen waren die Häuser der Reichen und Vornehmen, namentlich in größeren Städten, von anderer Art. Sie bestanden regelmäßig aus vier Flügeln, die einen viereckigen Hofraum einschlossen, bald nur einen Stock (יָצוּעַ oder יָצִיעַ) hoch waren, bald auch zwei und noch mehr Stockwerke hatten (Apg. 20, 9). Jener Hofraum (חָצֵר 2 Sam. 17, 18. 2 Esdr. 8, 16. αὐλή Matth. 26, 69) war ein unbedeckter freier Platz, der aber auch mit einer Decke zum Schutz gegen die Sonnenhitze überzogen werden konnte (vgl. Shaw, Reisen oder Anmerkungen, verschiedene Theile der Berberei und der Levante betreffend, S. 83; Warnekros, Hebr. Alterthümer, 3. Aufl. S. 52), und diente zum gewöhnlichen Gesellschaftsplatze der Familie, zur Annahme von Besuchen, Ertheilung von Audienzen (Esth. 5, 1. 2; 6, 4) und Bewirthung der Gäste (Esth. 1, 5 f.). In der Regel war er ringsum oder doch an zwei Seiten mit hölzernen Galerien versehen, welche auf Pfeilern ruhten; in vornehmen Häusern gab es auch statt deren Säulenhallen, zuweilen mit kostbaren Marmorsäulen, welche ein ebenfalls kostbares Dach von Cedernholz trugen; Hallen und Galerien hatten, weil man sich häufig dort aufhielt, immer mehrere Polster und Ruhebetten. Der Boden des Hofes war gepflastert, oft mit Marmorplatten, und hatte in der Mitte einen oder mehrere Wasserbehälter oder einen Brunnen (2 Sam. 17, 18; Jos. Antt. 12, 4, 11), am liebsten aber, wo es die Localität gestattete, einen Springbrunnen, der dann von schattigen Bäumen umgeben war. Wo es nicht an Wasser gebrach, war ein solcher Hofraum auch mit Bädern versehen (2 Sam. 11, 2). Was das Innere des Hauses betrifft, so kam man von der Straße her durch das Thor (שַׁעַר) zuerst in die Vorhalle (ebenfalls חָצֵר Jer. 32, 2; προαύλιον Marc. 14, 68 und αὐλή Joh. 18, 15 genannt), welche die Stelle eines Vorzimmers vertrat und zu beiden Seiten mit niedrigen Sitzen versehen war. Häufig war hier auch ein Thürhüter (2 Sam. 4, 6 nach LXX. Joh. 18, 16. Apg. 12, 13), der mitunter wohl auch ein kleines Zimmer hatte. Von dieser Vorhalle führte eine Treppe (מְסִבּוֹת oder לוּל 3 Kön. 6, 8. 2 Par. 9, 11) auf das Dach, oder wenn das Haus mehr als ein Stock-

werk hatte, zuerst in die oberen Stockwerke und dann auf das Dach, eine Thüre aber (פֶּתַח, דֶּלֶת) in den schon beschriebenen mittlern Hofraum, von welchem man erst in die Gemächer des untern Stockes gelangen konnte. Die Zimmer im obern und untern Theile des Hauses waren verschiedenartig geziert mit Getäfel von Cedernholz (Jer. 22, 14), Elfenbein (3 Kön. 22, 39. Am. 3, 15), Glas (vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien S. 60), edlen Metallen (1 Cor. 3, 12; vgl. Horat. Od. 2, 18, 1 sqq.) und verschiedenem Bildwerk (Jos. Antt. 8, 5, 2), je nachdem der Reichthum des Besitzers größer oder kleiner war. Der Boden war am Estrich oft mit gebrannten Steinen oder bunten Marmorplatten oder auch mit Mosaik belegt. Die Thüren pflegten verhältnißmäßig niedrig zu sein (Spr. 17, 19), bewegten sich aber nicht an Haken oder Angeln, sondern mittels zweier Zapfen (צִיר Spr. 26, 14), die sich am einen Ende der Thüre oben und unten befanden und in die für sie bestimmten Zapfenlöcher (פֹּתוֹת 3 Kön. 7, 50) im Sturz und in der Schwelle eingelassen wurden (vgl. Shaw, Reisen oder Anmerkungen &c. 185). Auch Doppelthüren oder Flügelthüren (דְּלָתַיִם 1 Sam. 23, 7. 2 Par. 8, 5; 14, 6) waren nicht selten und wurden, wie die einfachen, innen mit einem Riegel (מִנְעָל Deut. 33, 25; מַנְעוּל Cant. 5, 5. 2 Esdr. 3, 3. 6. 13. 14. 15; bei großen Thoren בְּרִיחַ) verschlossen, den man aber von außen mittels eines Schlüssels (מַפְתֵּחַ Richt. 3, 25. 1 Par. 9, 27) wegschieben konnte. An die Thürpfosten und Thore wurden in Folge der Vorschrift Deut. 6, 9 wichtige Gesetzesstellen geschrieben, in späterer Zeit immer die Stellen Deut. 6, 4—9 und 11, 13—20. Die Fenster (חַלּוֹן) waren nicht von Glas, obwohl solches unter dem Namen זְכוּכִית (Job 28, 17) den alten Israeliten bekannt war (vgl. Warnekros, Hebr. Alterthümer 56), sondern bestanden nur in größeren Oeffnungen, welche mit Gittern (אֲרֻבָּה, אֶשְׁנָב) versehen waren, um Licht und frische Luft in die Zimmer zu lassen. Sie waren in der Regel nicht nach außen gegen die Straße hin, sondern nur gegen den innern Hofraum hin angebracht, so daß die Häuser nach außen keinen schönen Anblick darboten; doch gab es auch Ausnahmen von dieser Regel (Richt. 5, 28. 2 Sam. 6, 16. 4 Kön. 9, 30). Jene Gitter waren aber so eingefügt, daß sie leicht geöffnet oder weggenommen werden konnten (4 Kön. 13, 17. Dan. 6, 10). Im Winter werden sie heutzutage mit durchsichtigem, in Oel getauchtem Papier überzogen (Kämpfer, Amoenit. 174. 222), im Alterthum wohl auch mit etwas Aehnlichem; und wahrscheinlich ist auch der heutige Gebrauch, daß die Fenster sehr groß sind und bis auf den Fußboden herabreichen, nicht neu, da schon nach Apg. 20, 9 Eutychus, nachdem er eingeschlafen war, vom dritten Stockwerk durch das Fenster hinausfiel. Bei wachsendem Wohlstande wurden von Reicheren auch eigene Zimmer zu Winterwohnungen und eigene zu Sommerwohnungen eingerichtet (בֵּית הַקַּיִץ, בֵּית הַחֹרֶף Amos 3, 15. Jer. 36, 22). Letztere waren dann natürlich gegen Norden, erstere gegen Süden gelegen. Diese konnten erwärmt werden durch einen Feuertopf, den man אָח nannte (Jer. 36, 22); er war in der Mitte des Zimmers in einer kleinen Vertiefung, und wenn das in ihm angezündete Feuer ausgebrannt hatte, stellte man ein viereckiges, mit einem Teppich bedecktes Gerüst darüber, damit es die Wärme zusammenhalte (vgl. Niebuhr, Beschr. von Arabien 51, Abbild. S. 56 und dessen Reisebeschr. II, 394; Michaelis, Orient. Biblioth. VII, 176). Eigentliche Kamine scheinen die alten Israeliten nicht gehabt zu haben, vielmehr dienten die unverschlossenen Fenster zur Abführung des etwaigen Rauches (Os. 13, 3). Prachtgebäude hatten auch eigene Speisezimmer, was nach Josephus (Antt. 8, 5, 2) schon zu Salomons Zeit der Fall war. Die inneren und hinteren Zimmer oder der obere Stock waren dem weiblichen Personal zum Aufenthalt angewiesen, wie es noch jetzt im Orient Sitte ist. Zuweilen war aber für die Frauen auch ein eigenes abgesondertes Haus vorhanden (3 Kön. 7, 8. 2 Par. 8, 11) und hieß בֵּית הַנָּשִׁים (Esth. 2, 3; vgl. Jahn, Bibl. Archäol., 2. A. I, 229 f.). Das Dach (גַּג) des Hauses war platt und nur in der Mitte oder auf einer Seite etwas erhöht, damit das Wasser ablaufen konnte, oder es zog sich auch über die Mitte des Daches hin ein Kanal, in dem das Wasser sich sammelte und dann durch einen andern Kanal in den innern Hofraum geleitet wurde. Das Material, aus dem das Dach bestand, war gewöhnlich Estrich von Thon, der nach jedem Regen wieder gewalzt wurde; mitunter bestand es auch aus gebrannten Lehmziegeln oder hatte eine Bekleidung von Marmor, bei den alten Sabäern nach Strabo's Angabe selbst von Elfenbein, Gold, Silber und Smaragd. Da das Dach zu häufigem Aufenthalt bei Tag und bei Nacht diente, so hatte es ringsum, wie selbst das Gesetz vorschreibt (Deut. 22, 8), ein Geländer oder eine Brustwehr (מַעֲקֶה), um das Herabfallen zu verhüten. Dieselbe bestand bald in einem künstlichen eisernen oder ehernen Gitterwerk, bald in einem hölzernen Gitter, bald in einer bloßen Wand aus Backsteinen oder Brettern. Nach talmudischer Vorschrift sollte sie vier Ellen hoch sein; sie war und ist aber deßungeachtet in der Regel ziemlich niedrig, so daß man oft leicht von einem Dach über dieselbe hinweg auf ein anstoßendes benachbartes schreiten kann. Die Dächer dienten zu verschiedenen Zwecken. Besonders waren sie der einzig geeignete Ort, an welchem man in den heißen Monaten die Nachtruhe finden konnte, so daß zu diesem Zwecke noch eigens erhöhte Schlafstellen auf dem Dache errichtet wurden (s. Layard, Nineveh and its remains I, 177). Bald hielt man sich zur Erholung dort auf, bald um zu sehen, was auf den Straßen und in der Nachbarschaft vor sich ging, manchmal auch, um religiösen Uebungen obzuliegen. Auch gewisse Ge-

genstände der Hauswirthschaft wurden gern auf dem Dache der Luft oder der Sonne ausgesetzt, z. B. Baumwolle (Jos. 2, 6), Oliven (Thohor. 9, 6), Krüge (Mikraoth 2, 7) und Anderes (Winer, Realw. I, 242). Auf dem Dache befand sich gewöhnlich noch ein Obergemach (עֲלִיָּה 4 Kön. 23, 12; ὑπερῷον), das theils zur ungestörten Besorgung wichtiger Geschäfte, theils zum Gebete (Apg. 10, 9), theils auch als Krankenzimmer diente, zuweilen auch zwei Ausgänge hatte, von denen der eine in das Haus, der andere durch eine Treppe unmittelbar auf die Straße führte.

Das Baumaterial ist zum Theil schon berührt worden. Am häufigsten dienten dazu gebrannte und an der Sonne getrocknete Lehmziegel, bei größeren Gebäuden und Palästen aber auch eigentliche Mauersteine, namentlich große Quaderstücke (גָּזִית Js. 9, 9, oder אַבְנֵי גָזִית 3 Kön. 5, 31. 1 Par. 22, 2. Ezech. 40, 42), selbst aus Marmor (אַבְנֵי שַׁיִשׁ 1 Par. 29, 2; Jos. Antt. 8, 5, 2. 15, 11, 3); solche Gebäude hießen dann auch בָּתֵּי גָזִית. Als Bindemittel der Steine dienten bei großen Gebäuden Blei und Eisen (Jos. Antt. 15, 11, 3), sonst gewöhnlich Mörtel (מֶלֶט Jer. 43, 9), der meistens aus Kalk oder Gips (שִׂיד Deut. 27, 4. Js. 33, 12) und Sand bestand, zuweilen wohl auch Asphalt, der im Orient im Ueberfluß sich vorfindet und nach alten Zeugnissen namentlich auch zum Bauen gebraucht wurde. Oefter wurde die Mauer auch noch mit einer Tünche (תָּפֵל Ez. 13, 10 ff.) überzogen, und bei Prachtgebäuden wählte man gern einen farbigen Anwurf (Jer. 22, 14). Das gewöhnlichste Bauholz war nach Js. 9, 9 das des Maulbeerfeigenbaumes (שִׁקְמָה), seltener das von Tannen und Oelbäumen, noch seltener Cedern- und Sandelholz (אַלְמֻגִּים), welches letztere Salomon aus Ophir bekam (3 Kön. 10, 11 f.) und das besonders zu den Geländern der Galerien gebraucht wurde. Die gewöhnlichsten Hausgeräthe waren zunächst Teppiche zur Bedeckung des Fußbodens, oft auch der Wände, meistens aus gröberm Flechtwerk und nur bei Vornehmen auch aus feinen Stoffen bestehend; sodann Ruhebetten (מִטָּה, עֶרֶשׂ), die an den Wänden angebracht, mit Polstern und Decken versehen waren und zugleich auch zu Schlafstätten dienten. Anfangs waren sie, soweit sie je vorkamen, und man nicht auf bloßen Teppichen oder Thierhäuten schlief, einfach und ohne Prunk; später aber bei steigendem Luxus wurden die Bettgestelle häufig mit Elfenbein ausgelegt (Amos 6, 4), mit kostbaren Decken aus Damascus (Amos 3, 12) und Aegypten (Spr. 7, 16) bedeckt und mit wohlriechenden Wassern besprengt (Spr. 7, 17). Dazu kam in der Regel noch ein Tisch, ziemlich niedrig, besonders wenn man auf bloßen Polstern saß, dann einige Sessel oder Stühle (4 Kön. 4, 10), ebenfalls klein und niedrig, und eine Lampe, die in der Mitte des Zimmers hing und gewöhnlich die ganze Nacht hindurch brennend erhalten wurde (Spr. 31, 18); außerdem die nöthigen Küchen-, Eß- und Trinkgeschirre, wie Schläuche und Krüge zum Aufbewahren der Flüssigkeiten, Schalen, Schüsseln und Becher zum Essen und Trinken, eine Handmühle, die in keiner Haushaltung fehlen durfte, und eine Vorrichtung zum Brodbacken (s. d. Art. Backen). Ueber den Häuseraussatz s. d. Art. Aussatz. — Seitdem die Israeliten an feste Wohnungen gewöhnt waren, übertrugen sie den Namen des Hauses auch auf jedes feste Gebäude überhaupt. Vor Allem hieß der Tempel zu Jerusalem das Haus des Herrn (3 Kön. 3, 1. 2 Par. 3, 1), und erscheint auch schlechthin als הַבַּיִת „das Haus" (3 Kön. 8, 19); daher ist הַבַּיִת Mich. 3, 12 in der Vulgata richtig mons templi übersetzt. Analog hieß auch der königliche Palast einfach „Haus des Königs" (Gen. 12, 15. 2 Sam. 11, 9); daher ist der praepositus domus (3 Kön. 4, 6. 4 Kön. 18, 18) als Schloßhauptmann oder Minister des königlichen Hauses anzusehen. Dem entsprechend ist domus saltus Libani (3 Kön. 7, 2. Js. 22, 8) ein königliches Lustschloß. Ferner steht noch domus laci für Gefängniß (Jer. 37, 15), domus aromatum (4 Kön. 20, 13) für Vorrathskammer, domus vasorum (ebd.) für Rüstkammer, domus feminarum (Esth. 2, 3) für Harem. (Vgl. Beobachtungen über den Orient, aus dem Englischen übersetzt von Joh. Ernst Faber, I, Hamb. 1772, 152 ff.; J. E. Faber, Archäologie der Hebräer, Halle 1773, Kap. 6; Schegg, Bibl. Archäologie, Freiburg 1886, 26 ff.) [(Welte) Kaulen.]

Havelberg, ehemaliges Bisthum, wurde 946 von Kaiser Otto I. gestiftet. Es war von der Elbe, Havel und Peene begrenzt, wurde später beschränkt und stand zuerst unter dem Metropoliten von Mainz, dann unter Magdeburg. Der erste Bischof, Udo, wurde ein Opfer des Wendenaufstandes von 983; bei demselben wurde Havelberg erobert, die dortige Kirche zerstört und die Christen getödtet. Die nächsten acht Nachfolger Udo's (bis 1129) lebten als Episcopi in p. inf. im Reich und erfüllten bei festlichen Gelegenheiten ihre Pflichten als Suffragane in Magdeburg, wo sie auch zumeist lebten. Ein solcher war Erich, der als kaiserlicher Notar und Geheimschreiber am Hofe Heinrichs II. genannt wird. Im J. 1129 besetzte der hl. Norbert das Bisthum mit einem Prämonstratenser, seinem Schüler Anselm, und gab die Absicht kund, durch seinen Orden das Bisthum wiederherzustellen. Anselm war bis 1154, wo er Erzbischof von Ravenna wurde, Bischof von Havelberg; obwohl er sich in seinem Bisthum wenig aufhielt, da er die wichtigsten Reichsgeschäfte am kaiserlichen Hofe besorgte, so hat doch er das Bisthum eigentlich eingerichtet und gegründet. Das Domcapitel wurde 1144 gebildet und mit Prämonstratensern besetzt. Als der Kreuzzug gegen die Wenden 1147 besonders das Gebiet des Havelberger Sprengels verheerte, zog Anselm niederländische Colonisten in die entvölkerten Gegenden und erwirkte für sie wie für das Bisthum überhaupt

besondere Begünstigungen vom Kaiser; die Ansiedler wurden dem Kaiser hörig und von weltlichen Abgaben befreit. Unter Anselms Nachfolger Walo (gest. 1178) fand 1170 die feierliche Einweihung des neuerbauten Domes zu Havelberg statt, den schon Anselm begonnen hatte. Das Bisthum erhielt bis in's 16. Jahrhundert zahlreiche Schenkungen und war reich botirt, die Wahl des Bischofs lag beim Domcapitel; aber seit Ende des 13. Jahrhunderts suchten die Markgrafen von Brandenburg die Wahl zu beeinflussen. Der 1291 vom Capitel gegen des Markgrafen Willen gewählte Johann I. mußte die Flucht ergreifen, erhielt aber den Bischofssitz, als der von jenem postulirte Bischof bald gestorben war. Auch hier, wie in Brandenburg, waren die meisten Bischöfe Prämonstratenser. Seit dem 14. Jahrhundert war ihre Thätigkeit besonders darauf gerichtet, den eingerissenen Mißbräuchen zu wehren und Zucht und Ordnung besonders unter dem Clerus zu erhalten. So erließ Bischof Reiner 1313 Regeln für seine Pfarrer, Burchard I. schrieb 1345 eine neue Festtagsordnung vor. Seit dem 15. Jahrhundert waren die Bischöfe von Havelberg eifrige Beförderer der Wallfahrten nach Wilsnack, die einen großen Ruf hatten. Der letzte Bischof war Busso II. von Alvensleben, der 1548 starb. Er blieb nicht nur selbst seiner Kirche treu, sondern that auch, was er konnte, um von seinem Sprengel die Neuerung abzuwehren. Das Domcapitel hielt sich zur Hälfte katholisch. Nach Busso's Tode wurden vom Kurfürsten dem Stift seine Söhne als Administratoren gesetzt und so die Säcularisation vollzogen. (Literatur s. im Art. Brandenburg.) [Woker.]

Havoth-Jair (חַוֹּת יָאִיר, d. i. Wohnstätten Jairs) heißt im Alten Testament ein Complex von 60 Ortschaften, welche in Argob (s. d. Art.) lagen. Diese führten den angegebenen Gesammtnamen nach Jair, einem Abkömmling Manasse's, der sie sich unterworfen hatte (Num. 32, 41. Deut. 3, 4. 14. Jos. 13, 30. 1 Par. 2, 22. 3 Kön. 4, 13). Seinen Nachkommen nahmen aramäische Nachbarn diese Plätze wieder ab (1 Par. 2, 23); der spätere Richter Jair aber eroberte einen Theil dieser Flecken oder Städte von Neuem, so daß er jedem seiner 30 Söhne einen derselben überweisen konnte (Richt. 10, 4). Nun ward der alte Name Havoth-Jair erneuert, obwohl er nicht mehr den ursprünglichen Umfang haben konnte. (Vgl. Rosenmüller, Biblische Geographie II, 1, 279 ff.) [Kaulen.]

Haye, Johannes de la, Franciscaner, Herausgeber vieler Schriften, wurde am 20. März 1593 zu Paris geboren. Er nahm das Ordenskleid in der spanischen Provinz des hl. Didacus von der strengern Observanz, machte daselbst auch seine Studien, lehrte einige Jahre die Theologie und kehrte dann nach Frankreich zurück, um fleißig die heilige Schrift und die Väter zu studiren. Er wurde Hofprediger, königlicher Rath und Generalprocurator des Ordens in Frankreich und starb am 15. October 1661. Er soll etwa 40 Bücher geschrieben haben; die größeren gedruckten füllen 39 Foliobände. Außer theologischen, meistens ungedruckten Abhandlungen sind zunächst zwei große Predigtwerke in exegetischer Form zu nennen, nämlich Commentarii litterales in Genesim, sive arbor vitae concionatorum, Lugd. 1638, 3 voll. in fol., die nach Sbaraglia (Supplementum ad Scriptores Ord. Min.) auch zu Paris viermal (1633. 1636. 1647. 1651) aufgelegt sind; ferner Commentarii litterales in Exodum, sive concionatorum virga percutiens peccatores, Par. 1648, 3 voll. in fol. Er schrieb auch einen Commentarius in Apocalypsim, Par. 1644—1647, 3 voll. in fol. Sein Plan, alle bedeutenden Ordensschriften in einer Bibliotheca Ord. Min. zu sammeln, ist nur theilweise ausgeführt; er veröffentlichte nämlich nur S. Bernardini Senensis opera, Par. 1635—1636, 4 voll. in fol., dann folgten Opuscula S. Francisci et S. Antonii, Par. 1641, 1 vol. in fol. Auch edirte er die (wohl unächten) Commentarii Alexandri Hal. in Apocalypsim, Par. 1647. Endlich gab er noch zwei riesige exegetische Werke heraus. Zuerst erschien die Biblia magna mit einem Commentar, den er aus den Arbeiten der fünf Exegeten Gagnäus, Estius, Sa, Menochius und Tirinus zusammengestellt hatte (Par. 1643, 5 voll. in fol.); hierauf vollendete er das nach Brunet (Manuel du libraire I, 883) jetzt sehr seltene Werk Biblia maxima versionum ex linguis orientalibus, pluribus sacris mss. codicibus, innumeris fere SS. et veteribus Patribus et Interpretibus orthodoxis collectarum; earumque concordia cum Vulgata et ejus expositione litterali, cum annotationibus Nic. de Lyra Minoritae, Joan. Gagnaei, Doctorum Paris., Guil. Estii, Doct. Lovan., Joan. Menochii et Jacobi Tirini, Doct. S. J. Additis amplissimis prolegomenis . . . non omissis chronico sacro, tract. de ponderibus, mensuris, monetis, idiotismis linguarum, amplissimis indicibus etc. ... Lutetiae Parisiorum, sumptibus D. Bechet et L. Billaine, soc., Ant. Bertier, Simeonis Piget 1660, 19 voll. in fol. Der 18. Band enthält außer mehreren Dissertationen und Indices Varianten zur Vulgata unter dem Titel Romanae correctiones Francisci Lucae Brugensis. Mabillon (Traité des études monastiques p. II, c. 2, § 2) legt der Biblia magna größern Werth bei als der Biblia maxima. (Vgl. Wadding, Scriptores Ord. Min. mit dem Supplement Sbaraglia's.) [Zeiler O. S. Fr.]

Haymo, O. S. B., Bischof von Halberstadt (840—853), gehört unter die Zahl jener verehrungswürdigen Männer, welche einen ersten, aber sogleich glänzenden Versuch machten, wissenschaftliche Studien aus Gallien nach ihrer deutschen Heimat zu verpflanzen. Nachdem er schon in jugendlichem Alter dem Kloster Fulda übergeben war, wurde er um das Jahr 802 zugleich mit Hatto (Bonosus) und dem berühmten Rabanus Maurus nach Tours gesendet, um daselbst

im Kloster des hl. Martin wenigstens für einige Zeit den Unterricht des greisen Alcuin zu genießen; Samuel, ein anderer Mönch aus Fulda, war ihnen vermuthlich bereits vorausgegangen. Eine enge Freundschaft, welche später nur durch politische Ereignisse auf kurze Zeit gelockert werden konnte, entspann sich sicherlich gerade während dieses Aufenthaltes auf fremder Erde unter den vier lernbegierigen Männern. Uebrigens kehrten dieselben noch vor dem Tode Alcuins, der am 9. Mai 804 eintrat, wieder nach Fulda zurück, woselbst sie, da Abt Ratgar in den letzten Zeiten seiner Amtsführung ein äußerst drückendes Regiment handhabte, mancherlei Unannehmlichkeiten zu bestehen hatten, bis im J. 817 der mildere Eigil die Vorstandschaft erhielt. Für den Eifer der begeisterten Mönche gab es jedoch auch in trüben Tagen keine Schranke. Schon unter Ratgar begann Raban seine segensreiche Laufbahn, die ihn zuletzt in der Kirche Deutschlands auf den ersten Platz führte. Samuel hatte ihn anfangs beim Unterricht zu unterstützen; später erhielt er den Abtstab von Lorsch und den Bischofsstab von Worms. Hatto, der auch als Maler Ruhm genoß, entzieht sich für einige Zeit der geschichtlichen Beobachtung; von 842 aber bis 856 stand er als fünfter Nachfolger des hl. Sturm dem Kloster Fulda vor. Haymo, nach Raban unbestreitbar der gelehrteste unter den bisher genannten Männern, fertigte vom zweiten bis zum siebenten Regierungsjahre des Kaisers Ludwig des Frommen, also während der Zeit von 815—820, mehrere fuldaische Urkunden an, die noch vorliegen (ego Hemmo scripsi, bei Dronke, Cod. diplom. Fuld. n. 311. 387. 391. 392. 397. 402. 409). Daraus zieht Mabillon (Annal. lib. 32, n. 46) den Schluß, daß er damals der Kanzler seines schon sehr erweiterten Klosters war und in dieser Eigenschaft das officielle Schriftwesen zu besorgen hatte. Im J. 840 bewohnte er das Kloster Hersfeld, dessen Abt, der Schwabe Bunus, ebenfalls unter die engeren Freunde Rabans zu zählen ist. Man kennt die Zeit nicht, zu welcher Haymo nach Hersfeld kam; doch glaubt Le Cointe, daß es um das Jahr 839 geschehen sei (Annal. eccl. Francor. 839, n. 19). In den letzten Wochen des Jahres 840 endlich wurde Haymo durch den König Ludwig den Deutschen zum Bischof von Halberstadt ernannt (Annalista Saxo in Mon. Germ. SS. VI, 575), einer Diöcese, die nach außen noch an heidnische Gebiete grenzte, nach innen aber erst halbwegs christianisirt war und deßhalb das Hirtenamt zu einer doppelten Bürde machte. Da bot wieder Raban hilfreiche Hand. Sobald er nämlich (im J. 842) nach seiner Uebersiedelung auf den Petersberg bei Fulda die nothwendige Muße gefunden hatte, vollendete er für den bischöflichen Freund möglichst rasch seine große, in 22 Bücher getheilte Schrift De Universo, an deren Durchlesung auch König Ludwig der Deutsche großes Vergnügen fand. Was Haymo an Zeit für Gebet und Studium durch die Inful verlor, das wollte ihm Raban mit seinem Buche nach Thunlichkeit ersetzen. Vom ununterbrochenen Verkehre Haymo's mit Raban zeugen auch noch vier Gedichte des letztern, welche dem „praeclarus Antistes" das reichlichste Lob spenden. Nicht minder blieb Haymo dem Kloster Hersfeld stets mit Wohlwollen zugethan; dieß geht genugsam aus der Thatsache hervor, daß er demselben trotz mancher Widersprüche ausgiebige Zehnten im Hassengau und Friesenfelde überließ. Dagegen hielt er sich fern vom königlichen Hofe, an welchen durch die damaligen Einrichtungen die Bischöfe so oft gerufen wurden, mied nach dem Rathe Rabans jede Theilnahme an den Staatsgeschäften, predigte viel und lebte nur seiner Diöcese.

Mabillon behauptet (Veter. analect. I, 414), Haymo habe, bevor er Bischof geworden, gemeinsam mit Lupus von Ferrières irgend eine Klosterschule geleitet, und zwar vermuthlich die von Fulda selbst; Lupus soll die profanen, Haymo die theologischen Wissenschaften vorgetragen haben. Zum Beweise hierfür beruft sich Mabillon auf einige Verse Heirics von Auxerre, in denen dieser gefeierte Mann einen Lupus und einen Haymo als seine Lehrer bezeichnet (his Lupus, his Haimo ludebant ordine grato; humanis alter, divinis calluit alter). Es mag allerdings wahr sein, daß Haymo irgendwo (vielleicht in Hersfeld?) als Lehrer thätig war; bei seinem reichen Wissen war das ganz naturgemäß. Die angeführten Verse aber reden trotzdem wohl nicht von ihm, sondern von irgend einem andern, etwas jüngern Mönche seines Namens. Zu dieser Vermuthung führt der Umstand, daß Heiric erst im J. 841 geboren wurde, als Haymo von Halberstadt bereits Bischof war, und noch nicht 13 volle Sommer durchlebt hatte, als derselbe starb (Ebert, Gesch. der Literatur des Mittelalters II, 286). Als Schriftsteller erwarb sich Haymo gemeinsam mit Raban vor Allem das eminente Verdienst, daß sich aus den beiderseitigen Werken dieser Männer der erste auf deutschem Boden entstandene Commentar zu fast allen Theilen der heiligen Schrift zusammenstellen läßt; ein Commentar, der voll Licht und Wärme ist und auf Einen Punkt zusammenträgt, was die Väter in Hunderten von zerstreuten Schriften gesagt haben. Die exegetische Methode, welche dabei zur Anwendung kommt, war vorzugsweise die allegorisch-mystische. Dieß lag in der Richtung der Zeit; hatte doch auch Rabans an Haymo gerichtetes Buch De Universo, in welchem bei jedem Artikel nicht bloß de sermonum proprietate, sondern mehr noch de mystica rerum significatione gehandelt wird, die ausdrückliche Bestimmung, der allegorischen Schrifterklärung zu dienen. Ebenso erkannte Haymo sogleich während der Wiegenperiode unserer Literatur und aus eigener Erfahrung, wie er sagt, den hohen Nutzen kirchengeschichtlicher Studien, weßhalb er, seiner Zeit voraneilend, ein Lehrbuch für diese Disciplin

bearbeitete; dasselbe ist zwar fast ausschließlich aus Eusebius (Rufin) entnommen, aber mit wissenschaftlichem Tact behandelt und in guter Latinität geschrieben. Aus seinen Predigten entstand ein Homiliarium, aus seiner geistlichen Lesung ging das fromme Buch De amore coelestis patriae hervor. Von einer Abhandlung Haymo's De corpore et sanguine Domini ist nur noch ein Fragment vorhanden, welches für die mittelalterliche Lehre von der Eucharistie interessant ist: Corpus ergo Christi et sanguis sacramentum dicuntur, id est sacrum signum. Hiermit ist gemeint, daß das, was nach der Consecration auf dem Altare liegt, ein signum sei für das, was durch die heilige Communion geschehen wird: Sicut panis, qui sacratus fit corpus Christi, ex multis granis fit unus panis, et potus ille, qui sanctificatus efficitur sanguis Christi, ex multis acinis fit unus potus, sic omnes digne sumentes hoc sacramentum ex multis unum corpus in Christo efficiuntur. Die Abweichung von anderen Theologen liegt also nur in den Worten, nicht in der Lehre. Gesammelt sind Haymo's Werke bei Migne, PP. lat. CXVI—CXVIII, doch sind daselbst auch mehrere Stücke aufgenommen, welche einem andern Verfasser zugehören. Einen vollständigen Katalog mit kritischen Bemerkungen geben die Mauriner in der Histoire littéraire de la France V, 114—126. Seine Tage beschloß Haymo nach einem höchst segensreichen Leben am 27. März 853 als der erste von Alcuins vier Schülern aus Fulda. Von zwei anderen ebenfalls bekannten Zeitgenossen seines Namens war ihm der eine, Haymo (Haimin) von St. Vaast, im J. 834 oder spätestens 843 im Tode vorausgegangen; der andere, Haymo von St. Germain-des-Prés, folgte ihm im J. 888 oder 889. Um das Jahr 1000 schrieb der Mönch Rochus von Ilsenburg eine Biographie Haymo's von Halberstadt, die aber bis auf wenige Reste verloren gegangen ist (Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde XI, 285). (Vgl. Mabillon, Acta SS. saec. IV, tom. I, 583; Arnds, De vita et doctrina Haymonis episc. Halberst., Halae 1700; Antonius, Exercitatio de vita et doctrina Haymonis, Halae 1700. 1704; Derling, Commentatio de Haymone, Helmst. 1747.) [Lefflad.]

Hazael (חֲזָאֵל, חֲזָהאֵל, Am. 1, 4 Azael), im Alten Testament ein syrischer König, welcher Hofbeamter des Königs Benadad II. gewesen war und diesen auf dem Krankenbett erstickt hatte (3 Kön. 19, 15. 4 Kön. 8, 8 ff.). Derselbe ward eine Geißel für Juda, noch mehr aber für Israel, und entriß dem letztern das ganze Ostjordanland (4 Kön. 9, 14; 10, 32; 12, 17; 13, 3. 2 Par. 22, 5. Am. 1, 3); dagegen ward er selbst von dem assyrischen König Salmanassar II. gedemüthigt (Schrader, Keilinschriften und A. Test. 207). Seinen Sohn nannte Hazael, um eine Continuität zu fingiren, Benadad (4 Kön. 13, 3); er ist der dritte dieses Namens (s. d. Art.). Auf den assyrischen Inschriften kommt der Name Hazael auch für andere Könige vor (Schrader a. a. O.). [Kaulen.]

Hazart, Cornelius, S. J., geboren 1617 zu Oudenaarde in den Niederlanden, trat 1635 in die Gesellschaft Jesu ein und starb als Prediger in Antwerpen 1688. Er gab außer sehr vielen Streitschriften heraus: Kerckelycke Historie van de gheheele wereldt, 5 voll., Antw. 1667—1673. Dieses für die Missionsgeschichte immer noch wichtige, wenn auch etwas veraltete Werk wurde von Mich. Soutermans deutsch übersetzt unter dem Titel: Kirchengeschichte, d. i. Catholisches Christenthum durch die gantze Welt ausgebreitet etc., 2 Bde., mit Kupfern, Wien 1678—1684; von den übrigen Theilen erschien der 5. Band zu Köln 1697, der 3. und 4. Band zu Wien 1701 und 1727. (Vgl. de Backer s. v.) [Neher.]

Heath oder Heth, Thomas, angeblich ein von seinen Ordensobern nach England geschickter Jesuit, welcher 1568 in Rochester entlarvt worden und daselbst im Kerker gestorben sein soll. Nach Strype (Annals of Elizabeth I, 2, 272) soll diesem Jesuiten von seinen Obern befohlen gewesen sein, die Lehren der Wiedertäufer, Arianer und Enthusiasten mit puritanischen Irrthümern zu verquicken und auf diese Weise Zwietracht in der englischen Kirche zu säen. Nach sechsjähriger Wirksamkeit in verschiedenen Theilen Englands habe sich Heath beim Decan von Rochester um eine Pfründe beworben. Während seiner Probepredigt in der Cathedrale habe er einen Brief verloren, welcher von dem Jesuiten Mall aus Madrid an ihn geschrieben gewesen sei und Weisungen enthalten habe, wie er sich benehmen solle. Dieser Brief findet sich unter den Landsdowne Manuscripts und ist augenscheinlich eine Fälschung. Zudem hat ein Jesuit Mall nie existirt. Der Sacristan, welcher den Brief aufgehoben, soll denselben zum Bischof gebracht und dieser den verkappten Jesuiten so lange gedrängt haben, bis derselbe ausgesagt, er sei zwar Jesuit gewesen, habe aber den Orden verlassen und strebe eine Reform des Protestantismus an. Nun habe man sein Zimmer untersucht und in den Stiefeln Rosenkränze, eine Erlaubniß der Jesuiten und eine Bulle von Pius V. gefunden, welche ihn bevollmächtigte, irgend eine Lehre nach dem Gutdünken seiner Obern zu predigen. Die Lüge ist zu plump und zu unwahrscheinlich, als daß sie einer Widerlegung bedürfte. Ihren Zweck, die Protestanten gegen die Jesuiten zu erbittern, erreichte sie jedenfalls. Ob ein Priester Heath je existirt habe, bleibt dahingestellt; jedenfalls war er nicht Jesuit, da sein Name sich in den Katalogen der englischen Jesuiten nicht findet. Es ist ferner bekannt, wie oft in den Urkunden einfache Priester als Jesuiten angeführt wurden, obgleich sie dem Weltclerus angehörten, und wie oft die Regierung Spionen und Renegaten für die Entdeckungen vermeintlicher Verschwörungen große Summen bezahlte (vgl. Foley, Records

of the English Province of the Society of Jesus I, 209). Rose u. A. haben den Bericht einfach abgedruckt, ohne auch nur mit einem Worte zu erwähnen, wie unwahrscheinlich das von Strype erzählte Gerücht sei. Weislich haben sie alle Umstände ausgelassen, welche ganz unwahrscheinlich sind: der Jesuit habe die Erlaubniß erhalten, jede beliebige Lehre vorzutragen, und es sei eine Bulle des Papstes bei ihm gefunden worden. [Zimmermann S. J.]

Hebammen, von deren Gewissenhaftigkeit und Geschicklichkeit nicht selten das ewige Heil eines Kindes abhängt, sollen nur aus religiösen, sittlich tadellosen, erfahrenen und verschwiegenen Personen ausgewählt werden. Es ist leicht zu begreifen, daß in älterer Zeit die Kirche bei Auswahl derselben mitwirkte und sie auf treue Erfüllung ihrer Amtspflichten vereidete (vgl. z. B. Agenda Colon. 1720, 294 sq.). Gegenwärtig ist dieß freilich an manchen Orten in Wegfall gekommen. Um so öfter und eindringlicher wird aber, wie ein Blick in die Collectio Lacensis (sub vv. Obstetrices und Baptismus) zeigt, von Provinzial- und Diöcesansynoden den Pfarrern als wichtige Amtspflicht eingeschärft, die Hebammen über ihre strenge Pflicht bezüglich des Seelenheils des Kindes zu belehren, sie über die gültige Spendung der Taufe eingehend zu unterrichten und nach Bedürfniß diesen Unterricht zu wiederholen. Eine gute Uebersicht über die Punkte, auf welche die Hebammen namentlich auch unter Berücksichtigung der neuern physiologischen Erkenntniß von dem Leben und der Beschaffenheit des foetus in den ersten Stadien aufmerksam zu machen sind, bietet Schüch, Pastoraltheologie, 7. Aufl. 640 f. Sehr beachtenswerth ist auch der Hinweis Lehmkuhls (Theol. mor. II, n. 644, VI), daß den Aerzten, die mehr und mehr in den vornehmeren Familien zu Geburten zugezogen werden, ebenfalls ihre dießbezügliche Pflicht thunlichst einzuschärfen sei. Ob aber die von einer Hebamme (bezw. einem Arzte) gespendete Taufe bedingungsweise zu wiederholen sei, muß in dem einzelnen Falle untersucht werden. Jedoch hält Benedict XIV. (De synodo 7, 6, 4) dafür, daß, wenn eine über die gültige Spendung der Taufe gehörig unterrichtete Hebamme dem Pfarrer mit Bestimmtheit erklärt, daß sie alles zur Gültigkeit der Taufe Erforderliche beobachtet habe, schon auf ihr Zeugniß allein die Taufe für gültig angesehen werden könne. Jedenfalls ist es durchaus unzulässig und sogar wegen der Gefahr der Irregularität bedenklich, alle von den Hebammen getauften Kinder ausnahmslos, wenngleich bedingungsweise, wiederzutaufen. Bedeutende Auctoren halten bis auf die Jetztzeit mit Benedict XIV. an der im Catechismus Romanus (P. 2, c. 2, q. 56) enthaltenen Ansicht fest, zu welcher auch die Praxis der S. C. C. ganz entschieden hinneigt (vgl. Mühlbauer, Thesaurus resol. II, 67 sqq.), daß auch die bedingte Wiederholung der Taufe, wofern nicht in casu particulari ein prudens dubium eruirt ist, Irregularität herbeiführe (vgl. Boenninghausen, De irregul. I, 86 sqq.). Ueber die Beweiskraft der Aussage einer Hebamme de matrimonii consummatione s. Ferraris, Prompta Biblioth. s. v. Obstetrices n. 11 sq. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß nach dem deutschen Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes vom 6. Febr. 1875 (§ 18, 2) in defectu patris die Hebamme verpflichtet ist, die Geburt eines Kindes, bei welcher sie zugegen war, innerhalb einer Woche dem Standesbeamten des Bezirkes anzuzeigen. [Kreutzwald.]

Hebdomadarius, Wöchner (Septimanarius), ein Titel in Klöstern und an Kirchen. Da diejenigen, welchen die gleichen Verpflichtungen des Dienstes in einem Kloster oder an der nämlichen Kirche, besonders an einer Cathedral- oder Collegiatkirche, obliegen, oder diejenigen, welche bestimmte Rechte auszuüben haben, darin mit einander schon frühe abzuwechseln pflegten (in hebdomadarum ministerio sibi succedant per ordinem, S. Hieron. Praef. regul. S. Pachomii, bei Migne XXIII, 63; vgl. auch J. Cassian. De instit. coenob. 4, 19; Conc. Tarrac. a. 516, cap. 7; Regula S. Bened. cap. 35), so nennt man nach dem Gewohnheitsrechte denjenigen, welchen gerade diese Verpflichtung oder die Ausübung des Rechtes trifft, für die Zeit seiner Thätigkeit Hebdomadarius. Selbst wenn Mehrere in dem Verhältniß wöchentlicher Abwechslung zu einander stehen, heißen sie ebenfalls Hebdomadarii (Du Cange, Gloss. s. v.). So werden an den italienischen Domcapiteln die Dompräbendare vielfach nur Hebdomadarii genannt. Zu bemerken ist noch, daß besonders in Rom das Hebdomadalsystem schon frühe bestand, und zwar wie an den vier orientalischen Patriarchalkirchen, bei denen die allgemeinen Verpflichtungen der Cardinalpresbyter nach einem Turnus von sieben Wochen wiederkehrten (Nardi, Dei parochi II, 110), so namentlich auch an der Patriarchalkirche des Occidents, beim Lateran, wo die Cardinalbischöfe sich in den Wochendienst zu theilen hatten, und wo dieses System, auf altes Herkommen gegründet, bereits im 8. Jahrhundert eingeführt war. Die Cardinalbischöfe nannte man daher häufig nur Episcopi hebdomadarii (s. d. Art. Cardinal), eine Bezeichnung, welche vom Liber Pontificalis gebraucht und nachmals von Papst Anastasius IV. angewendet wurde. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht VI, 168 ff.) [Reher.]

Hebräer, s. Israeliten.

Hebräer, hebräische Secte, s. Hattemisten.

Hebräerbrief, s. Paulus.

Hebräerevangelium, s. Matthäus und Apocryphen I, 1068 f.

Hebräische Sprache, ein Zweig des großen semitischen Sprachstammes, ist die heilige Sprache, in welcher die den Patriarchen und Propheten zu Theil gewordenen Offenbarungen Gottes dem Menschengeschlechte überliefert worden sind. Der Name Hebräisch ist die aus dem aramäischen

Hebraa, Hebraja gräcisirte Form (Ἑβραῖος) von Ibri (עִבְרִי), das als Adjectiv auf Eber (עֵבֶר) zurückgeht. Das Wort wird nach dem Vorgang der LXX, welche Gen. 14, 13 es mit ὁ περάτης übersetzen, und mit Rücksicht auf Gen. 10, 21 und Num. 24, 24 entweder so verstanden, daß es (Abraham als) den Transeuphratenser, oder so, daß es die aus dem Flußgebiet (eber, arab. ibr) des nördlichen Mesopotamiens Ausgewanderten, deren neue Wohnsitze sich ebenfalls wieder um ein Flußgebiet (das des Jordans) gruppirten, bezeichnet. Allein es ist nicht sehr annehmbar, daß der zuerst und zumeist von Ausländern ihnen gegebene Name (Gen. 39, 14; 41, 12. Ex. 1, 16), welchen sie selbst dann auch nur im Verkehre mit Ausländern oder im Gegensatze zu fremden Völkern gebrauchten (Gen. 40, 15. Ex. 2, 7. Deut. 15, 12. Jer. 34, 9. 14), von ihnen beibehalten worden wäre, und die Entlehnung desselben vom Flußgebiet liegt an sich ferner. Daher ist die Ableitung von dem Namen des Semiten Eber (Gen. 10, 24; 11, 14 ff.) vorzuziehen, des Urenkels von Sem, welcher auch älterer Stammvater arabischer verwandter Völker ist, dessen Name aber dem berühmtesten der von ihm durch Abraham entstammten Völker in Folge eines Rückgriffes auf den Stammvater oder das viele Völkerstämme umfassende Patronymicum verblieben ist. Dann ist aber nicht wahrscheinlich, daß bei dem hohen Alter des Volkes und dem einheimischen Ursprung des Namens die Benennung Hebräische Sprache erst sehr spät aufgekommen sei, wenngleich der Ausdruck zufällig erst im Prolog zu Jesus Sirach (130 v. Chr.) erscheint. Bald umfaßt er dann auch, namentlich im Neuen Testament, die spätere aramaisirende Volkssprache der Juden. Das Hebräische heißt bei Isaias (19, 18) Sprache Canaans im Gegensatze zu der Sprache Aegyptens, weil dort dieselbe noch andere Völker mit Israel theilten, und an anderen Stellen (Js. 36, 11. 13. 2 Esdr. 13, 24) jüdische Sprache, weil es den Bewohnern des Landes Juda im engern Sinne im Gegensatze zum Aramäischen eigenthümlich war.

Die hebräische Sprache, geographisch die mittlere Stellung zwischen dem am meisten durchgebildeten Südsemitischen und dem Aramäischen einnehmend, entspricht auch nach ihrem innern Bestand diesem äußern Verhältniß. Sie vermag sich nicht mehr neben das Nordarabische an Reichthum der Bildungen und Ausdrücke, des gesammten Wortschatzes, der Vocalisation und der Endungen zu stellen, ist aber doch noch weiter von der Armut und den Folgen des Abschleifungs- und Zerstörungsprozesses entfernt, dem das Aramäische schon frühzeitig erlegen ist, und durfte in der langen Periode, in der wir die Sprache in dem Schriftthum des Alten Testamentes verfolgen können, sich noch einer organisch vollen Ausbildung und verhältnißmäßig reinen und ungetrübten Gestaltung erfreuen. Schon in den ältesten biblischen Documenten zeigt sie ihre beste Ausbildung und tritt sogleich in noch jugendlicher Fülle und Ausrüstung in's Licht der Geschichte, während ihre Zwillingsschwester, die phönicische Sprache, die freilich auch erst geraume Zeit später (nicht vor dem 5. Jahrhundert) in Denkmalen auftritt, in Manchem schon mehr dem Aramäischen sich angenähert zeigt. Sieht man auf die schriftliche Ausprägung, so ist das Hebräische die älteste der semitischen Sprachen, wie das Arabische die jüngste; gleichwohl ist das Hebräische weit davon entfernt, als Ursprache der Menschheit gelten zu können. Diese kindliche Anschauung, welche sich auf unrichtige Schlüsse aus den Namen in der Urgeschichte der Genesis gründete und lange Zeit allgemein geglaubt wurde (Ebraeam linguam esse initium oris et communis eloquii universa credidit antiquitas, Hieron. Ep. 144), ist antiquirt. (Vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, 70 ff.) Auch die neu aufgekommene Ansicht (Renans) von den drei Perioden der Geschichte der semitischen Sprachen, der hebräischen, der aramäischen und der arabischen, in denen zeitlich nach einander sich das große semitische Idiom entfaltet haben sollte, ist augenscheinlich unhaltbar. Alle drei haben schon lange vor ihrer schriftlichen Ausprägung neben einander bestanden, und letztere ist mit Rücksicht auf das verschiedene Alter der Sprachen, die in den Sprachdenkmalen auftritt, rein zufällig und bedeutungslos. Das Hebräische bietet, trotz des relativ höchsten Alters seiner Urkunden, doch keineswegs in denselben die frühesten semitischen Sprachformen; diese sind vielmehr, gegenüber manchen schon im Althebräischen bemerkbaren Verlusten, da anzunehmen, wo altererbter innerer und äußerer Reichthum zu finden ist, nämlich im Arabischen, wenn auch zufällig das Schriftthum dort in seinen Anfängen weit später ist als beim Hebräischen.

Der Ursprung des letztgenannten Idioms in seiner specifischen Ausbildung ist noch in ziemliches Dunkel gehüllt, doch führen die bestimmtesten Spuren wenigstens für die Wiege jenes Ursprungs in die babylonische Tiefebene. Dort, in der uralten Trümmerstätte Mugeïr, südlich von Babel am rechten Euphratufer, lag Ur Casdim, nach Gen. 11, 31 der Sitz der Terachiten, denen Abraham angehörte. Da aber nach Gen. 31, 47 schon zur Patriarchenzeit das Aramäische in Mesopotamien Landessprache war und dort nirgends eine Spur von der Miteristenz des eigentlich Hebräischen sich findet, so ist angenommen worden, daß Abraham eben das Aramäische nach Palästina gebracht habe, wie früher die Phönicier; daß er aber von den letzteren, welche nach Unterwerfung der früheren Bewohner deren Sprache, eben die hebräische, eingetauscht und ihren aramäischen Dialekt umgestaltet hatten, mit den Seinigen ebenfalls das Hebräische annahm. In ihrer specifischen Gestaltung wäre demnach die hebräische Sprache durch eine Schicht noch früherer, ebenfalls von Südosten, aber aus Arabien

gekommener semitischer Einwanderer mitgebracht oder in Palästina selbst zu solcher fortgebildet worden. Die Annahme einer Ausbildung der Sprache noch unter den Terachiten in Babylonien hat mit verschiedenen Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten zu kämpfen.

Die mit den Hebräern verwandten Nachbarvölker der Moabiter, Ammoniter, Idumäer hatten dieselbe hebräische Sprache. Neben ihren Eigennamen zeigt dieß für die Moabiter die 1868 in den Trümmern Dibons gefundene Inschrift des Königs Mesa (s. d. Art.) aus dem 2. oder 3. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts. Außer einer mit dem Arabischen stimmenden Verbalbildung ist Wortschatz, Formenlehre und Syntax der Inschrift gut hebräisch. Das Alte Testament hat aber auch in sich selbst dialektische Ansätze, wie Richt. 12, 6 in Erweichung eines Sibilanten bei den Ephraimiten, Einzelnes bei Osee und Amos, auch schon im Liede der Deborah und im Hohenliede. Beweist dieß auch keinen besondern Dialekt für das Nordreich, so sind doch sprachliche Einflüsse auf dasselbe, die sich mit der Zeit immer mehr steigerten, offenkundig von Seiten der syrischen Nachbarschaft, und es ist aus späterer Zeit auch im Neuen Testamente (Matth. 26, 73) vom galiläischen Dialekt die Rede.

Das Hebräische besitzt für religiöse Vorstellungen und Begriffe, überhaupt für alles, worin das geistige Leben des Volkes in seinem Tiefgang und seiner Beweglichkeit zur Erscheinung kommt, eine oft erstaunliche Mannigfaltigkeit und Abwechslung der Ausdrücke und nüancirenden, malenden und plastischen Sprachformen. Der Glaube an die sittliche Weltordnung durchdrang Israel bis in's Innerste; dieß bezeugt die Sprache in ihren gehäuften Ausdrücken für Glück und Verderben. Nicht wenigere besitzt sie für alle Begriffe, welche irgendwie mit dem Gefühlsleben zusammenhangen, einen Reichthum von Ausdrücken, welche ihr den lyrisch-musikalischen Charakter verleihen. Ferner hat sie Worte und Stämme, welche eine Menge Bedeutungen, selbst entgegengesetzte, vereinigen, so daß nicht ohne Grund manche Wurzeln mit den indischen Feigenbäumen verglichen wurden, die ihre Aeste wieder in die Erde senken und aus einem Baum einen Wald von Bäumen bilden. Die subjective Richtung des Geisteslebens bedingte auch die Vernachlässigung der Zeitfolge, die so gewöhnlich durch innere Vergegenwärtigung vom Vergangenen in die präsentische bezw. zukünftige übergeht. Diese Sprache, welche fortwährend in Bildern sich darstellt, über eine reiche Claviatur für Schmerz- und Jubeltöne gebietet, die feinsten Begriffsspaltungen kennt und doch wieder für objective Darstellung im Ausdruck stockt, wurde so recht die Sprache für die religiöse Sphäre, die es mit dem Gefühlsleben zu thun hat, und die den menschlichen Geist in inneren Anschauungen, Ahnungen und Erwartungen, welche durch feste Wortgrenzen nicht zu beschränken sind, auf- und niederwogen läßt.

Was die geschichtlichen Perioden des Hebräischen betrifft, so wird das Vorhandensein solcher nicht selten beinahe ganz in Abrede gestellt und nur etwa die vor- und die nachexilische Sprache, welche letztere schon im 7. Jahrhundert durch Eindringen des Aramäischen vorbereitet worden, unterschieden. Hiervon wird festzuhalten sein, daß durchgreifende Veränderungen, soweit man die Sprache kennt, nicht in ihr vorgegangen sind. Diese Stabilität findet sich im Semitischen überhaupt und ist vor allem durch das Gesetz der triliteralen Verbalbildung bedingt. Sie fand im Hebräischen eine weitere Stütze in der mosaischen Verfassung, welche religiös und politisch das Volk nach außen abschloß und auf sich selbst zurückwies, sowie im ältesten mosaischen Schriftthum, das im hauptsächlichsten Lebens- und Ideenkreis des Volkes, dem religiösen, der Sprache eine große Zahl fester Normen und Formen eingedrückt und ihre Fortbildung dadurch stark beeinflußt hat. Auch sind die späteren Literaturerzeugnisse wegen der herrschenden Ehrfurcht vor dem mosaischen Gesetzbuch mehr oder weniger antikisirend. Dennoch sind von vornherein sprachliche Aenderungen und Entwicklungen in den weit über ein Jahrtausend sich hinziehenden literarischen Denkmalen mit Nothwendigkeit anzunehmen, und man wird dießfalls wenigstens drei größere Perioden, die mosaische mit der Zeit Josue's, die durch Samuel vorbereitete davidisch-salomonische mit dem größten Theil der prophetischen Schriften und die exilische mit Anschluß der Literatur bis in's 4. Jahrhundert festhalten können. Was dagegen im Sinne einer größern Uniformität der Sprachentwicklung eingewendet wird, ruht zu starkem Theil auf kritisch-dogmatischen Voraussetzungen, welche der ersten Periode fast sämmtliche ihr herkömmlich zugewiesenen Schriftstücke absprechen. Dann wäre sie freilich für unsere sprachliche Untersuchung gegenstandslos und inhaltsleer. Allein jener radicalen negativen Kritik ist das beanspruchte Terrain noch lange nicht überlassen, und sie kann schlagende Thatsachen nicht hinwegschaffen; sodann lehrt der Umstand, daß aus einer zahlreichen Literatur nur Weniges im canonischen Schriftthum erhalten ist, wohl Vorsicht in Beurtheilung des Sprachverlaufes und erschwert dieselbe vielfach. Dasselbe gilt von der Thatsache, daß ältere Abschnitte durch die Hände späterer Bearbeiter gegangen sind und dadurch jüngeres Sprachgut aufgenommen haben. Die älteren geschichtlichen Stücke sind im Wesentlichen doch unberührt geblieben. Der Mangel an tieferer Bewegung im politischen, socialen und religiösen Leben, auch an stärkeren Berührungen mit dem näher und ferner gelegenen Ausland wird bei Beurtheilung der Sprache stark überschätzt; er ist weder in dem behaupteten Umfange vorhanden gewesen, noch hat er gegenüber der mehrhundertjährigen innern Weiterbildung der Sprache unbedingt hemmende Wirkungen geäußert, wenn auch zugegeben wird, daß der Verlauf der Geschichte

Israels keine schnellen und starken Veränderungen der Sprache im Gefolge hatte. Stärker allerdings und äußerlich nachweisbarer geben sich im Wortschatze und bald auch im Wortgefüge des Hebräischen die Einflüsse des Aramäischen von der Zeit bald nach Mitte des 7. Jahrhunderts an zu erkennen. — In der Genesis liegt eine ziemliche Anzahl von Wörtern vor, welche älter als die mosaische Zeit sind und in dieser zum Theil schon durch andere ersetzt wurden. Mit der Genesis zeigen die übrigen Bücher des Pentateuchs in Manchem ein eigenthümliches Gepräge, das zwar in erster Linie von der Individualität des Verfassers Zeugniß gibt, aber doch daneben die früheste Zeit des hebräischen Schriftthums verräth. Es gehören dahin seltenere Wörter und Formen, welche später nicht mehr oder nur ausnahmsweise vorkommen, und dann gewöhnlich aus Studium und Repristination der pentateuchischen Ausdrucksweise zu erklären sind; ferner ein alterthümliches Colorit, eine große Kraft und Einfachheit und die ursprünglich einfache Bedeutung der Worte und Ausdrücke, welche später geändert und erweitert wurde. Ein genauerer Beweis ist für vieles Einzelne bei dem conservativen Charakter des Semitismus überhaupt nicht zu führen, doch könnte er jedenfalls mit mehr Recht und Grund angetreten werden, als ein solcher für eine moderne Ausdrucksweise einzelner Theile des Buches anzutreten wäre. Leise Spuren von Fortbildung der Sprache zeigt das Buch Josue, und entschieden viel neues Sprachgut sowie eine reichere Entwicklung der Sprache bringen die Bücher der Richter und Samuel. Dieß alles entfaltet sich im davidisch-salomonischen Zeitalter noch mehr, theils durch den allgemeinen Aufschwung der Nation, theils durch die auch auf literarischem Gebiete auftretende, dasselbe in einzelnen Theilen erschaffende und beherrschende hohe Begabung der beiden Könige. Der damals ebenso rasch wie reich aufblühenden Poesie verdankte die Sprache erweiterten Umfang ihres Wortschatzes und verfeinerte Bildung und Gliederung der Formen, der Ableitungen und des innern Gefüges. Mit der Poesie verschwisterte sich die Sprache der von Samuel an immer mächtiger und regelmäßiger auftretenden Prophetie, welche nicht so sehr der Sprache eine äußere Mehrung zubrachte, als durch eigenthümliche Mischung rednerischer Prosa mit dichterischem Ausdruck die Sprache innerlich hob und bereicherte und sie zum unerreichbaren Ausdruck erhabener, göttlicher Gedanken befähigte. Dichtung (vorab das Buch Job) und Prophetie greifen nicht selten in den gemeinsamen Urgrund des Semitismus zurück, woraus sich die Aufnahme von Wörtern und Formen aus dem Aramäischen und Arabischen erklärt, welche beide Dialekte bei reger gewordenem Verkehr und vielseitigerer Bildung auch äußerlich der Verwendung näher traten. Denn aramäische Ausdrücke und Formen finden sich schon in der alten, noch ungebrochenen Sprache, theils weil die bestehende Verwandtschaft den Gebrauch von aramäischen Worten nahe legte, theils weil die Dichtung überhaupt häufig des ungewöhnlichen, fremd klingenden Ausdrucks benöthigt und so alte, volltönende, dem Rhythmus sich besser fügende Redetheile repristinirt. Die Poesie verfügte ferner naturgemäß über literarische Bildungsmittel, welche die verwandten Dialekte ihr zuführten, und erhob sich auch dadurch über den beschränkten Umkreis des schlichten Prosastiles, welcher der Erzählung eigen ist. Von selbst stellte sich damit eine freiere Bildung der Syntax ein in mehr verschlungenem Gedankenausbau, dem eine reichere Gliederung im Ausdruck entsprach.

Die assyrischen Invasionen bedrohten mit der Selbständigkeit der Nation allmälig auch die der Sprache und bereiteten in letzterer Hinsicht die dritte Periode vor, welche mit dem entscheidenden Aufkommen der Chaldäerherrschaft eintrat. Noch gegen Ende des 8. Jahrhunderts war das Aramäische dem Volke in Juda eine fremde Sprache, obwohl es schon seit dem Untergange des nördlichen Reiches (722) in dessen ehemaligen Gebieten sich rasch mit den dorthin verpflanzten Aramäern eingebürgert haben muß. Ein starker Absprung von der guten, wenn auch gerade nicht mehr alten Zeit der Sprache, wie sie noch Nahum und Habacuc mit großer Reinheit und Originalität handhaben, vollzieht sich durch Sophonias als Mittelglied zu Jeremias und Ezechiel. Dagegen haben die nachexilischen Propheten und auch Psalmendichter durch Nachbildung und Studium der alten Muster sich wieder stärkerer sprachlicher Entstellungen zu enthalten vermocht. Dieß trifft aber in keiner Weise beim Verfasser des Buches Koheleth zu, das durch seine Sprachform in die späteste Zeit der hebräischen Literatur gewiesen wird. Der Aramäismus durchsetzte nun die hebräische Sprache immer stärker, namentlich auch in Folge äußerer Verhältnisse, wie der langen Dauer des Exils, der armseligen Zustände in den Gemeinden, welche neuen heidnischen Herrschern unterworfen waren, und der Ehen mit Ausländerinnen. Die Sprachbildung erlahmte vollends; ältere Worte und Formen schwanden; einem mechanischen Sprachtriebe erlag auch jede strammere syntaktische Formung; neben aramäischen drangen auch persische Wörter ein, und es mischten sich prosaische und dichterische Darstellung, wie auch grammatische Bildungen, welche früher nach Bedeutung schärfer geschieden waren. Eine dawider sich erhebende Reaction war natürlich und fand starke Stützen an den eifrigen und energischen Restauratoren der Gemeinde, Esdras und Nehemias, welche das Gesetzbuch der Gemeinde vortragen ließen (2 Esdr. 8, 8), der altheimischen Sprache sich annahmen (2 Esdr. 13, 23 ff.) und in dieser selbst schrieben. Dieß hatte zur Folge, daß in den besseren Kreisen der Nation die heilige Sprache forterhalten und sicher auch noch geschrieben wurde, obwohl man sich dafür nicht ohne Weiteres auf das Buch Daniel,

auf problematisch machabäische Psalmen und auf Münzlegenden, für welche die alte Sprache selbstverständlich war, berufen darf. Das Aramäische aber wurde und blieb durch Jahrhunderte Volkssprache der Hebräer. Schon aus dem Exil würden nach der Ansicht Vieler fast nur mehr die Alten (1 Esdr. 3, 12) und gebildeten Kreise die Muttersprache heimgebracht haben. Daß sie sich in weiteren Kreisen als Volkssprache bis in's 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr. forterhalten habe, ist allerdings wenig wahrscheinlich; aber ebenso wenig ist eine genauere Grenze zu bestimmen, wie frühe die alte lebende Sprache bei einem Volke aufgehört habe, welchem die canonischen Schriften in den Synagogen vorgelesen und commentirt und damit immer neue Liebe und Anhänglichkeit für das Idiom seiner Ahnen eingeflößt wurde. Hiernach kann die Ansicht der Talmudisten und älterer christlichen Gelehrten, welche das Aufhören des Hebräischen als einer Umgangssprache ziemlich hoch hinaufrücken, wenigstens keine allgemeinere Geltung beanspruchen. — Jüdische Sprache hieß die aramäische Landessprache Palästina's erst sehr spät, da 2 Esdr. 13, 24 das Althebräische zu verstehen ist, und da im Neuen Testamente der Ausdruck ἑβραϊστί (τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ) gebräuchlich ist. Die Energie der Nation, welche das Gesetz als seinen geistigen Sammelpunkt immer höher verehrte, schuf aber nach dem Untergange der alten Sprache die neuhebräische in reicher Literatur vom ersten christlichen Jahrhundert an bis in's spätere Mittelalter; selbst die neuere und neueste Zeit fahren fort, sich derselben zu bedienen. Neue Verhältnisse, welche dem Gesetze angepaßt werden mußten, bedingten zahlreiche neue Worte und Ausdrucksweisen. In Folge davon erlitt die schon zu gutem Theil aramäisch gewordene Sprache noch weitere Umbildungen, welche sie immer mehr dem Volke entfremdeten und zur reinen Kunst- und Gelehrtensprache machten. Dennoch hieß auch sie, da sie im Dienst des Gesetzes stand, heilige Sprache, im Gegensatze zur aramäischen Umgangssprache (חוֹל oder הֶדְיוֹט, profane, Sprache der Idioten). Man bildete mechanisch neue Wortstämme und Conjugationen aus den alten, neue Bedeutungen unterschob man alten Worten und nahm Vieles neben dem Aramäischen auch aus dem Lateinischen, Griechischen und Persischen, was man dann wieder willkürlich hebraisirte. Das Weitere s. in dem Art. Rabbinische Sprache und Literatur, sowie in dem Art. Chaldäische Sprache und Literatur. [v. Himpel.]

Hebraisten, s. Poix, Ludwig.

Hebron (חֶבְרוֹן, Χεβρών), im Alten Testament 1. eine uralte Stadt im südlichen Palästina, welche Abraham bei seiner Einwanderung schon vorfand (Gen. 13, 18), und in deren Umgebung er seinen Aufenthalt wählte (s. d. Art. Mambre). Nach der Angabe Num. 13, 23 war sie sieben Jahre älter als das ägyptische Zoan oder Tanis, so daß sie in der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. schon bestand. Zur Zeit Abrahams gehörte sie den Hethitern (Gen. 23, 3). In dieser Zeit hieß sie auch schon Hebron; der Name erscheint in der Form Cheburo auf ägyptischen Denkmälern, welche das Bestehen desselben zu Anfang des zweiten Jahrtausends v. Chr. verbürgen (Brugsch, Geogr. Inschriften altägypt. Denkmäler, II. Geogr. der Nachbarländer Aegyptens, Leipzig 1858, 76). Zu Hebron wohnten nach Abraham auch Isaac und Jacob (Gen. 35, 27; 37, 14; 49, 29 ff.); letzterer zog von hier aus nach Aegypten (Gen. 37, 14; 46, 1). Während aber seine Nachkommen in Gessen zu einem Volk heranwuchsen, wurden die Hethiter von den Enacim nach Norden gedrängt, und Hebron ward ein Hauptwohnsitz des Riesengeschlechtes, so daß die israelitischen Kundschafter, die nach Hebron gekommen waren (Num. 13, 23), mit der Beschreibung derselben ihre Landsleute erschrecken konnten (Num. 13, 29. 34). Die Enacim nannten nunmehr die Stadt nach dem Namen ihres Stammvaters קִרְיַת אַרְבַּע, Cariath Arbe, „die Stadt Arbe's" (Jos. 14, 15). Wegen dieser Namensänderung mußte zur Zeit Moses' und Josue's den Israeliten, denen aus der Zeit ihrer Stammväter der Name Hebron bekannt war, stets die eine Bezeichnung durch die andere erklärt werden (Gen. 23, 2. 19. Jos. 14, 15; 15, 13; 20, 7; 21, 11. Richt. 1, 10). Bei der Eroberung des Landes ward die Stadt mit dem umliegenden Bezirke Caleb zu eigen gegeben (Jos. 14, 14; 15, 13); dieser vertrieb die Enacim und erneuerte den alten Namen Hebron, so daß derselbe bald wieder allein in Gebrauch war. Hebron ward nun eine der Freistädte, welche im Lande bezeichnet wurden (Jos. 20, 7), und zugleich Priesterstadt (Jos. 21, 11. 13). Die Bedeutung, welche ihr hiermit zugemessen wurde, kam zu neuer Anerkennung, als David nach Sauls Tode zu Hebron seine Residenz für länger als sieben Jahre aufschlug (2 Sam. 2, 1. 11; 3, 2) und hier zum König über ganz Israel gesalbt wurde (2 Sam. 5, 1). Am Thore von Hebron wurde Abner von Joab ermordet (2 Sam. 3, 27), und die Gliedmaßen der Mörder Isboseths ließ David am Teiche von Hebron aufhängen (2 Sam. 4, 12). Auch Absalom nahm Hebron zum Stützpunkte seiner Empörung (2 Sam. 15, 10). Unter Roboam ward die Stadt stark befestigt (2 Par. 11, 10). Zur Zeit des Exils erneuerten die im Lande Zurückgebliebenen den frühern Namen Cariath-Arbe (2 Esdr. 11, 25); die heimkehrenden Juden stellten den Namen Hebron wieder her. Während der Syrerherrschaft gelang es den Edomitern, sich der festen Stadt zu bemächtigen; Judas der Machabäer ließ es sich daher vor Allem angelegen sein, sie denselben wieder zu entreißen, und zerstörte die Befestigungen, um nicht dem Feinde in seinem Rücken einen Ausfallspunkt zu lassen (1 Mach. 5, 65 ff.). Die Wichtigkeit des Platzes wurde auch bei der Empörung der Juden gegen die Römer in die Au-

gen gefaßt. Simon ben Giora nahm sie durch einen kühnen Handstreich den Römern weg, allein Cerealis eroberte sie sehr bald wieder, ließ die Einwohner umbringen und brannte die Stadt nieder (Jos. B. J. 4, 9, 7. 9). Sie ward indeß wieder aufgebaut, so daß sie auch in den Kreuzzügen eine Rolle spielen konnte. Im J. 1100 gab Gottfried von Bouillon Hebron dem Grafen von Avesnes als Lehen; im J. 1167 ward hier ein Bisthum unter dem Namen St. Abraham errichtet (Guil. Tyr. 20, 3); allein schon 1187 kam die Stadt in die Gewalt Saladins. Bei den Mohammedanern behielt die Stadt immer den Namen el Khalil, „der Freund (Gottes)", womit Abraham gemeint ist, und nach der Ehrfurcht, welche sie dem großen Patriarchen bewahren, erweisen sie bis heute derselben religiöse Verehrung.

Diese knüpft sich an das Vorhandensein einer Höhle, in welcher die gesammte Patriarchenfamilie begraben sein soll. Nach der heiligen Schrift wurden wirklich Sara und Abraham, Isaac und Rebecca, Lia und Jacob zu Hebron in einer Höhle begraben, welche Abraham dem Hethiter Ephron als Erbbegräbniß abgekauft hatte (Gen. 23, 2. 3 ff. 19; 25, 9. 10; 49, 29 f.; 50, 12. 13). Diese wird im hebräischen Texte מַכְפֵּלָה genannt, ein Ausdruck, den die alten Uebersetzungen (LXX, Pesch., Onk., Vulg.) einstimmig als „doppelt" erklären, und der daher nicht als Eigenname „Machpela" behandelt werden darf. Soweit nun die geschichtliche Kunde hinaufreicht, wurden zu Hebron die Patriarchengräber erst von den Juden, danach von den Christen und Moslemin hoch verehrt. Schon Josephus sagt (B. J. 4, 9, 7), daß zu seiner Zeit in Hebron „die vom schönsten Marmor prächtig gearbeiteten Gräber der Erzväter gezeigt" wurden. Im babylonischen Talmud findet sich die Notiz (Erub. 53 a), Hebron heiße Kirjath Arba = Vierstadt, weil daselbst vier Patriarchen (Adam eingerechnet) begraben lägen. Der Pilger aus Bordeaux spricht 333 von einer wundervoll gebauten quadratischen memoria zu Hebron, in welcher die drei Patriarchen mit drei Frauen ruhten (Tobler, Itinera, Genev. 1879, 20). Im J. 383 besuchte die hl. Paula nach Mittheilung des hl. Hieronymus (Epist. 108 ad Eust. 11) die Grabstätte Sara's, ohne daß von den übrigen die Rede ist. Theodosius' Büchlein De situ terrae sanctae, das Gildemeister herausgegeben hat (Bonn 1852) und ca. 525 setzt, erwähnt c. 32 speluncam duplicem, ubi requiescunt patriarchae, von der die Entfernung usque in Chebron milia ij betrage. Antoninus Martyr (um 600) spricht von einer viereckigen Basilika zu Hebron mit einem unbedeckten Vorhofe (Tobler 108). Um 700 gibt Bischof Arculf eine genauere Beschreibung der Grabstätten, wonach über den Gräbern der drei Patriarchen sich Memorien aus weißem Stein in Form von Kirchen befänden, während die drei Frauen unter kleineren und ärmlicheren Denkmälern ruhten (Tobler 172). Säwulf sah 1102 gleichfalls drei Monumente wie Kirchen, von denen jedes zwei Gräber für Gatte und Gattin umschloß, innerhalb eines großen, festen Baues (Recueil de voyages et de mém., publié par la Société de Géogr., IV., Paris 1839, 849). Am eingehendsten beschreibt Benjamin von Tudela, was er im J. 1163 zu Hebron gesehen. Damals war Hebron noch christlich, und der jüdische Reisende fand „einen großen Kirchenbau, der St. Abraham hieß". In der That führt die Begräbnißstelle während des 12. Jahrhunderts bei den christlichen Schriftstellern nur diesen Namen. In dem Gebäude befänden sich sechs Grabstätten für die Patriarchenfamilie, welche die Christen errichtet hätten, und bei denen man Geld opfern müsse. Komme aber ein Jude und lasse es sich ein weiteres Stück Geld kosten, so öffne ihm der Wächter ein eisernes Thor, durch welches er, ein Licht in der Hand, in unterirdische Höhlen hinabsteigen könne; die erste und zweite seien ganz leer, bis er in der dritten die wirklichen Gräber von Abraham, Isaac und Jacob, sowie von Sara, Rebecca und Lia finde. Jedes Grab trage eine Inschrift, welche seinen Bewohner anzeige; eine Lampe brenne Tag und Nacht daselbst, und rings herum ständen Behälter mit Gebeinen von längst verstorbenen Juden, welche deren Nachkommen nach uralter Sitte daselbst geborgen hätten (Itiner., ed. Asher I, London 1840, 76 sq.). Aehnlich beschreibt der arabische Reisende Ibn Batuta (um 1340) die Stelle und gibt dabei an, die heilige Grotte sei damals geschlossen gewesen, vor derselben aber habe sich unter der Erde in einem marmorbekleideten Raume eine Darstellung der Grabstätte befunden (Voy. d'Ibn Batoutah, éd. Defremery et Languinetti I, Paris 1853, 115). Wie man sieht, lassen alle diese Berichte, denen einige aus späterer Zeit gleichzustellen sind, eine ziemliche Unklarheit über die Situation bestehen. Als sicher ergibt sich daraus jedoch, daß von jeher zu Hebron die Grabhöhle der Patriarchen gezeigt wurde, daß über derselben ein Bauwerk bestand, und daß dieses im Verlaufe der Zeit Aenderungen erlitt. Da seit Saladin der moslemische Fanatismus keinem Christen mehr den Eingang in das Heiligthum gegönnt hat, so würde unsere Kenntniß über den Gegenstand wohl nie erweitert worden sein, wenn nicht in unserem Jahrhundert die Politik den Moslemin geboten hätte, anders zu verfahren. Auf ausdrückliches Gebot des türkischen Sultans wurde 1862 dem Prinzen von Wales, 1869 dem deutschen Kronprinzen und 1882 zum zweiten Male dem Prinzen von Wales der Zutritt zu den Grabmonumenten gestattet, und da der englische Thronfolger beide Male auch Gelehrte zu seinem Gefolge gezogen hatte, so sind bestimmtere Nachrichten über das in Rede stehende Heiligthum nach Europa gedrungen. Ueber den ersten Besuch des Prinzen von Wales hat der damalige preußische Consul zu Jerusalem, Dr. Rosen, 1863 eine weitschwei-

fige Mittheilung gegeben, aus der schließlich hervorgeht, daß man der christlichen Gesellschaft nur eine sehr oberflächliche Anschauung der Oertlichkeit gestattete. Genauer war die Untersuchung, welche den englischen Gelehrten bei dem zweiten Besuche des Prinzen möglich wurde, und hiernach steht Folgendes fest. Auf der Südwestseite einer der Höhen, auf welchen Hebron gebaut liegt, über dem jäh abfallenden Fuß derselben ist aus ungeheuren geränderten Werkstücken eine Umfassungsmauer von 2,4 m Dicke errichtet, welche ein rechtwinkliges Viereck von etwa 66 × 38 m bildet. Dieses Mauerviereck, Haram genannt, entspricht in seiner Construction auf's Genaueste dem Haram am Tempel zu Jerusalem und wird deßhalb, wie dieses, von den Einen auf Salomon, von den Anderen auf Herodes zurückgeführt. Auch wenn es von letzterem herrührte, würde sein Dasein auf eine unvordenkliche Verehrung des Ortes schließen lassen. Zu der Area innerhalb des Harams steigt man auf einer großen Treppe längs der südöstlichen Schmalseite hinauf und gelangt erst durch einige Vorhöfe in dieselbe. Von dem Innenraum ist die kleinere, südwestliche Hälfte durch eine Moschee ausgefüllt, welche augenscheinlich aus einem ursprünglich byzantinischen Bau durch Aufsetzung von Minarets hergerichtet worden ist. In dieser liegen unter kostbaren Teppichen, mit silbernen oder versilberten Schranken umschlossen, die Kenotaphe von Isaac und Rebecca. An die ehemalige Kirche schließt sich nordwestlich in etwas geringerer Breite der ehemalige Narthex, eine gewölbte Vorhalle, welche in zwei achteckigen Kapellen die noch prächtiger verhüllten Kenotaphe von Abraham und Sara birgt. Der übrige Raum des Haram ist ebenso, wie der von der Vorhalle freigelassene Gang längs der Haramsmauer, unbedeckt und umschließt zwei kleine Gebäude, in welchen durch Gitterwerk von außen die ebenfalls verhüllten Kenotaphe von Jacob und Lia sichtbar sind. Von den sechs Grabdenkmälern liegen je die der Gatten und der Frauen in gerader Linie. Das Mauerwerk außerhalb der Moschee ist fast durchweg arabischen Ursprungs. Dieß alles wäre keiner großen Aufmerksamkeit werth, wenn nicht von den europäischen Gelehrten beim zweiten Besuche festgestellt worden wäre, daß auf dem Boden der Moschee drei Eingänge in unterirdische Räume führen. Von diesen sind zwei vermauert und unter den Teppichen der Bodenbekleidung verborgen, obwohl die Stelle des einen durch einen Baldachin bezeichnet ist. Der dritte am Nordwestende gelegene aber ist nur mit einem Steine bedeckt. Beim zweiten Besuche befahl der Prinz von Wales, eine Lampe hinabzulassen, und beim Scheine derselben zeigte sich eine kleine quadratische Kammer, welche südöstlich eine Thüröffnung hatte. Durch letztere gelangt man offenbar in eine der beiden Höhlen und aus dieser in die innere Höhle, in welcher vermuthlich die ursprünglichen Gräber zu suchen sind, so daß nunmehr die Angabe Benjamins von Tudela über zwei vorläufige Höhlen verständlich würde. Nimmt man nun zu den gewonnenen Angaben die geschichtlich bekannt gewordenen Notizen hinzu, so ergibt sich Folgendes: Die doppelte Grabhöhle Abrahams ward von den Israeliten immer mit größter Ehrfurcht gehütet, und die Ueberreste der Patriarchenfamilie, zumal Jacobs, der einbalsamirt wurde, sind ohne Zweifel bekannt gewesen und sorgfältig aufbewahrt worden. Da die Ehrfurcht vor den Todten allen Morgenländern gemein ist, so darf man annehmen, daß auch während des Exils und in späteren trüben Zeiten die fraglichen Gräber unangetastet blieben. So konnte Herodes in der zu seiner Zeit noch bestehenden Verehrung der Stätten einen Anlaß finden, sie durch das prächtige Haram zu zieren und zu ehren. Zur Zeit des morgenländischen Kaiserthums entstand über den Gräbern eine Basilika mit morgenwärts gerichteter Apsis. Vielleicht wurden schon damals, um die heiligen Reste zu schützen, Kenotaphe auf dem Boden der Basilika errichtet. Als die Araber Palästina eroberten, übertrugen sie die hohe Ehrfurcht vor Abraham, welche der Koran allen Moslemin zur Pflicht macht, auf die Grabstätte desselben, und die Verehrung der heiligen Stätte zu Hebron dauerte fort. Nachdem der erste Kreuzzug die Christen in den Besitz derselben gebracht hatte, stellten diese die alte Basilika wieder her und gaben sie ihrer frühern Bestimmung zurück; nach Vergleichung der Bauglieder mit anderen in Palästina muß man schließen, daß die jetzige Moschee um 1150 ausgebaut worden ist. Bei der Wiedergewinnung Hebrons aber und des ganzen Palästina gaben die Moslemin ihrem fanatischen Hasse gegen die Franken auch dadurch Ausdruck, daß sie den Zugang zu den Höhlen versperrten und durch Errichtung der Kenotaphe, welche nach einer aufgefundenen Inschrift in's 14. Jahrhundert zu setzen ist, sogar die Aufmerksamkeit von den eigentlichen Grabstätten abzulenken suchten. Hiernach ist es wohl möglich, daß die gefeierten Ueberreste der Patriarchenfamilie noch jetzt in ihren ursprünglichen Ruhestätten vorhanden sind; ob, wie eine Sage bei den Arabern geht, die wirklichen Gräber genau senkrecht unter den Kenotaphien liegen, mag dahingestellt bleiben.

Anders aber ist es mit einer Reihe von heiligen Stätten, welche zu Hebron noch außer den Patriarchengräbern gezeigt werden. Nordwestlich schließt sich an das Haram, etwa 5 m tiefer liegend, ein langgestreckter arabischer Bau, der am einen Ende in einer gewölbten Kammer das sogen. Grab Josephs enthält. Auch dieß ist nur ein Kenotaph, das nach urkundlichem Zeugniß 1393 errichtet wurde; unter demselben etwa die Reste des Patriarchen zu denken, wird durch Jos. 24, 32 verwehrt. Auf einem nahen Hügel wird von den Moslemin das Grab Jesse's gezeigt, für welches keinerlei historische Gewähr vorhanden ist; früher wurde es für das Grab Calebs ausgegeben, das zur Zeit des hl. Hieronymus noch

zu Hebron gezeigt wurde (Hieron. l. c.; vgl. Comm. in Matth. 27, 33). Das Grab Abners zeigen die Mohammedaner auch nur nach Vermuthung. Ueber einen uralten Quaderbau, welcher in der Nähe als Haus Abrahams gezeigt wird, sind bis jetzt von den Gelehrten nur Vermuthungen geäußert worden. Ganz verloren aber ist das Andenken an die jüdische Sage, wonach Adam zu Hebron begraben sein sollte, so daß daraus der Name Kirjath Arba im Sinne von Vierstadt hergeleitet wurde. Diese Sage hat noch den Eingang in unsere Vulgata Jos. 14, 15 gefunden, weil Hieronymus durch den Einfluß seines jüdischen Lehrers verhindert wurde, richtig zu übersetzen: „Dieser (Arbe) war der größte Mensch unter den Enacim." Zwar zeigen die Moslemin noch heute den sogen. ager damascenus, von dem die mittelalterlichen Pilger reden, den Acker, aus dessen rother Erde Adam erschaffen sein, ferner das Dickicht, in welchem Abel von Kain erschlagen worden sein soll u. dgl.; doch kann man über dergleichen Ausgeburten der Phantasie hinweggehen. (Vgl. Ritter, Erdkunde XVI, 1, 209—261; Rosen, Ueber das Thal und die nächste Umgebung Hebrons, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft XII, 1858, 477; Ders., Die Patriarchengruft zu Hebron, Zeitschrift für allgem. Erdkunde, N. F. XIV, Berlin 1863, 369; Palest. Expl. Fund 1881, 266; 1882, 197 sq. — 2. Name eines Leviten Ex. 6, 18. — 3. Name eines Angehörigen von Calebs Familie an der offenbar verderbten Stelle 1 Par. 2, 42. [Kaulen.]

Hedderich, Philipp, s. Bonn n. III.

Hedio (Heyd), Kaspar, einer der sogen. Reformatoren Straßburgs, wurde 1493 zu Ettlingen in Baden geboren. Er studirte Philosophie und Theologie zuerst in Freiburg, dann in Basel, trat hier zu dem Stiftsprediger Capito in nahe Beziehungen und wurde unter dessen Präsidium 1519 Licentiat der Theologie. Seine Thesen zeigen schon um diese Zeit eine entschiedene Parteinahme für Zwingli und Luther in den Fragen über Prädestination und Rechtfertigung; er drückte auch beiden Männern brieflich seinen Dank und seine Beglückwünschung für ihr Werk aus (Opp. Zwinglii, ed. Schulthess VII, 89. 95. 100; Luthers Werke, Walch'sche Ausg. XV, 1634). Im J. 1520 kam Hedio, wie sein Freund Capito, als Hofprediger nach Mainz. Da beide für ihre Bestrebungen wenig Anklang fanden, verließ Capito bald seine Stelle; Hedio harrte noch einige Zeit aus und nahm 1523 den Ruf des Straßburger Domcapitels an, welches ihm durch seinen Decan Sigmund von Hohenlohe die Domkanzel übertrug. Man forderte von ihm das Versprechen, daß er Luthers Lehre nicht predigen wolle. Hedio leistete ohne Bedenken die Zusage; meinte er doch sein Gewissen durch die Wendung sicherzustellen, daß er nicht Luthers Lehre, sondern Gottes Wort allein klar und recht predigen werde. Bald sah sich das Capitel in Hedio getäuscht. Schon im folgenden Jahre nahm er eine Bürgerstochter zur Frau, und gestützt auf den Anhang unter den Bürgern, ging er im Vereine mit Capito, Butzer und Zell immer entschiedener gegen alles Katholische in der Stadt vor, bis endlich bei einer Abstimmung der Gesammtbürgerschaft am 20. Februar 1529 die Majorität sich für die Abschaffung der heiligen Messe in der Stadt erklärte. Auch auf andere Städte des Oberrheins erstreckte sich Hedio's destructive Thätigkeit. Selbst der Kölner Erzbischof Hermann von Wied (s. d. Art.) berief ihn wie Butzer, als er in seinem Gebiete die Reformation einführen wollte. Hedio weilte in Buschhofen, bis der Erzbischof 1543 gezwungen wurde, die Prädicanten zu entlassen. Hedio ging nun nach Straßburg zurück, verlor 1548 in Folge des Interims seine Dompredigerstelle und starb am 17. October 1552 an der Pest. Zur Ausbreitung seiner Ideen suchte Hedio sich die Kirchengeschichte dienstbar zu machen und veröffentlichte mehrere Werke, in welchen er die Einrichtungen der katholischen Kirche unter der Maske eines unparteiischen Historikers angreift. Es erschien zuerst die „Chronica der alten christlichen Kirchen aus Eusebius und der Tripartita", Straßburg 1530, später erweitert durch die Zeitgeschichte als „Chronica, das ist Warhaffttige Beschreibunge Aller alten Christlichen Kirchen", in 3 Theilen bis 1545 reichend; das Buch wurde dem Erzbischof Hermann gewidmet und erschien in neuen Auflagen zu Frankfurt 1572. 1582, Basel 1593; ferner gab er heraus Chronicum Abbatis Vrspergensis, continens historiam rerum memor. a Nino Assyriorum rege ad tempora Friderici II. . . . Paralipomena rer. memor. a Friderico usque ad Carolum V., Argentor. 1537. 1540; in deutscher Bearbeitung „Ein außerleßne Chronick von anfang der welt biß auff das jar nach Christi Geburt 1543", 3. Aufl. Straßburg 1549. Auch übersetzte er die Bücher des hl. Augustin von der christlichen Lehre, Straßb. 1532. Kleine Flugschriften sind: „Von dem Zehenden ... Mit Sendtbrief an das Christlich heuflein im Rinckgaw, Mentzer Bistumb", 1525; „Von der recht gottseligen anstellung vnd haußhaltung Christlicher gemeyn vnd brauch der heyligen Sacramenten", zuerst an die Protestanten zu Münster in Westfalen, dann auch an den Rath von Augsburg, 1534; „Vom gemeinen Almosen", Straßburg 1533; „Radtspredig", Straßburg 1534, u. a. (Vgl. Spindler, Hédion, Straßburger Dissert. 1864; Röhrich, Gesch. der Reform. im Elsaß, Straßb. 1830; Ders., Mittheilungen aus der Gesch. der evang. Kirche des Elsaßes, Straßb. und Paris 1855.) [Streber.]

Hedschra, s. Zeitrechnung.

Hedwig, die hl., Gemahlin Herzog Heinrichs I. von Schlesien und Polen, stammte aus dem Geschlechte der Grafen von Andechs. Sie wurde 1174 geboren, erhielt ihre Erziehung im Kloster Kitzingen am Main und mußte sich nach dem Wunsche ihrer Eltern schon im 12. Jahre

ihres Alters mit Heinrich vermählen. Gab es je eine Fürstin, welche ihres Mannes, ihrer Kinder, ihres Hofes und des ganzen Landes Glück, Segen, Freude, Muster und Lehrmeisterin war, so gilt dieses von der hl. Hedwig. Heinrich, ihr Gemahl, zeigte seine fromme Gesinnung in Stiftung von Klöstern, Ertheilung von Privilegien an die Geistlichkeit, Werken der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, einem leutseligen Benehmen gegen die Geringen, deren arme Gaben er mit freundlicher Verbeugung annahm, und in einem standesgemäß keuschen und enthaltsamen Lebenswandel; zu Allem aber gab ihm seine Gemahlin die Anleitung und das Beispiel. Sie lehrte ihn, der vorher außer dem Gebete des Herrn wahrscheinlich wenige andere wußte, die für ihn geeigneten Gebete, bewog ihn, an allen Freitagen, Sonntagen, Fest- und Fastenzeiten in Enthaltsamkeit mit ihr zu leben und, nachdem Gott ihre Ehe mit sechs Kindern gesegnet hatte, mit ihr vor dem Bischof beständige Enthaltsamkeit zu geloben; setzte es durch, daß er die bei ihm in Ungnade Gefallenen wieder zu Gnaden aufnahm, und erweichte sein Herz, daß er die Strafen der Verbrecher möglichst ermäßigte und seine Gefangenen freigab. Unter vielem Andern bewog sie ihn, für Cisterciensernonnen und zu immerwährender Ausübung der Hospitalität in Trebnitz, nicht weit von Breslau, ein Kloster für 1000 Personen zu gründen und zu dotiren. Der Grund dazu wurde 1203 gelegt; während des Baues wurde allen zum Tode Verurtheilten ihre Strafe in Zwangsarbeit an diesem Baue verwandelt; im J. 1219 erfolgte die feierliche Einweihung des Stiftes. Die ersten Nonnen wurden aus der Diöcese Bamberg berufen, und ihre Anzahl stieg allmälig auf 100; die ehemalige Meisterin und Lehrerin Hedwigs im Kloster Kitzingen ward zur ersten Abtissin eingesetzt. Würdig schloß sich dieses Kloster, als Colonie deutscher Bildung, an das 1175 zu Leubus gegründete an und bildete mit dem 1227 zu Heinrichau gestifteten und anderen klösterlichen, mit deutschen Mönchen und Nonnen besetzten Instituten eine gesegnete Vorrathskammer deutscher Culturelemente unter den Slaven. Daß Hedwig, soweit sie es vermochte, den Krieg und das Blutvergießen zu hindern trachtete, ersieht man aus Folgendem. Ihr Gemahl hatte mit Konrad von Masovien längere Zeit Krieg geführt und war 1228 während der heiligen Messe überfallen, schwer verwundet und als Gefangener in die Hauptburg Konrads, nach Plock, gebracht worden. Diese Trauerkunde nahm sie mit großer Ergebung und mit den Worten hin: „Ich hoffe, der Herr wird ihn bald befreien und von seinen Wunden heilen." Allein als nach vielen vergeblichen Unterhandlungen mit Konrad ihr erstgeborener Sohn Heinrich den Vater durch einen Kriegszug befreien wollte, da schrack sie in ihrem frommen Sinne so sehr vor dem neuen Kriege zurück, daß sie selbst zur friedlichen Unterhandlung nach Masovien ging und den Frieden wirklich zu Stande brachte. Im Uebrigen vermochte es Hedwig freilich nicht, Heinrichs Eroberungsgeist Einhalt zu thun; vielmehr gewann dieser unter der Gunst der Umstände allmälig ein Landgebiet, welches an Umfang den Besitz aller anderen polnischen Herzoge überragte. Allein Hedwig fuhr fort, den Blick und das Herz ihres Gemahls dem Ueberirdischen geöffnet zu erhalten, sprach mit ihm nach Ablegung des beiderseitigen Gelübdes nie ohne Zeugen und gewöhnlich nur an einem heiligen Orte, trug seitdem in der Regel nur ein einfaches, aschgraues Kleid, verdoppelte ihr wunderbar strenges Bußleben, lag allen Werken des Gebetes und der Barmherzigkeit ob und wandelte den königlichen Palast in eine Kirche, ein Kloster und ein Spital um. Dadurch wirkte sie auf Heinrich so wohlthätig ein, daß er ihr nicht nur vollkommene Freiheit zu ihrer Lebensweise gewährte, sondern auch ihre Tugenden nachahmte und „religiosa animi pietate et humilitate" „prope monachus effectus erat". Nur darüber machte er ihr zuweilen Vorwürfe, daß sie so außerordentlich sich kasteite. In der That ging sie hierin so weit, daß ihre Schwiegertochter, die Prinzessin Anna, Hedwigs gewöhnliche Begleiterin und Zeugin ihrer Thaten, sagen konnte: „Ich kenne das Leben vieler Heiligen, aber niemals habe ich darin etwas Hartes und Strenges gelesen, das ich an Hedwig nicht in gleichem oder noch höherem Grade bemerkt und gesehen hätte." Man kann sagen, sie habe gleichsam einen Liebesbund mit der Kasteiung, freiwillig übernommener rastloser Mühsal, Abstinenz, Hunger, Durst, Hitze, Kälte, Armut und Elend geknüpft, um sich einerseits Gott zum Sühnopfer für die Ihrigen und für Schlesien und Polen zu weihen, und um andererseits alles Bittere und Harte an sich selbst zu fühlen und zu erfahren, damit sie wirklich eine Landesmutter im christlichen Sinne sein könne. Hiermit verband sie eine Andacht, welche eher dem Himmel als der Erde eigenthümlich zu sein schien. Herbord, einer ihrer Beichtväter, pflegte zu sagen: „Kein Sterblicher kann beschreiben, mit welchem Glauben und welcher Andacht sie die heilige Messe und das Sacrament des Leibes Christi verehrt hat." Daher auch ihr außerordentliches Verlangen, so viele Messen als möglich zu hören und vor sich celebriren zu lassen, und ihre tiefe Ehrfurcht vor den Priestern, in denen sie Christum verehrte, deren Fußstapfen sie küßte, deren geweihte Hände sie sich nach der heiligen Messe und bei anderen Gelegenheiten vertrauensvoll auflegen ließ. Ging sie zum Tische des Herrn, so geschah es unter Thränen und Zeichen der tiefsten Ehrfurcht. Fand sie etwas auf dem Boden, worauf sie das Zeichen des Kreuzes erblickte, so kniete sie nieder, betete vor dem Kreuz, hob unter Küssen das Gefundene auf und brachte es an einen vor Ungebühr sichern Ort. Gewöhnlich ging sie mehrmals des Tages mit bloßen Füßen in die Kirche, trug unter den Armen die Schuhe und legte sie sogleich an, wenn sie von weitem

jemanden erblickte. In der Kirche betete sie am liebsten an einem abgelegenen Orte, um ungestört den innigsten Liebesverkehr mit dem höchsten Gut pflegen und ihren Thränen freien Lauf lassen zu können. Uebrigens war für sie jeder Ort ein Tempel und Alles eine Veranlassung, das Herz zu Gott zu erheben. Bei Tische mußte ihr zur Nahrung des Herzens vorgelesen werden. Bei der Arbeit versenkte sie sich immer in den Gedanken an die Gegenwart Gottes; ohnehin bestand ein Theil ihrer Arbeit in der frommen Beschäftigung, kostbare Kirchengewänder mit Frauen, die in dieser Kunst Erfahrung besaßen, zu verfertigen. Ihre Reden waren die lautere Andacht, Sanftmuth und Gelassenheit; selbst gegen solche, welche gefehlt hatten, sprach sie ihren Tadel so milde aus, daß niemand darüber erbittert wurde; „Gott verzeih' es dir" und ähnliche Worte waren ihre stärksten Verweise. Bei jeder Gelegenheit mahnte sie zu einem frommen Leben. Kamen rohe, im Christenthum wenig unterrichtete Leute an ihren Hof, so unterwies sie dieselben entweder selbst oder durch einen eigens dazu aufgestellten Diener im Beten, Beichten und dem zum Heile Nöthigen; so ließ sie sich's einst zehn Wochen kosten, um eine alte, ihr am Hofe dienende Frau das Vaterunser zu lehren. Die Frauen leitete sie an, Gott in standesmäßiger Keuschheit und Enthaltsamkeit zu dienen; ihre Dienerschaft am Hofe mußte sich der Ehrbarkeit befleißen und sich vor jeder Verleumdung hüten. Wo fromme oder arme Leute oder geistliche Personen gestanden oder gebetet hatten, kniete sie nach deren Entfernung nieder und küßte in demuthsvoller Andacht die ihr heiligen Spuren. In allen Ereignissen vernahm sie Gottes Stimme und betete seinen Willen an. Bei Gewittern mit Donner und Blitz gedachte sie in Furcht und Schrecken des allgemeinen Gerichtes. Bei Leiden und Prüfungen kam sie nie außer Fassung, sondern zeigte eine unerschütterliche Seelenstärke. Im J. 1238 starb ihr Gemahl; die Nonnen von Trebnitz waren darüber untröstlich. Allein Hedwig, die doch ihren Mann nach Gott über Alles liebte, „utpote virum virtutibus ornatum et populo ac reipublicae utilem", tröstete sich und die Weinenden mit dem Willen Gottes. Drei Jahre nachher fielen unter der Regierung ihres Sohnes, Heinrichs des Frommen, die wilden Mongolen in Niederschlesien ein. Die hl. Hedwig und ihre Schwiegertochter Anna (Heinrichs des Frommen Gemahlin) flüchteten in das feste Crossen; Herzog Heinrich selbst trat den Mongolen mit einem kleinen Heere bei Liegnitz entgegen, wurde aber leider nach tapferer Gegenwehr mit vielen der Seinigen im Kampfe erschlagen. Bei der Nachricht über diesen unglücklichen Ausgang der Schlacht geriethen die Herzogin Anna und die Abtissin von Trebnitz in die tiefste Trauer; aber Hedwig blieb in vollendeter Ergebung in Gottes Willen und sprach: „Der Wille Gottes ist es, und uns steht es zu, ihn hinzunehmen"; im Geiste frohlockend und mit zum Himmel gerichteten Augen setzte sie dann hinzu: „Ich danke dir, o Herr, daß du mir einen solchen Sohn geschenkt hast, der mich im Leben stets geliebt, mir große Ehrerbietung erzeigt und nie den geringsten Verdruß verursacht hat. Und obgleich ich ihn sehr gerne am Leben zu sehen wünschte, so freut es mich doch höchlich um ihn, daß er durch Vergießung seines Blutes dir, o Schöpfer, schon im Himmel verbunden ist!" Ueber Alles aber strahlte ihre Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit. Kirchen, Klöster, Geistliche, Mönche, Nonnen, Pilger und Wallfahrer erfreuten sich ihrer Unterstützungen; sie versorgte elternlose Mädchen aus höheren und gewöhnlichen Ständen, indem sie dieselben entweder in Klöstern unterbrachte oder zur Heirat aussteuerte; sie besuchte und bediente die ärmsten Kranken, bereitete ihnen Medicamente, ließ die Aerzte rufen, tröstete sie knieend an ihren Lagerstätten; sie kaufte die wegen Schulden Eingesperrten los, sendete den Gefangenen Kleider und Kerzen in die schmutzigen und dunklen Gefängnisse, erwirkte ihnen Nachlaß ihrer Strafen und Befreiung, legte Fürbitten mit Erfolg ein für die zum Tode Verurtheilten. Einst ließ sie zwei Gehenkte vom Galgen abnehmen, und diese kamen gegen alles Vermuthen wieder zum Leben; seitdem erließ ihr Gemahl den Befehl, aller Orten, wo sie künftighin an Gefängnissen vorübergehen würde, die Gefangenen loszulassen. Ihr Gefolge auf den Straßen bestand jederzeit aus den Schaaren der Armen. In den Kirchen lag vor ihr immer ein Haufen Geld zur Vertheilung. Von ihren bedeutenden Einkünften verwendete sie kaum den hundertsten Theil für sich und ihren Hof, alles Uebrige gehörte den Armen des Landes. Den Hörigen und Unterthanen auf ihren Besitzungen und Gütern ließ sie so gerne und so viel an Abgaben und Leistungen nach, daß ihre Schreiber spaßend bemerkten: „Wir haben nichts Anderes aufzuzeichnen, als was unsere Frau nachläßt"; öfters wohnte sie in eigener Person den für diese Angelegenheiten bestimmten Gerichten bei, damit ja ihren Unterthanen nicht zu wehe geschehen konnte. Außerdem hatte sie an ihrem Hofe stets 13 Arme um sich, in denen sie Christum und die 12 Apostel verehrte; diese nahm sie sogar auf ihren Reisen in Wagen mit sich und setzte ihnen knieend die besten Speisen vor, worauf erst sie selbst ihr ärmliches Mahl einnahm. Die Pagen pflegten daher zu sagen, sie möchten viel lieber Arme als Tischgenossen der Herzogin sein. Waren ihre Kapläne unwillig darüber, daß sie den besten Wein an die Armen weggab, denen man, wie sie sagten, schon Wein geben werde, so antwortete sie: deßhalb gebe sie ihnen den ihr selbst vorgesetzten, damit sie überzeugt sei, daß sie guten Wein bekämen. Für die andere Schaar der Armen bestand an ihrem Hofe eine eigene Küche, aus der sie täglich ihren Unterhalt empfingen. Noch zu Lebzeiten ihres Gemahls, als Trebnitz bereits erbaut war und sie in vollkommener Ent-

haltsamkeit Gott dienen konnte, zog sie sich zeitweise in das Kloster zurück, wo nach Petrissa Hedwigs eigene Tochter, Gertrud, Abtissin war; nach dem Tode ihres Mannes wählte sie dasselbe zu ihrem beständigen Aufenthalte. Hier trug sie das Kleid der Nonnen, beobachtete deren Regeln und Gebräuche, erbaute alle durch ihr Beispiel, legte aber doch nie die Profeß ab, um zum Almosengeben mehr Freiheit zu haben. Hier endete sie auch am 15. October 1243 ihr heiliges Leben. Papst Clemens IV. setzte sie 1267 in die Zahl der Heiligen; Papst Innocenz XI. setzte ihren Festtag auf den 17. October. Das Volk, dem Hedwig eine Mutter gewesen, vergaß dieselbe nie; zahlreiche Wallfahrten zu Hedwigs Grab im Stifte Trebnitz bis auf die Gegenwart herab sind dafür ein sprechender Beweis. (Vgl. Vita S. Hedwigis bei Stenzel, Script. rerum Silesiacarum II, Vratisl. 1839, 1 sq.; bei Boll. Oct. VII, 198 sq.; Klostergründungen und andere Urkunden bei Grünhagen, Regesten zur schlesischen Geschichte, im Codex diplom. Silesiae VII, Breslau 1868—1886; Knoblich, Lebensgeschichte der hl. Hedwig, 2. Ausg. Breslau 1864; F. Becker, Die hl. Hedwig, Herzogin von Schlesien und Polen, Freiburg 1872 [Sammlung historischer Bildnisse]; H. Luchs, Schlesische Fürstenbilder des M.-A., Breslau 1868 ff.) — Zu unterscheiden ist eine andere Hedwig, Tochter des Königs Ludwig von Ungarn, seit 1384 Königin von Polen, welche sich 1386 mit Jagello, Großherzog von Litauen, verheiratete, nachdem er vorher die von ihr festgesetzte Bedingung, die heilige Taufe zu empfangen, erfüllt hatte. Diese fromme Fürstin starb zu Krakau 1399, nachdem sie für die Bekehrung Litauens viel gethan hatte. [Schrödl.]

Hegel, Georg Wilh. Friedrich, Philosoph, Begründer des Systems des absoluten Idealismus, wurde am 27. August 1770 in Stuttgart als Sohn eines herzoglichen Beamten geboren, studirte 1788—1793 Theologie im Stifte zu Tübingen, wo ihn mit dem fünf Jahre jüngern Schelling und dem Dichter Hölderlin eine für seine geistige Entwicklung einflußreiche Freundschaft verband, und war hierauf sieben Jahre lang Hauslehrer zuerst in Bern, dann in Frankfurt a. M. Für die damalige Richtung seiner Studien und seiner Denkweise ist ein handschriftlich erhaltenes „Leben Jesu" charakteristisch, aus welchem Rosenkranz und Haym Proben mitgetheilt haben. Hegel steht darin unter der Einwirkung Lessing'scher Gedanken, zeigt aber auch den Einfluß Kants und Fichte's. Die religiösen Begriffe werden zu bloß moralischen verflacht, zugleich aber wird die Frage nach dem Ursprung des Positiven in der christlichen Religion aufgeworfen, und die Antwort in den geschichtlichen Verhältnissen ihres Auftretens und ihrer Verbreitung gesucht. Dabei erscheint die antik-heidnische Religion im Grunde als die höhere, das Hellenenthum gilt als die harmonische Totalität der menschlichen Natur. Mit den religionsphilosophischen verband Hegel frühzeitig historische und politische Studien und arbeitete bereits in Frankfurt an dem ausführlichen Entwurf eines vollständigen philosophischen Systems, welcher indessen nicht zum Druck gelangte. Im J. 1801 habilitirte er sich als Privatdocent in Jena, nachdem er dort eine Schrift „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" herausgegeben hatte. Eng mit Schelling verbunden und scheinbar völlig in den Gedanken des jüngern Freundes sich bewegend, die er jedoch schon damals in eine strengere Form zu bringen bemüht war, gab er mit diesem gemeinsam 1802 und 1803 das „Kritische Journal der Philosophie" heraus. Seit Schellings Weggang von Jena (im Sommer 1803) lockerte sich das Verhältniß; die Vorrede, welche Hegel seiner 1806 vollendeten „Phänomenologie des Geistes" voranschickte, enthielt eine scharfe Absage an die Schelling'sche Weise, zu philosophiren. In Folge der Kriegsereignisse verlor Hegel die außerordentliche Professur, die er seit 1805 bekleidet hatte; er verließ Jena, war eine Zeit lang Redacteur einer politischen Zeitung in Bamberg und ward im November 1808 Lehrer der Philosophie und Rector des Gymnasiums in Nürnberg. Hier verfaßte er sein grundlegendes Werk: Wissenschaft der Logik, 2 Bde. in 3 Thln., 1812 bis 1816. Im J. 1816 nach Heidelberg berufen, ließ er daselbst seine „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß" erscheinen (1817, die zweite sehr erweiterte Auflage 1827), die einzige Gesammtdarstellung, die er von seiner Philosophie gegeben hat. Zwei Jahre später folgte er einem Rufe nach Berlin, wo Fichte's Lehrstuhl bis dahin unbesetzt geblieben war. Hier erstieg Hegel die Höhe seiner Wirksamkeit. Er veröffentlichte die „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß" (Berlin 1821) und war bei der Gründung der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" betheiligt; namentlich aber übte er durch seine Vorlesungen, zu welchen sich ein zahlreiches, keineswegs auf die Kreise der Studirenden beschränktes Publikum herandrängte, sowie durch seine Verbindung mit dem Minister von Altenstein, als „königlich preußischer Staatsphilosoph" einen weitreichenden Einfluß aus. Am 14. November 1831 starb er an der Cholera. Die von seinen Freunden herausgegebene vollständige Ausgabe seiner Werke umfaßt außer den bereits früher gedruckten Schriften die Vorlesungen über Religionsphilosophie, Aesthetik, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie.

Die Zeit, da man in Deutschland im Hegel'schen Systeme alles Ernstes den Abschluß der philosophischen Entwicklung oder gar der vernünftigen Weltentwicklung selber erblickte, ist längst vorüber. Für alle diejenigen, welche die Welt der Dinge im Lichte des praktischen Lebens anschauen, und nicht minder für solche, welche an naturwissenschaftliches Denken gewöhnt sind, ist

es äußerst schwierig, einen Faden zu finden, der sie durch das Labyrinth unvollziehbarer Begriffe und scheinbar wissenschaftlicher Beweisführung hindurchführte. Wer aber mit den großen Alten der Meinung ist, daß die Aufgabe der Philosophie wie jeder Wissenschaft überhaupt die Erkenntniß der Wahrheit, nicht aber das Ersinnen eines mehr oder minder geistreichen, mehr oder minder systematisch gegliederten Gedankencomplexes ist, und wer des Weitern mit denselben die Ansicht theilt, daß für die Philosophie wie für alle Wissenschaft zuletzt die Regeln der gemeinen Logik maßgebend sind, von welchen kein angeblich höherer speculativer Standpunkt zu dispensiren vermag, der kann nur mit dem Gefühle peinlichen Unbehagens dem ohne Frage scharfsinnigen und energischen Denker durch alle die künstlichen oder gewaltsamen Constructionen und die handgreiflichen Sophismen folgen, in welchen die Darstellung seiner Lehre sich bewegt. Will man ihn gerecht beurtheilen, so muß man von dem Punkte ausgehen, bei dem sein System an die vorangegangene Entwicklung anknüpft, und sich vergegenwärtigen, in welcher geschichtlich gewordenen Gestalt er das Problem aufnahm, dessen Lösung er sich vorsetzte, und in welcher Richtung er, einmal eingeschlagenen Bahnen folgend, diese Lösung glaubte suchen zu müssen.

Hegels System ist Pantheismus. Das Denken, sagt er gelegentlich, muß sich „auf den Standpunkt Spinoza's gestellt haben; Spinozist zu sein, ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. Denn wenn man anfängt zu philosophiren, muß die Seele zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist; diese Negation alles Besondern, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage". Aber man darf hierbei nicht stehen bleiben. „Im Spinozistischen System wird Alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon Spinoza spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müßte Spinoza es aus seiner Substanz ableiten; sie schließt sich aber nicht auf und kommt so zu keiner Lebendigkeit, Geistigkeit und Thätigkeit." Dem gegenüber will Hegel zeigen, wie sich die Vielheit des Besondern aus der allumfassenden Einheit des „Absoluten" entwickelt. Sein Pantheismus ist vor Allem Entwicklungspantheismus, und die Entwicklung der Welt fällt ihm mit der eigenen Selbstentwicklung des Absoluten zusammen. Dazu kommt dann noch ein Anderes. Von jeher war es die Meinung jedes auf das Begreifen der Welt gerichteten Denkens, daß dem Ganzen sowohl wie den mannigfaltigen Theilen, die das Universum zusammensetzen, ein denkbarer Gehalt innewohne, und daß wir eben diesen denkbaren Inhalt mit den Begriffen unseres Geistes erfassen. In diesem Sinne sprachen die Alten von dem göttlichen Weltplane, dessen Spuren wir nachgehen, von den schöpferischen Ideen, die wir, als ihr Wesen ausmachend, in den Dingen aufsuchen. Hegel aber verheißt weit mehr; jenen denkbaren Inhalt der Welt und damit das eigentlich Reale und wahrhaft Wesenhafte in ihr will er in systematischem Zusammenhange als Erzeugniß eines logischen Prozesses vor uns entstehen lassen, in welchem jede Stufe durch die vorangehende nothwendig bestimmt und bedingt ist. Ferner gingen die Alten davon aus, daß das, was ist, Gegenstand unseres Erkennens sei (ens est objectum intellectus), und daß die Bethätigung unseres Erkenntnißvermögens, nach der Seite der Sinne wie des Verstandes, uns in den Besitz der objectiven Wahrheit führe. Der durch Kant (s. d. Art.) aufgekommene Idealismus aber hatte alle Erkenntniß in die Grenzen des subjectiven Bewußtseins eingeschlossen; er läugnete, daß vom Sein zum Denken, vom Subject zum Object eine Brücke hinüberführe. Für die Philosophie schien nichts übrig zu bleiben, als die Analyse der im Bewußtsein ursprünglich angelegten und von ihm zur Anwendung gebrachten Formen und Denkbestimmungen. Bei Fichte (s. d. Art.) wird zwar daraus die Reconstruction des Prozesses, in welchem das schöpferische Ich diese Formen selbstthätig erzeugt, aber er führt damit den Subjectivismus nur um einen Schritt weiter; in seiner Wissenschaftslehre beschäftigt sich das Subject lediglich mit sich selbst, von einer Erkenntniß der Welt der Objecte ist nicht die Rede. Dabei war nun freilich Schelling (s. d. Art.) nicht stehen geblieben. Der subjective Idealismus Fichte's entsprach zu wenig dem Erkenntnißtriebe des menschlichen Geistes und seinem Interesse für das, was in Natur und Menschenleben wirklich ist und geschieht. Die Schelling'sche Naturphilosophie will diesem Bedürfniß entgegenkommen, dabei aber soll der idealistische oder subjectivistische Standpunkt vollkommen gewahrt bleiben. Beides geschieht vermittels der kühnen Behauptung, daß den Stufen der Entwicklung des Bewußtseins die Stufen der Naturentwicklung in vollkommenem Parallelismus entsprechen, mit dem Verständniß der erstern daher auch sofort das Begreifen der letztern gegeben sei. Ueber Natur und Geist aber oder vor dieselben wird das Absolute gestellt, und jene beiden sollen sich zu einander als polare Gegensätze verhalten, welche in ihm zu unterschiedsloser Einheit aufgehoben seien. Hegel eignet sich diese Gedanken an, zugleich aber ist er bestrebt, die beiden Hauptmängel zu beseitigen, die er dem Schelling'schen Philosophiren vorhält. Bei Schelling ist das Absolute „wie aus der Pistole geschossen"; wir sollen von ihm ausgehen, aber wie kommen wir zu ihm hin? Es genügt nicht, seine Zuflucht zu der „intellectualen Anschauung" als der auszeichnenden Gnadengabe des wirklichen Philosophen zu nehmen. Soll wahre Philosophie hoch über bloß verständige Reflexion erhoben, soll sie absolutes Wissen sein, so muß der Standpunkt

des absoluten Wissens gleichfalls wissenschaftlich begründet, es muß der Fortgang des Bewußtseins von der sinnlichen Empfindung zum reinen Wissen in seiner Nothwendigkeit dargestellt werden. Sodann fehlt es bei Schelling ganz und gar an der wissenschaftlichen Form. Diese aber ist für Hegel nicht etwas Aeußerliches, das ohne Aenderung des Inhalts nachträglich hinzugethan werden könnte, sondern es hängt nach ihm jener Mangel mit Schellings Grundauffassung zusammen. Bei Schelling ist das Absolute die Nacht, „in der alle Kühe schwarz sind"; alle Unterschiede der Dinge sind in ihm ausgelöscht, und es wird nicht gezeigt, wie sie aus ihm hervorgehen können. Das letztere aber ist nur möglich — wie auch gegen Spinoza geltend gemacht wurde —, wenn das Absolute nicht als Ruhiges und Beharrendes, sondern als ein sich Entwickelndes, nicht, wie bei Schelling, als absolute Identität, sondern als absoluter Geist gefaßt wird; oder, wie Hegel in seiner Art sagt, es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken. Das Absolute hat nun keinen andern Inhalt als das Universum; aber weil es zugleich Geist ist, macht es im Ganzen wie im Einzelnen den reflexiven Prozeß durch, welcher das Wesen des Geistes ist; es ist All-Leben, und alle seine Theile müssen daher in beständigem Sich-auf-einander-beziehen, als flüssig und in einander übergehend und sich zum Ganzen vollendend gefaßt werden. Diesen eigenen Prozeß des Absoluten nun gilt es im Denken nachzubilden oder in der dialektischen Entfaltung des Bewußtseins die stufenweise Entwicklung des Seins in der Totalität seiner Formen zu ergreifen. Denn — so lautet die abschließende Formel — Denken und Sein sind identisch; die dialektische Methode, in welcher das reine Denken durch immanente Selbstbewegung, völlig unabhängig von der Erfahrung, sich mit immer reicherem Gehalte erfüllt, ist zugleich die apriorische Construction des Universums. Die Methode ist nichts Anderes, als das System selbst. Von Fichte übernimmt Hegel hierzu den rhythmischen Fortgang, nach welchem dem Satz der Gegensatz gegenübergestellt und in einem dritten die höhere Einheit der beiden gefunden wird. Jeder Begriff, in welchem der Verstand das Wesen des Wirklichen zu erfassen sucht, erweist sich als einseitig und mangelhaft, er muß durch sein Gegentheil ergänzt werden; er wird „aufgehoben" nicht nur im Sinne des Negirens, sondern auch des Conservirens, indem er sich, ebenso wie sein Gegensatz, als Moment in dem umfassenden höhern Begriffe wiederfindet. Aber die Synthese ist keine endgültige: ein neuer Gegensatz stellt sich ein, wird abermals überwunden, und so fort. Demgemäß umfaßt die wahrhaft philosophische Methode ein Dreifaches. Das erste ist das bloß verständige Denken, bei welchem von zwei Bestimmungen entweder die eine oder die andere behauptet wird; das zweite ist die negativ vernünftige oder dialektische Thätigkeit, auf welche sich der Kant'sche Kriticismus und der Skepticismus beschränken; das dritte endlich ist die positiv vernünftige oder speculative Thätigkeit. In dem allem aber sollen wir nicht die Anwendung einer von uns willkürlich gewählten Schablone erblicken, sondern die eigene Leistung der Begriffe selbst: das Subject ist nur der Zuschauer, welcher diese ihre Bewegung betrachtet und ihr in seinem Denken folgt.

Hieraus ergibt sich nun freilich die Unzuträglichkeit, daß man bereits auf dem Standpunkte des absoluten Wissens stehen muß, um jene Methode zu handhaben oder sich von ihr führen zu lassen, denn der gemeine Verstand, der sich durch den Satz des Widerspruchs, den obersten Grundsatz der Logik, gebunden weiß, begreift nicht, wie aus Ja und Nein ein Höheres hervorgehen könne, welches ebenso wohl Ja als Nein ist; daß man mit anderen Worten Hegelianer sein muß, um es werden zu können. Zur Zeit, da Hegel die Phänomenologie schrieb, war er allerdings noch anderer Meinung. In ihr eben sollte, im Gegensatz gegen Schelling und seine Schule, der Standpunkt der absoluten Erkenntniß wissenschaftlich gerechtfertigt werden, indem die Entwicklung des gewöhnlichen Bewußtseins durch die verschiedenen Stufen hindurch bis zu jenem Standpunkte verfolgt und so der Wissenschaft selbst die Darstellung der werdenden oder erscheinenden Wissenschaft vorausgeschickt wurde. Aber der angebliche Beweis hat das zu Beweisende zur Voraussetzung; die Vorbereitung des Systems wird zum Systeme selbst, die zum Standpunkte des absoluten Wissens fortleitende Bewegung gelingt nur in dem Elemente eben dieses absoluten Wissens. Hegel selbst hat den frühern Plan nicht festgehalten; der von der Phänomenologie angekündigte zweite Theil ist in dieser Form nie erschienen, und der Inhalt der erstern wurde an entsprechender Stelle in das System hineingearbeitet. War jener Plan schief und widerspruchsvoll, so wird die Ausführung noch weiter dadurch complicirt und verwirrt, daß sich mit der Geschichte der Entwicklung des individuellen Bewußtseins die der Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins — in der Sprache der Darwinianer könnte man sagen: mit der ontogenetischen die phylogenetische Betrachtung — untrennbar verschlingt. Indem die Stufen des psychologischen Entwicklungsganges zugleich Perioden der Menschheitsgeschichte darstellen, wird bald die Geschichte unter Mißachtung der Chronologie der psychologischen Construction unterworfen, bald die Psychologie durch schillernde Analogien aus der Geschichte, welche unterschiedslos Wichtiges oder Unwichtiges zusammenraffen, erläutert. Immerhin fehlt es auch diesem schwer verständlichen und heute nur selten mehr gelesenen Werke nicht an Stellen, welche Hegels Begabung bekunden, den innersten Kern geschichtlicher Erscheinungen zu erfassen und auf einen charakteristischen Ausdruck zu bringen. Als die Hauptstufen in dem

Bildungsgange des Geistes erscheinen Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft, sittlicher Geist, Religion, und als die letzte und höchste endlich das absolute Wissen.

Wie die Methode, so ist auch die Gliederung, die das System in seiner definitiven Gestalt aufweist, nur aus diesem selbst verständlich, oder vielmehr sie bildet einen wesentlichen Bestandtheil des Systems. Das Ganze der Wissenschaft, sagt Hegel, ist die Darstellung der Idee; „die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich zu sein". So zerfällt die Wissenschaft in drei Theile: 1. die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich; 2. die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein; 3. die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Natur und Geist sind hiernach nicht mehr, wie bei Schelling, die beiden neben einander liegenden Erscheinungsformen des Absoluten, sondern die Natur bildet den Durchgangspunkt in der Entwicklung des Absoluten zum Geiste als dem letzten und höchsten. Dabei schärft Hegel ein, ohne es freilich selbst festhalten zu können, daß diese Entwicklung nicht als eine zeitliche gefaßt werden darf, daß vielmehr das Absolute das, wozu es sich entwickelt, ebenso von Ewigkeit her ist. Aus der Identificirung von Denken und Sein, Form und Inhalt folgt sodann, daß die Logik mit der Metaphysik zusammenfällt. Ist sie die Wissenschaft von der Idee in dem abstracten Elemente des Denkens, so ist sie damit die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. In dem Organismus der Denkbestimmungen hat sie den innersten Kern, das logische Gerippe der Welt aus einander zu legen. Sie zerfällt in die Lehren vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die erste behandelt Qualität, Quantität und Maß, als qualitativ bestimmte Quantität; die zweite das Wesen als solches, die Erscheinung, und sodann die Wirklichkeit, in welcher der Gegensatz von Wesen und Erscheinung sich aufhebt. Der dritte Theil endlich, der als subjective Logik den beiden ersten als der objectiven Logik gegenübergestellt wird, behandelt in seinem ersten, „Subjectivität" überschriebenen Abschnitte die Gegenstände, welche sonst den Inhalt der logischen Elementarlehre bilden: Begriff, Urtheil und Schluß. Auch diese sollen aber nicht als bloße Formen unseres Denkens gelten, sondern als Formen der Sache selbst. Unter der Aufschrift „Objectivität" bespricht der zweite Abschnitt Mechanismus, Chemismus und Teleologie; unter der Aufschrift „Idee" endlich der dritte Leben, Erkennen und absolute Idee. Den Anfang macht das reine Sein, das als reines und leeres Sein ebenso sehr das Nichts ist, aber doch auch nicht das volle Nichts, das nicht Gegenstand des Denkens sein könnte; das Nichts ist also ebenso sehr Etwas, Sein; Sein und Nichts, Nichts und Sein schlagen in einander über; als der höhere, den Gegensatz in sich aufhebende Begriff springt der des Werdens heraus. Dieser Anfang ist typisch für das ganze Verfahren, für das angeblich aus eigener innerer Nothwendigkeit sich vollziehende selbständige Hervortreten der Begriffe aus einander, wo doch der Fortschritt in Wahrheit nur mit Hilfe der aus gewöhnlicher Erfahrung entlehnten anschaulichen Elemente geschieht, welche eine geschickt geleitete Ideenassociation jederzeit an die Hand gibt, wie dieß namentlich Trendelenburg in den „Logischen Untersuchungen" nachgewiesen hat. Weiter auf die Ableitung der einzelnen Bestimmungen einzugehen, würde, zumal hier, ohne Werth sein.

Die Idee rein als solche, als das Ganze der logischen Bestimmungen gedacht, wäre nun noch nicht die volle Wirklichkeit; die Vernunft aber, sagt Hegel, „ist nicht so ohnmächtig, es nur bis zum Ideal, zum Sollen zu bringen und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, vorhanden zu sein". Darum erschließt sie sich zu einer Welt, in der sie Wirklichkeit hat, sie entläßt aus sich die Natur. Auf die Logik folgt als zweiter Theil des Systems die Naturphilosophie. Die Natur ist die in die Unendlichkeit des zeitlichen und räumlichen Einzeldaseins sich ausbreitende Idee. Ihre Momente stehen sich daher hier äußerlich als gegen einander gleichgültige Dinge gegenüber, in denen der Begriff zwar als inneres Gesetz wirkt, aber noch nicht zu sich selbst und seiner bewußten Erscheinung gekommen ist. Die Natur ist daher das Reich der Nothwendigkeit, ihre Bestandtheile sind nur äußerlich verbunden und sind zusammengehalten durch das Zusammensein im Raum, durch von außen wirkende Kräfte und Gesetze. Sie ist ebenso das Reich der Zufälligkeit; vieles an ihren Gebilden ist von äußeren Bedingungen abhängig und daher durch begriffliche Bestimmungen nicht zu erschöpfen. Diese Unangemessenheit muß in fortschreitender Entwicklung aufgehoben werden, bis sich im Leben die Geburt des Geistes vorbereitet, worauf die ganze Entwicklung ursprünglich hinzielt. Der Entschluß der Idee, sagt Hegel am Ende der Logik, „sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setzt sich damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff (im Geiste) als freie, aus der Aeußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt". — Freund und Feind stimmen darin überein, daß die Naturphilosophie die schwächste Seite des Hegel'schen Systems und der am wenigsten originelle Theil desselben ist. Um so weniger kann hier in die Einzelheiten eingegangen werden. Aber bereits der Grundgedanke selbst, der speculative Uebergang aus dem logischen Bereich in das der natürlichen Wirklichkeit, fordert die schärfste Kritik heraus und offenbart die ganze Haltlosigkeit des Hegel'schen Philosophirens. Woher kommt mit einem Male die Erinnerung, daß die absolute Idee, die am meisten reale aller logischen Kategorien, doch nur etwas „in dem

reinen Gedanken Eingeschlossenes" sei, daß neben den logischen Bestimmungen, die ja ausdrücklich nicht als bloß rationale Elemente, sondern als das eigentliche Reale im Gegensatze zur begrifflichen Erscheinung gelten sollten, nun doch noch eine Welt vollwichtiger Realität zur Seite liegt? Es ist auch hier der Uebergang nicht durch die dialektische Fortbewegung der Begriffe bedingt, sondern durch unser empirisches Bewußtsein von dieser Welt der wirklichen Dinge, vor welcher die Logik trotz all ihrer Prätensionen am Schlusse wieder zu einem Reiche realitätsloser Schatten herabsinkt.

Aus der Entfremdung in der Natur kehrt die Idee im Geiste zu sich selbst zurück. Denn die Negation des (natürlichen) Außer-sich-seins ist das Bei-sich-sein, dieses aber ist die Freiheit, welche das Wesen des Geistes ausmacht. Der Geist aber, der von der Natur herkommt, muß, damit er das, was er an sich oder seinem Begriffe nach ist, auch für sich, für sein eigenes Bewußtsein sei, wiederum verschiedene Stufen durchlaufen, denen die Gliederung der Geistesphilosophie entspricht. In seinem ersten Heraustreten aus der Natur hat er die Form der Beziehung auf sich selbst, er arbeitet sich für sich selbst zum Bewußtsein seiner Freiheit hindurch, er ist subjectiver Geist. Weiterhin offenbart er sich in einem Reiche verwirklichter Geistigkeit und Vernünftigkeit, er ist objectiver Geist. Er erfaßt sich endlich in der Einheit seines Daseins und seines Begriffs in seiner absoluten Wahrheit als absoluter Geist. — Die Lehre vom subjectiven Geiste zerfällt in die Anthropologie, welche den Geist in seinem unmittelbaren Verflochtensein mit der Naturbestimmtheit, oder die Seele in ihrer Beziehung zum Leibe betrachtet; in die Phänomenologie, welche den erscheinenden Geist auf der Stufe der Reflexion als sinnliches Bewußtsein, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewußtsein und Vernunft betrachtet (und welche somit jetzt weder Einleitung noch erster Theil des Systems mehr ist); endlich in die Psychologie, welche vom theoretischen, praktischen und freien Geiste handelt. Von größerer Bedeutung sind die beiden anderen Theile der Geistesphilosophie; durch sie vor allem und namentlich durch die Rechtsphilosophie und die Religionsphilosophie, welche hier hineinfallen, hat Hegel den weitreichenden, noch heute vielfach nachwirkenden Einfluß ausgeübt.

In der Lehre vom objectiven Geiste bildet der Wille den Ausgangspunkt, der seinem Wesen nach vom Denken nicht verschieden, sondern nur eine besondere Weise des Denkens, das praktisch gewordene Denken, und dessen Grundbestimmung ebenso sehr die Freiheit ist, wie die Schwere Grundbestimmung der Materie. Der Gesammttendenz des Systems entsprechend kann es sich aber im Weitern nirgendwo um einen höhern Willen handeln, der verwirklicht werden soll, sondern nur um das sich selbst mit innerer Nothwendigkeit verwirklichende unpersönliche Wollen. Das, was sein soll, ist; oder, wie der berühmte Satz in der Vorrede der Rechtsphilosophie lautet, „was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig". Dieses Dasein des freien Willens nun ist das Recht. Dasselbe entfaltet sich, entsprechend den im Begriff des Willens enthaltenen Momenten, in drei Stufen. Es ist zuerst abstractes oder formelles Recht und umfaßt als solches Eigenthum, Vertrag und — in seltsamer Coordination — das Unrecht. Die Wiederherstellung des Rechts gegen die Rechtsverletzung ist die Strafe. Die zweite Stufe ist die der Moralität, wo die unmittelbare Einheit des substanziellen und des subjectiven Einzelwillens aufgehoben ist und dem Individuum eine Anforderung, ein Sollen gegenübertritt; die dritte und höchste endlich die der Sittlichkeit, wo dieser Gegensatz wiederum negirt ist und der subjective Wille sich mit der sittlichen Substanz eins weiß. Hier also, um es mit anderen Worten zu sagen, sind nicht nur bestimmte Gesetze und Einrichtungen, welche das Leben beherrschen, sondern die Einzelnen sind damit einverstanden, glauben an sie als an wahrhaft sittliche Mächte, gehen in ihnen auf. Die drei Arten der Gemeinschaft, in denen so die sittliche Welt Dasein gewinnt, sind die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. In dem Abschnitt von der Familie behandelt Hegel die Ehe, das Familienvermögen und die Erziehung der Kinder, und er legt dabei ein weit tieferes und richtigeres Verständniß an den Tag, als Viele vor ihm und nach ihm, so unter Anderm, wenn er die Ehe als ihrem Wesen nach unauflöslich erklärt. Ebenso kann es als ein Verdienst bezeichnet werden, daß er die bürgerliche Gesellschaft als solche in den Gesichtskreis der Rechtsphilosophie einbezogen hat, so sehr auch die Durchführung, welche in drei Abschnitten von den Bedürfnissen und ihrer Befriedigung, von der Rechtspflege und endlich von Polizei und Corporation handelt, zu Bedenken Anlaß gibt. Um so verhängnißvoller ist seine Staatslehre geworden. Hier steht Hegel völlig auf antik-heidnischem Boden. Der Staat ist ihm schlechthin „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", er ist der „absolute, unbewegte Endzweck" und hat als solcher „das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein". Die Staatslehre zerfällt in das innere Staatsrecht, das äußere Staatsrecht und die Verwirklichung des allgemeinen Geistes in der Weltgeschichte. Der erste Abschnitt bringt eine philosophische Construction der beschränkten erblichen Monarchie. Es muß ein Individuum da sein, das „Ja" sagt und „den Punkt auf das I setzt", welches „das Abwägen der Gründe und Gegengründe abbricht und sie durch das: Ich will, beschließt und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt". Stände aber werden gefordert nicht als Schranke und Controle der Regierung, nicht zur Wahrung der Volksrechte, sondern damit das Volk erfahre, daß gut regiert werde, und so der Staat ins Bewußtsein des Volkes trete. Die einzelnen Staaten

und Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen beschränkt, ihr Auftreten und Verschwinden in der Geschichte ist die dialektische Entfaltung des allgemeinen Weltgeistes. Jedes Moment desselben tritt als das Princip einer bestimmten Epoche auf und ist in seinem Auftreten an ein herrschendes Volk gebunden, welches Träger des Weltgeistes in seiner jedesmaligen Entwicklungsstufe ist, und dem gegenüber die Geister der anderen Völker rechtlos sind. Hegel unterscheidet von diesem Standpunkte aus in der Geschichte der Menschheit vier Epochen, die orientalische, die griechische, die römische und die germanische. Die enge Verknüpfung mit der Rechtsphilosophie bringt es mit sich, daß die Weltgeschichte wesentlich als Staatengeschichte aufgefaßt wird.

Endlich der absolute Geist. Der Geist ist absolut, sofern er aus der Sphäre des Objectiven zu sich selbst, zum Wissen der absoluten Idee als der Wahrheit alles Seins zurückkehrt. Dieß geschieht in der Kunst, der Religion und der Philosophie. Die Kunst ist unmittelbare Anschauung der Idee in objectiver Wirklichkeit. Das Schöne ist das Absolute in sinnlicher Existenz, die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. In den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen über Aesthetik hat Hegel eingehend die Metaphysik des Schönen, die verschiedenen Kunstformen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und das System der einzelnen Künste behandelt. Von allen seinen Werken dürfte dieses am längsten Leser finden, weil es verständlich geschrieben ist, weil es einen Reichthum an feinen und treffenden Einzelbemerkungen enthält, und weil das, was den durchgehenden Charakterzug des Systems ausmacht, die Vergegenständlichung des Ideellen und die Veridealisirung des Wirklichen, im ästhetischen Bereiche seine Stelle und einen von den Voraussetzungen des Systems losgelösten Sinn hat. — Höher als die Kunst stellt Hegel die Religion. Sie ist ihm die Form, in welcher die absolute Wahrheit für das vorstellende Bewußtsein oder für Gefühl, Vorstellung und reflectirenden Verstand und daher für alle Menschen ist. Liegt hierin der Gegensatz gegen Schleiermacher (s. d. Art.), welcher der Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühle anweisen wollte, und gegen welchen sich daher Hegel wiederholt in scharfer Polemik wendet, so überrascht andererseits doch auch die Behauptung, daß das religiöse Denken kein begriffliches sei. Hegel drückt dieß häufig so aus, der Inhalt der Religion sei der nämliche, wie der Inhalt der Philosophie, und nur die Form der Vorstellung das die erstere von der letztern Unterscheidende. Der gedankenmäßige Inhalt erscheint unter dem Bilde eigener selbständiger Gestalten oder geschichtlich auseinandergezogener Vorgänge. Hieraus erwächst dem Bewußtsein das Bedürfniß, sich mit dem ihm in solcher Gegenständlichkeit erscheinenden Göttlichen durch eine Reihe von Handlungen zu vermitteln, worauf die Bedeutung des Cultus beruht. — Auch das religiöse Bewußtsein durchläuft nun aber verschiedene Stufen. Die unterste Stufe bezeichnen die Naturreligionen des Orients; Gott ist in ihnen noch Naturmacht, Natursubstanz, gegen welche das Endliche, Individuelle als ein Nichtiges verschwindet. Auf der zweiten Stufe stehen diejenigen Religionen, welche Hegel Religionen der geistigen Individualität nennt, in denen Gott als Subject angeschaut wird. Unter ihnen soll die jüdische die Religion der Erhabenheit, die griechische die der Schönheit, die römische die der Zweckmäßigkeit darstellen. Die dritte und letzte Stufe endlich wird durch das Christenthum als die absolute oder offenbare Religion bezeichnet. Eben darum sollen nun in Consequenz des oben Gesagten die Lehren des Christenthums einen andern Sinn, als die der absoluten Philosophie, des Hegel'schen Systems, nur in der Form der Vorstellung haben; und umgekehrt sollen die speculativen Ideen dieses Systems den wahren Gehalt des Christenthums aussprechen. So wird die Trinitätslehre dahin gedeutet, daß Gott Geist sei, daß es in seinem Wesen liege, sich in einem Andern, einer Welt, zu offenbaren und darin bei sich zu bleiben. Näher soll der Vater den allgemeinen logischen Gedanken bezeichnen, der sich in der ewigen Zeugung des Sohnes als des Reichs der schaffenden Ideen der Natur stets verwirklicht, und im Geiste, nämlich im Geiste der Gemeinde, als sich selbst wissender Gott ewig aus der bewußtlosen Natur zu sich zurückkehrt und seine Gedanken als die wahre Substanz der Dinge erkennt. Aehnlich wird der Sinn der Menschwerdung Christi und der Versöhnung darin gefunden, daß die an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen oder auch die In-Eins-Setzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der menschlichen Subjectivität darin vorgestellt wird. Der Versöhnungstod Christi aber hat die Bedeutung, daß diese im Wesen des Menschen liegende Einheit nur durch einen sittlichen Prozeß, durch Ertödtung der natürlichen Selbstsucht und Sinnlichkeit, im Bewußtsein des Einzelnen verwirklicht werden kann. Demgemäß versichern Hegel und seine Anhänger, daß die Uebereinstimmung zwischen Religion und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen, welche die Scholastiker vergeblich anstrebten, nunmehr endgültig gefunden sei. In Wahrheit aber handelt es sich um eine bloße äußere Accommodation, um ein Spiel mit Worten. Der Grundgedanke des Systems steht mit der obersten Voraussetzung des Christenthums in unauflöslichem Widerspruche. Denn so vorsichtig sich auch Hegel über die Persönlichkeit Gottes ausdrückt, und so eifrig auch einzelne seiner Anhänger bemüht waren, wenigstens einen Schein von Transscendenz zu retten: das System kennt keine andere Persönlichkeit Gottes, als die, welche das Absolute in den menschlichen Persönlichkeiten gewinnt, oder auch — da der Gedanke einer zeitlichen Entwicklung ferngehalten werden soll —, welche es in ihnen von Ewigkeit her besitzt. Ja es hat, wie Stahl sehr richtig sagt, gar

keine andere Bedeutung, als die eine, die Welt ohne transscendenten Gott begreiflich zu machen; der Kern des Systems, die dialektische Methode mit ihrer angeblichen immanenten Nothwendigkeit, ist nur zu diesem Zwecke erfunden und wird sinnlos, sobald man den Gedanken eines persönlichen Gottes unterlegt. Ebenso ist einleuchtend, daß darin kein Platz ist für eine persönliche Unsterblichkeit. Die historisch-kritischen Fragen aber, welche sich bei einer derartigen Behandlung der christlichen Dogmen aufdrängen mußten, hat Hegel unberührt gelassen, und was das Verhältniß der positiven christlichen Ueberlieferung zu dem vermeintlichen speculativen Inhalt betrifft, so soll es genügen, in jener die inadäquate Form für diesen letztern zu erblicken. Damit ist denn zugleich die Nothwendigkeit der dritten und höchsten Stufe dargethan, der Philosophie, d. h. des sich selbst als alle Wahrheit wissenden, das ganze natürliche und geistige Universum aus sich selbst producirenden Gedankens, worin eben das System besteht, so daß sich das Ende der Religionsphilosophie mit dem Anfange der Logik zusammenschließt. — Eine nochmalige Kritik des Ganzen ist nach dem zu Anfang Ausgeführten und den weiterhin an verschiedenen Stellen eingestreuten Bemerkungen nicht erforderlich. Die ungeheure Wirkung, welche das Hegel'sche System ausübte, beruhte auf seiner Universalität, auf dem gewaltigen Wissensstoff, welchen sein Urheber hineingearbeitet, und zwar indem er jeglichem seine Stelle in einem zusammenhängenden Ganzen angewiesen hat; auf der Prätention endlich, die wahrhaft speculative Methode zu lehren, welche jeder handhaben könne, um sich dadurch in den Besitz des absoluten Wissens zu setzen. Eine Schaar begeisterter Anhänger, eine geschlossene Schule hatte sich um den Meister gesammelt, die sich auch noch nach seinem Tode längere Zeit in Ansehen zu erhalten wußte, bis die ausbrechenden Meinungsverschiedenheiten zuerst über die logisch-metaphysische, dann über die religionsphilosophische und endlich über die politisch-sociale Frage einen Zersetzungsprozeß einleiteten, welcher unter Mitwirkung der allgemeinen Zeitverhältnisse ihre Auflösung herbeiführte. Von dem weitaus wichtigsten Ereignisse in jenem Zersetzungsprozesse, dem Auftreten von David Strauß mit seinem Leben Jesu (Tübingen 1834 f.) und seiner Christlichen Glaubenslehre (ebd. 1840 f.), wird an anderer Stelle zu handeln sein.

Literatur: Hegels Werke, vollst. Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, I—XVIII, Berlin 1832 ff.; dazu neuerdings (1887) XIX, Theil 1 und 2, Briefe von und an Hegel, herausgeg. von Karl Hegel; K. Rosenkranz, Hegels Leben, Berlin 1844 (Supplement zu den Werken); R. Haym, Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857; K. Köstlin, Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung, Tübingen 1870; J. H. Stirling, The secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, London 1865. Die Darstellung des Systems außerdem in den bekannten Werken zur Geschichte der neueren Philosophie von Chalybäus, Erdmann, Michelet, Zeller u. A. Vgl. auch Aloys Schmid, Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik, ein Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben, mit Berücksichtigung der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz, Regensburg 1858. [v. Hertling.]

Hegesippus, Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts, ist uns fast nur aus Mittheilungen des Kirchenhistorikers Eusebius bekannt. An der Vermuthung des letztern, Hegesippus sei jüdischer Herkunft gewesen (H. E. 4, 22), wird ungeachtet der neuerdings geäußerten Bedenken festzuhalten sein. Daß seine Heimat oder sein Wohnsitz im Morgenlande zu suchen ist, läßt sich aus seiner eigenen Angabe schließen, er sei zur See nach Rom gereist und unterwegs in Corinth eingekehrt (Euseb. l. c.). Wann er nach Rom gekommen, ist ungewiß. Er verblieb aber daselbst nach seinen eigenen Worten (l. c.) bis in die Zeit des Papstes Anicet, nach der unrichtigen Deutung dieser Worte durch Eusebius (4, 11) und Hieronymus (De vir. inl. c. 22) bis in die Zeit des Papstes Eleutherus. Laut dem Chronicon Paschale (ed. Bonn. 490; Migne, PP. gr. XCII, 641) starb Hegesippus unter Kaiser Commodus (180—192). — Eusebius entnimmt seine Mittheilungen einem aus fünf Büchern bestehenden Werke Hegesippus', welches er bald Πέντε συγγράμματα (4, 8), bald Πέντε ὑπομνήματα (4, 22; vgl. 2, 23) nennt. Der letztern Bezeichnung hat sich Hegesippus selbst bedient (2, 23). So wenig indessen dieser Ausdruck irgend welchen Schluß auf den Charakter des Werkes gestattet, so wenig können die sonstigen Andeutungen bei Eusebius einen Einblick in die Anlage und Haltung desselben eröffnen. Die von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke sind größtentheils geschichtlichen Inhalts; aber die bereits von Hieronymus (l. c.) vertretene Annahme, das Ganze habe eine Art Kirchengeschichte dargestellt, scheitert doch wohl an dem Umstande, daß der Bericht über das Ende des hl. Jacobus, des Bruders des Herrn, laut Eusebius (2, 23) im fünften Buche stand. In neuerer Zeit hat man es mit Recht beachtenswerth gefunden, daß Eusebius Hegesippus unter den orthodoxen Gegnern der aufkeimenden Gnosis und zwar an erster Stelle namhaft macht und hinzufügt, derselbe habe in fünf Büchern der irrthumsfreien Ueberlieferung der apostolischen Predigt in einfachster Form (ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς) ein Gedächtniß gestiftet (4, 8; vgl. 7, 15). Im Hinblick hierauf dürfte es berechtigt erscheinen, in dem fraglichen Werke eine Streitschrift gegen den Gnosticismus zu erblicken, welche jedoch hauptsächlich thetisch vorgegangen sein mag. — Im 16. Jahrhundert haben Hegesipps fünf Bücher, wie es scheint, noch vorgelegen (Th. Zahn, Der

griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert, in der Zeitschr. für Kirchengesch. II, 1877—1878, 288 ff.). Die durch Eusebius (und Stephanus Gobarus bei Photius, Bibl. cod. 232) erhaltenen Fragmente sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. II, 59—67; danach bei Migne, PP. gr. V, 1307—1328; bei Routh, Reliquiae sacrae (ed. 2) I, 203—284; bei J. Schulthess, Symbolae ad internam criticen librorum canon. ac vetustiss. quae supersunt monumentorum christiani nominis paratae, I, Turici 1833; bei A. Hilgenfeld, Hegesippus, in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1876, 177—229. (Vgl. C. Allemand-Lavigerie, De Hegesippo disquisitio historica, Paris.-Lugduni 1850; Th. Jeß, Hegesippus nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung, in der Zeitschr. für die histor. Theologie 1865, 3 ff.; K. F. Nösgen, Der kirchliche Standpunkt Hegesipps, in der Zeitschr. für Kirchengesch. II, 193 ff.; H. Dannreuther, Du témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878; A. Hilgenfeld, Hegesippus und die Apostelgeschichte, in der Zeitschr. für wiss. Theol. 1878, 297 ff.) [Bardenhewer.]

Hegesippus pflegt ein lateinischer Uebersetzer, bezw. Bearbeiter der (griechischen) Geschichte des jüdischen Krieges von Josephus Flavius genannt zu werden. Diese Benennung ging hervor aus einem Mißverständnisse; aus Ἰώσηπος war Josippus und weiterhin Egesippus und Hegesippus geworden; Hegesippus war also der entstellte Name des Verfassers. Die Uebersetzung muß nach inneren und äußeren Gründen aus der Zeit des hl. Ambrosius stammen; dagegen ist die Frage, ob dieselbe eine Jugendarbeit des Heiligen selbst sei, wohl noch als offen zu betrachten. Der Uebersetzer hat das Original theils gekürzt — die drei letzten Bücher (5—7) sind in Ein Buch (5) zusammengedrängt —, theils erweitert — durch Nachträge aus anderen Quellen wie durch rhetorische Zuthaten —, und zugleich dem Ganzen eine christliche Färbung gegeben. In die Mauriner-Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius, Paris 1686—1690, hat die Schrift keine Aufnahme gefunden; vgl. II, Praef. IV—V. Dagegen ward sie aus Gallandi, Bibl. VII, 653—771 in den zweiten Venediger Nachdruck jener Ausgabe (1781—1782) II, App., sowie in den neuen Abdruck bei Migne, PP. lat. XV, 1961 sq. herübergenommen. In der jüngsten Ausgabe der Werke des Heiligen von P. A. Ballerini (Mailand 1875—1883) VI, 1—276 ist ihr gleichfalls eine Stelle eingeräumt, und es ist dabei zur Feststellung des Textes die inzwischen veröffentlichte Separatausgabe von C. Fr. Weber und J. Cäsar, Marburg 1864 (zuerst in neun Marburger Univ.-Progr., 1857—1863, erschienen), herangezogen worden. Gegen Ambrosius als Uebersetzer erklärte sich neuerdings Fr. Vogel (De Hegesippo, qui dicitur, Josephi interprete, Diss. inaug. Erlang. 1880); für Ambrosius H. Rönsch (Die lexikalischen Eigenthümlichkeiten der Latinität des sogen. Hegesippus, in den Romanischen Forschungen I, Erlangen 1883, 256 ff.); dagegen Fr. Vogel (Zu Hegesippus, ebenda 415 ff.; und Ambrosius und der Uebersetzer des Josephus, in der Zeitschr. für die österr. Gymn. 1883, 241 ff.). [Bardenhewer.]

Heidegger, Johann Heinr., ein einflußreicher reformirter Theologe, wurde am 1. Juli 1633 zu Bärentschweil im Kanton Zürich geboren. Nachdem er durch die Züricher Theologen Hottinger und Stucki seine Vorbildung in der Philosophie und den orientalischen Sprachen erhalten hatte, studirte er seit 1654 unter Crocius in Marburg, dann unter Hottinger und Spanheim in Heidelberg die Theologie und erlangte bald eine Lehrstelle am Collegium Sapientiae in Heidelberg. Im J. 1659 folgte er einem Ruf als Professor der Theologie nach Steinfurt; dort ward er von holländischen Studirenden viel aufgesucht, kehrte aber 1665 in sein Vaterland zurück und wirkte in Zürich als Dogmatiker bis zu seinem Tode am 18. Januar 1698, nachdem vergeblich 1669 ein Ruf nach Leyden und 1681 einer nach Gröningen an ihn ergangen war. Als ein Kind seiner Zeit vertrat auch er eine sehr engherzige, fast hyperorthodoxe Richtung des reformirten Lehrbegriffs und verfaßte im Verein mit anderen die Formula consensus Helvetici (s. d. Art. Confessio), welche gegen die reformirten holländischen Theologen und die Universität Saumur sich wendete. Seine polemische Richtung tritt auch in seinen zahlreichen Schriften, deren hier nur die bedeutenderen zu erwähnen sind, stark hervor. Sein Hauptwerk ist: Corpus theologiae christianae, exhibens doctrinam veritatis, quae secundum pietatem est, eamque contra adversarios quoscunque, veteres et novos, vel in fundamento fidei, vel circa illud errantes, ita adserens, ut simul historiae ecclesiasticae Vet. et Nov. Test. contineat διατύπωσιν, adeoque sit plenissimum Theologiae didacticae, elenchticae, moralis et historicae systema, 2 voll., Tiguri 1700. 1732. Seine Medulla theolog. christ. (Tig. 1696) ist ein größerer und seine Medulla medullae theolog. christ. (Tig. 1697) ein kürzerer Auszug dieses Werkes. Seine Kirchengeschichte des Alten Testaments blieb unvollendet und umfaßt, soweit erschienen, bloß die Genesis als Historia S. Patriarch., 2 voll., Amstelod. 1667 bis 1671. In der Manuductio in viam concordiae Protestantium ecclesiasticae (Tig. 1686) strebte er, aber mit unglücklichem Erfolge, eine Vereinigung der Lutheraner und Reformirten an; weit mehr Anerkennung fand dagegen seine Einleitung in die heilige Schrift (Enchiridium biblicum, Tig. 1680). Am meisten aber sollte die katholische Kirche seine schriftstellerische Thätigkeit in Anspruch nehmen. So hatte er schon im J. 1662 Quaestiones theolog. de fide decretorum Conc. Trid. herausgegeben, und als Erweiterung hiervon erschien 1672 in 2 Bänden Anatome Concilii Tridentini. Nachdem die

Decrete des Concils und eine Geschichte desselben an der Hand Sarpi's vorausgeschickt sind, werden die einzelnen Dogmen bekrittelt. Augustin Reding, Abt von Einsiedeln, schrieb hiergegen im J. 1684 sein Werk Trid. Conc. Veritas inexstincta etc., 5 tom. in 2 voll., worauf Heidegger in seinem Tumulus Conc. Trid. juxta ejusdem Anatomen erectus, 2 voll., Tig. 1690, nur noch heftiger und zelotischer hervortrat. In maßlosen Invectiven gegen die Kirche läßt er sich aus in der Schrift Mysterium Babylonis Magnae (Lugd. Batav. 1687); alle möglichen Zeugnisse, wenn sie nur ein wenig gegen die römische Hierarchie zu sprechen scheinen, sind hier zusammengetragen, um daraus zu erweisen, daß unter der Buhlerin und dem Thier in der Apocalypse nur Rom mit seiner Priesterherrschaft verstanden sein könne. Gleiche Animosität gegen die römische Kirche zieht sich auch wie ein rother Faden durch die Historia Papatus (Amst. 1684), welcher noch die Historia Papatus von Guicciardini beigegeben ist. Andere Schriften, wie seine Partheno-Gamica, oder sein Buch De martyrio et consolatione Martyrum, seine Diatribae de miraculis ecclesiae evangelicae etc. sind von weniger Bedeutung. (Vgl. die von ihm selbst verfaßte Historia vitae Joh. Henr. Heideggeri, Tig. 1698, auch in Meisters Berühmte Züricher, Basel 1782; Escher bei Ersch und Gruber, Encyklop., 2. Sect. IV, 107 ff.; Schweizer in Herzogs Encyklop. V, 701 ff.) [Fritz.]

Heidelberg, die Universität, ist unter den deutschen Hochschulen die drittälteste, 38 Jahre jünger als die Prager und 21 Jahre jünger als die Wiener. Ihre 500jährige Geschichte zerfällt in vier Perioden: die katholische Zeit (1386 bis 1556), die protestantische Zeit (1556—1685), die Zeit einer theilweisen katholischen Restauration (1685—1803) und die moderne Zeit (1803 bis 1886). A. Die katholische Zeit (1386 bis 1556). Die Heidelberger Hochschule verdankt ihre Entstehung dem Kurfürsten Ruprecht I. von der Pfalz und dem Niederländer Marsilius von Inghen (s. d. Art.). Den Anstoß zu ihrer Gründung gab das im J. 1378 ausgebrochene abendländische Schisma und die bei demselben erfolgte Parteinahme der Pariser Universität für den Gegenpapst Clemens VII. Als entschiedener Anhänger Urbans VI. konnte Ruprecht nicht wohl dulden, daß seine Unterthanen, wie vielfach seither, an der Pariser Hochschule ihre Bildung suchten. In Marsilius von Inghen aber, der 20 Jahre lang mit großer Auszeichnung an der Pariser Hochschule gewirkt und als Anhänger Urbans VI. um das Jahr 1383 Paris verlassen hatte und nach dem Bisthume Worms gekommen war, bot sich ihm ein Mann, der sehr geeignet war, eine Hochschule einzurichten und sie zu Ansehen zu bringen. Auf Bitten Ruprechts I., seines Neffen und seines Großneffen, der nachmaligen Kurfürsten Ruprecht II. und Ruprecht III., genehmigte Urban VI. durch eine Bulle vom 23. October 1385 die Errichtung eines „Generalstudiums" in Heidelberg „nach dem Muster des Pariser" und ertheilte ihm dieselben Privilegien, wie sie das Pariser besaß. Zugleich bestellte er den jeweiligen Dompropst von Worms zum Kanzler der Universität. Nachdem Ruprecht I. am 24. Juni 1386 die päpstliche Stiftungsbulle empfangen, beschlossen er und die beiden genannten Pfalzgrafen am 26. Juni in einer Sitzung mit ihren Räthen, „zur Ehre Gottes, der seligsten Jungfrau Maria und des ganzen himmlischen Hofes" das Studium zu errichten und in Fürsorge und Schutz zu nehmen. Am 29. Juni nahm Ruprecht I. Marsilius von Inghen zu seinem „Pfaffen" an, damit er ihm „ein Anheber und Regierer" des „Studium zu Heidelberg" sei, und wies ihm hierfür einen auf die Herbststeuer der Stadt Heidelberg fundirten Jahrgehalt von 200 Gulden an. Am 1. October 1386 erließ Ruprecht I. fünf lateinische Urkunden, in welchen er der neuen Hochschule ihre selbständige Verfassung und Einrichtung gewährleistete, sie in seinen Schutz nahm und ihr die Freiheiten zusicherte, welche die Glieder der Universität Paris genößen. Zugleich erließ er eine sechste in deutscher Sprache abgefaßte Urkunde, welche die Hauptpunkte der fünf lateinischen Urkunden zusammenfaßte und die Bestimmung hatte, alljährlich am Feste Allerheiligen in der Heiliggeistkirche verlesen und acht Tage lang an den Kirchenthüren angeheftet zu werden. Mit nur drei Lehrern, denen sich in den nächsten Monaten einige weitere anschlossen, wurde die neue Hochschule am 18. October 1386 durch ein feierliches Hochamt in der Heiliggeistkirche eröffnet. Der erste Kanzler der neuen Hochschule war Konrad von Gelnhausen, Doctor der Theologie und des canonischen Rechtes und Dompropst von Worms, früher Lehrer an der Universität Paris und 1388—1390 auch Lehrer des canonischen Rechtes an der Universität Heidelberg (gest. 13. April 1390); der erste Rector war Marsilius von Inghen, der bis zu seinem Tode (gest. 20. August 1396) neunmal dieses Amt bekleidete; die ersten fünf Lehrer waren: Marsilius von Inghen, Pariser Magister der Artistenfacultät und im letzten Jahre vor seinem Tode Heidelberger Doctor der Theologenfacultät, Heilmann Wunnenberg von Worms, Prager Magister der Artistenfacultät, der Cistercienser Reginald aus dem Kloster Alna in der Lütticher Diöcese, Pariser Doctor der Theologie, Ditmar von Swerthe aus der Kölner Diöcese, Prager Magister der Artistenfacultät, Johann von Noet aus der Diöcese Cambrai, Prager Doctor des canonischen Rechtes. Die medicinische Facultät wurde erst im J. 1390 eröffnet; ihr erster Lehrer war Hermann von Höxter. Die neue Hochschule übte eine bedeutende Anziehungskraft und wurde in der Zeit vom 18. October 1386 bis 16. December 1387 von mehr als 500 Studirenden aus den Diöcesen Worms, Mainz, Köln, Utrecht, Lüttich, Speier, Trier, Würzburg, Augsburg u. a. besucht. Am 23. März 1387 zählte sie 16, am 10. October

1387 56 Graduirte oder Lehrberechtigte unter ihren Mitgliedern; die überwiegende Mehrzahl dieser Graduirten kam aus Prag. Die äußeren und inneren Einrichtungen der Heidelberger Universität und die Lehrweise an ihr, sowie der Lehrgang in den einzelnen Facultäten waren im Allgemeinen und Wesentlichen dieselben, wie die der anderen mittelalterlichen Universitäten (s. d. Artt. Universitäten und Scholastik und insbesondere auch Thorbecke 42—116). In einzelnen Punkten wich die Organisation der Heidelberger Universität von ihrem Vorbilde, der Pariser, ab. Wie an der Pariser, so besaßen auch an der Heidelberger Hochschule ursprünglich nur die Magister der Artistenfacultät das active und passive Wahlrecht zum Rectorate, und die Doctoren der drei oberen Facultäten waren von diesem Rechte ausgeschlossen; allein schon am 15. Juni 1393 wurde jenes Recht auf die Doctoren der drei oberen Facultäten ausgedehnt und zugleich bestimmt, daß unter Umständen auch ein Schüler der Universität von hervorragendem Stand oder Verdienst zum Rector gewählt werden könne. Gleichzeitig wurde statt der bisherigen vierteljährlichen die halbjährliche Rectoratswahl eingeführt; im J. 1522 trat an die Stelle der letztern die jährliche. Die in den Stiftungsurkunden Ruprechts I. vom 1. October 1386 enthaltene Bestimmung, wonach dem Vorbilde der Pariser Universität entsprechend die Artistenfacultät in vier sogen. Nationen eingetheilt werden sollte, kam nicht zur Ausführung. Zu bemerken ist auch, daß in jenen Stiftungsurkunden im Unterschiede von der Pariser Universität, an welcher damals nur canonisches Recht gelehrt wurde, neben dem canonischen auch das bürgerliche Recht als Lehrgegenstand aufgeführt wird. Das bürgerliche oder römische Recht wurde auch bald nach Eröffnung der neuen Hochschule von dem Aragonesen Matthäus Clementis, römischem Doctor beider Rechte und päpstlichem Protonotar, eine Zeit lang docirt, dann aber bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts nur selten mehr gelesen. Ruprecht I. (gest. 1390) und seine Nachfolger ließen es sich sehr angelegen sein, der Universität eine ausreichende Dotation zu beschaffen und den Studirenden den Besuch ihrer Hochschule möglichst zu erleichtern. Die mannigfachen Schritte, welche die Kurfürsten und die Universität selbst in dieser Beziehung in Rom thaten, fanden von Seite der Päpste vieles Entgegenkommen. Auf Bitte Ruprechts I. befreite Urban VI. am 2. August 1387 die an der Universität Heidelberg lehrenden und studirenden Geistlichen auf fünf Jahre von der Verpflichtung, am Orte ihrer Pfründen sich aufzuhalten. Bonifatius IX. bestätigte am 9. November 1389 das von Ruprecht I. nach dem Vorbilde des Cisterciensercollegiums an der Universität Paris errichtete Cisterciensercollegium zum hl. Jacobus in Heidelberg und ertheilte demselben gewisse Privilegien. Ruprecht II. (1390—1398) gründete aus dem reichen Vermächtnisse Konrads von Gelnhausen ein Collegium nach dem Muster der Sorbonne und schenkte demselben unter Zustimmung des Papstes als Ersatz für eine Jubiläumsfahrt nach Rom 3000 Gulden. Eine harte Maßregel war es, daß er im J. 1391 sämmtliche Judenfamilien aus Heidelberg austrieb, um dann ihren reichen beweglichen und unbeweglichen Besitz der Universität zu schenken. Die Häuser der Juden wurden zum Theil in Wohnungen für einzelne Lehrer, eines der größeren in eine Burse, die Synagoge in eine der heiligen Jungfrau geweihte Universitätskapelle umgewandelt. Im J. 1393 erwarb er der Universität mit einer ihr gehörenden Summe von 2000 Gulden einen Antheil an dem Ertrage der Zölle zu Kaiserswerth und Bacharach. Auch schenkte er ihr einen Antheil an einem Frucht- und Weinzehnten und wandte ihr die Einkünfte zweier kurfürstlichen Patronatspfarreien zu. Unter seiner Regierung legte Gerlach von Homburg, Scholasticus von St. Stephan zu Mainz, im J. 1396 den Grund zu einer Burse für arme Studenten, dem nachmals durch Vermächtnisse sehr reich gewordenen Collegium S. Dionysii. Auf Bitten des Kurfürsten und nachherigen Königs Ruprecht III. (1398—1410) incorporirte Bonifatius IX. am 1. Dec. 1398 zwölf Canonicate (3 in Speier, 6 in und bei Worms, 2 in Wimpfen, 1 in Mosbach) der Universität und stattete am 1. Juli 1400 und am 4. August 1404 zu Gunsten der Universität die Heiliggeistkirche, die zu einer Stiftskirche erhoben wurde, mit fünf Präbenden der St. Marienkirche zu Neustadt an der Hardt aus. Auch verzichtete Ruprecht III. mit päpstlicher Genehmigung zu Gunsten der Universität auf das Patronat über St. Peter in Heidelberg und zwei andere Pfarreien, deren Einkünfte schon Ruprecht II. der Universität zugewandt hatte. Bonifatius IX. bestellte am 1. Juli 1400 den Cistercienserabt von Schönau bei Heidelberg und die Decane der St. Marienkirche von Neustadt und des St. Victorstiftes bei Mainz zu Conservatoren der päpstlichen Privilegien der Universität. Die unter Ruprecht III. begonnene Verbindung der Heiliggeistkirche mit der Universität fand unter dem Kurfürsten Ludwig III. (1410—1436) ihren Abschluß. Durch eine von Gregor XII. bestätigte Urkunde Ludwigs III. vom 27. Juli 1413 wurde festgesetzt, daß die an dem königlichen Stifte von Heiliggeist errichteten 12 Canonicate verliehen werden sollen: den drei Lehrern der Theologie und den drei Lehrern des canonischen Rechtes, dem Pfarrer von St. Peter und dem Prediger, die beide womöglich Baccalarien der heiligen Schrift sein sollten, dem einen Doctor der Medicin und drei lesenden Magistern der Artistenfacultät. Am 10. Februar 1418 wurde den 12 Canonicaten noch ein 13. für den Decan des Stiftes hinzugefügt. Außer den 13 Canonikern waren an dem Stifte auch 12 Vicare angestellt. Martin V. bestätigte am 8. April 1418 die ganze Organisation und stellte das Heiliggeiststift unmittelbar unter den apostolischen Stuhl. Mit dieser Organisation „war", wie Thorbecke

S. 26 sagt, „ein großer Theil der vorausgehenden Vergabungen und Stiftungen in einen gewissen Zusammenhang gebracht und zu einer Einheit verbunden. Bald breitete sich der Ruhm des königlichen Stiftes zu Heiliggeist nach allen Seiten hin aus; der Reichthum seines sich mehrenden Besitzes, der Ruhm seiner gelehrten Canoniker und die Selbständigkeit seiner Stellung gaben ihm einen Glanz, der im ganzen Rheinlande Bewunderer fand und weithin den Ruf der Hochschule, der es diente, verbreiten half". Wiederholt und wohl zumeist mit gutem Erfolg sandte die Universität zur Erlangung von Pfründen für ihre Lehrer und Schüler einen sogen. Rotulus nach Rom; so im J. 1387 an Urban VI., in den Jahren 1389 und 1401 an Bonifatius IX., im J. 1405 an Innocenz VII., um das Jahr 1418 an Martin V. und sehr wahrscheinlich auch im J. 1431 an Eugen IV. Der im Heidelberger Universitätsarchiv erhaltene Rotulus vom Jahre 1401 enthält die Namen von 405 Bittstellern und zwar von 34 Doctoren und Magistern, 56 Baccalarien und 315 Scholaren. Ihrer Herkunft nach gehören die 405 Bittsteller 28 verschiedenen Diöcesen an; die von ihnen erbetenen Pfründen liegen in 27 Diöcesen (vgl. Thorbecke, S. 17—24 der „Anmerkungen"; über die Erfolglosigkeit des Rotulus von 1401 vgl. auch Toepke I, 84). Am 10. März 1393 beschloß die Universität, daß alljährlich am Feste des hl. Thomas von Aquin zur Feier dieses Festes in keiner Facultät gelesen werde. Am 18. Juli 1394 sprach sie den Johannes Malkaw aus Preußen von der gegen ihn erhobenen Anklage auf Häresie frei. Am 7. April 1406 wurde Hieronymus von Prag als Magister in die Artistenfacultät aufgenommen, aber schon nach wenigen Tagen wegen seines fanatischen und anmaßenden Auftretens von jeder Thätigkeit an der Universität suspendirt und mit der Ausschließung aus ihr bedroht. Am 8. November 1412 verbot die theologische Facultät die Lehren Wiclifs. Am 23. März 1416 wählte die Universität sieben ihrer Professoren als Gesandte beim Concil in Konstanz. Einer von ihnen, Nicolaus von Jauer, hielt am 3. October 1417 in Konstanz eine Rede, in welcher er die irrige Anschauung vertrat, daß die Wahl des neuen Papstes bis zur Erledigung des Reformwerkes zu verschieben sei; ein anderer, Konrad von Soest, gehörte dem vom 8.—11. November 1417 in Konstanz versammelten Conclave an, aus welchem durch einstimmige Wahl der Cardinal Otto Colonna als Papst Martin V. hervorging. Am 13. Februar 1425 wurde zu Heidelberg unter dem Vorsitze des Bischofs von Worms und in Gegenwart des Kurfürsten und seiner Räthe der sächsische Husite Johann von Dränbdorf von den Professoren der Theologie und des canonischen Rechtes verhört und als hartnäckiger Häretiker des Todes schuldig befunden; einige Tage darauf wurde er zu Worms verbrannt. Am 19. April 1432 wählte die Universität drei ihrer Professoren auf vier Monate zu Gesandten bei dem Concil in Basel; im Frühjahre 1433 wiederholte sie, einer Aufforderung Eugens IV. vom 16. Februar 1433 folgend, die Wahl von zweien derselben. In der Zeit vom 10. October 1434 bis zum 1. Januar 1437 wandte sie sich in zwei Rechtsstreitigkeiten an das Basler Concil. Dagegen scheint sie schon seit dem Jahre 1434 bei den eigentlichen Concilsverhandlungen keinen Gesandten mehr gehabt zu haben. In einer für Pius II. bestimmten Denkschrift der Universität vom 2. März 1462 rühmt sie sich, daß sie zur Zeit der Wirren des Basler Concils stets eine Anhängerin des rechtmäßigen Papstes Eugen IV. geblieben sei und in diesem Sinne auch an dem kurfürstlichen Hofe in Heidelberg, der in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen zu dem Gegenpapste Felix V. gestanden, unter schwierigen Verhältnissen mit vielem Erfolge gewirkt habe.

Kurfürst Friedrich I. (1449 resp. 1452—1476) erließ am 29. Mai 1452 eine Urkunde, durch welche bezüglich der Verwaltungs- und Lehrzustände der Universität gewisse seit längerer Zeit erstrebte Reformen eingeführt wurden. Die Urkunde bestimmte unter Anderem, daß in der Artistenfacultät jeglicher Magister lesen und lehren, jeglicher Schüler hören und lernen dürfe, was er wolle, und was von der heiligen Kirche nicht verboten sei, gleichviel ob die Lehre der nominalistischen (via modernorum) oder der realistischen (via antiquorum) Richtung folge. Während seither an der Heidelberger Hochschule ein gemäßigter Nominalismus geherrscht hatte, trat ihm nun der Realismus als vollkommen gleichberechtigt an die Seite. Die Vertreter und Anhänger der beiden Richtungen geriethen vielfach mit einander in Streit, und die mitunter in Thätlichkeiten ausartenden Kämpfe zwischen Nominalisten und Realisten ziehen sich an der Heidelberger Hochschule hin bis in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Im Ganzen war die nominalistische Richtung stärker vertreten, als die realistische; nach einer Zusammenstellung von Thorbecke (S. 88, Anm. 205) erwarben in der Zeit von 1454—1523 2238 nominalistisch und 1504 realistisch gebildete Scholaren das artistische Baccalareat (vgl. auch bei Toepke II, 393 ff. das Album magistrorum artium mit seinen vom Jahre 1454 an getrennten Promotionen in via moderna und in via antiqua). Die Urkunde Friedrichs I. vom 29. Mai 1452 bestimmte auch, daß die Medicin und das römische Recht künftighin durch je zwei Lehrer vertreten sein sollten. Die Lehrstühle der Medicin und des römischen Rechtes waren im 15. Jahrhundert an der Heidelberger Hochschule oft mit Männern besetzt, welche an italienischen Universitäten ihre Ausbildung empfangen hatten (vgl. Thorbecke S. 96, Anm. 245 und S. 100). Im Uebrigen hatte die medicinische Facultät, wie an den mittelalterlichen deutschen Universitäten überhaupt, so auch in Heidelberg nur geringe Bedeutung (vgl. Paulsen in v. Sybels Historischer Zeitschrift N. F. IX, 305 f.; Thorbecke 96). In den Jahren 1456—1460 hielt der aus Italien

heimgekehrte fahrende Humanist Petrus Luder, ein ehemaliger Heidelberger Scholar und ein sittlich verkommener Mann, zuerst an der Universität und dann im Augustinerkloster zu Heidelberg Vorlesungen über lateinische Classiker und renommistische Lobreden auf die Humanitätsstudien. Seine am 15. Juli 1456 in Heidelberg gehaltene Antrittsrede über die Bedeutung und den Werth der Humanitätsstudien ist, wie Paulsen bemerkt, wohl „die erste derartige Rede an einer deutschen Universität" (vgl. Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichtes 44 ff.). Von 1455 bis 1457 war der im J. 1458 unter dem Namen Pius II. auf den päpstlichen Stuhl erhobene Enea Silvio Piccolomini, Bischof von Siena und seit 1456 auch Cardinal, als Commendatar der Dompropstei von Worms Kanzler der Universität Heidelberg. In den Jahren 1462—1464, als der Kurfürst Friedrich I. im päpstlichen Banne lebte, bezeugte die Universität dem Papste Pius II. wiederholt ihre völlige Ergebenheit und ermahnte, der Aufforderung der zur Herstellung des Friedens nach Deutschland gesandten päpstlichen Nuntien Folge leistend, am 19. Mai 1463 den Kurfürsten durch eine Deputation zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl (vgl. auch bei Winkelmann I, 180 f. die Instruction der Universität vom 2. März 1462 für Johann von Ladenburg bei dessen Sendung an den Papst). Am 20. Juli 1469 stellte die theologische Facultät einen auf den vollständigen zwölfjährigen theologischen Cursus berechneten Plan für die Erklärung der heiligen Schrift auf (bei Winkelmann I, 184 ff.). Im J. 1476 gründete der Kurfürst Friedrich I., wenige Monate vor seinem Tode, auf Grund eines Indultes Sixtus' IV. vom 27. Juli 1473 ein Dominicanerkloster in Heidelberg als eine mit allen Privilegien der Universität ausgerüstete gelehrte Schule der freien Künste und der Theologie (vgl. Winkelmann II, 52, zum 24. Juli 1476). Unter den Lehrern, die an der Heidelberger Hochschule während der ersten 90 Jahre ihres Bestehens (1386—1476) gelehrt und gewirkt, ragen hervor und waren fast durchweg auch schriftstellerisch thätig: Marsilius von Inghen (1386—1396), Johann von Noet (1387—1432), Konrad von Soltau (1387 bis 1395 resp. 1398; gest. 1407 als Bischof von Verden), Konrad von Gelnhausen (1388—1390), Konrad von Soest (1391—1427; gest. 1437 als Bischof von Regensburg), Matthäus von Krakau (1395—1410, seit 1405 auch Bischof von Worms), der jüngere Heinrich von Hessen (1400—ca. 1414; gest. 1427 als Karthäuser), Gerhard Brant von Deventer (1400—1437), Johannes von Frankfurt (1401—1440), Nicolaus Magni von Jauer (ca. 1406—1435), Johannes Plate von Friedberg (1412—1438), Nicolaus Kral von Wachenheim (1425—1480, oder, was das Richtige scheint, bis ca. 1486), Johannes Ernesti von St. Goar (1428 bis nach 1440), Jodocus Eichmann von Calw (1444—1491), Johann Wessel (vom 1. resp. 23. Juni 1456 bis nach dem 23. August 1457, vgl. Toepke I, 285 und II, 395 f.; die namentlich von Ullmann vertheidigte Annahme, daß Wessel auch in der Zeit von 1477 bis 1479 als Lehrer an der Heidelberger Hochschule gewirkt habe, scheint unbegründet), Stephan Hoest von Ladenburg (1456 bis nach 1472) u. A. Irrig werden vielfach bis in die jüngste Zeit herab der Heidelberger Professor Rudolf Faber von Rüdesheim (1431—1459; gest. 1460) und der 1422 in Heidelberg immatriculirte, 1426 dort Magister gewordene und 1482 als Fürstbischof von Breslau gestorbene Rudolf von Rüdesheim mit einander identificirt (vgl. Zaun, Rudolf von Rüdesheim, Fürstbischof von Lavant und Breslau, Frankfurt a. M. 1881, 3 ff. 61 ff.).

Kurfürst Philipp (1476—1508) bemühte sich, seinen Hof und, jedoch ohne vielen Erfolg, auch die Universität zu einem Mittelpunkte der neuen humanistischen Bildung zu machen. Die Seele der humanistischen Bestrebungen am Hofe war der in Erfurt und Italien humanistisch gebildete Johann von Dalberg (geb. 1445 in Oppenheim, 1480—1482 Dompropst von Worms und Kanzler der Universität Heidelberg, ca. 1481 bis 1497 Kanzler des Kurfürsten, 1482—1503 Bischof von Worms; vgl. über ihn Morneweg, Johann von Dalberg, Heidelb. 1887). Kürzere oder längere Zeit lebten damals in Heidelberg, zum Theil Stellen am Hofe bekleidend, der feinsinnige und geistvolle, tief christliche Rudolf Agricola (1483—1485), der sehr talentvolle, aber unstäte und sittlich haltlose Konrad Celtis (geb. 1459 zu Wipfeld in Franken, gest. 1508 in Wien; in Heidelberg 1484—1485 und 1495 bis 1496) und der gelehrte Johann Reuchlin (1496—1498 resp. 1499). Heidelberg war auch bis zum Jahre 1497, wo Dalberg von dort wegzog, der Mittelpunkt der von Celtis um das Jahr 1493 gestifteten und von Dalberg im J. 1495 organisirten Sodalitas litteraria Germaniae. Dieser deutsche Humanistenbund, der nach seinem Stifter auch Sodalitas Celtica genannt wird, bestand aus mehreren Zweigen, welche nach den Gegenden, in welchen sie sich gebildet hatten, benannt wurden. Dalberg war der Vorstand des ganzen Bundes, dessen Bande sich übrigens schon nach wenigen Jahren durch die vom Jahre 1497 bis ca. 1501 zwischen Dalberg und Celtis bestehende Entfremdung lockerten. Unter den Mitgliedern des Bundes sind außer Celtis und Dalberg hier zu nennen der Abt von Sponheim, Johannes Trithemius, der Nürnberger Patricier Wilibald Pirkheimer, der nachmals bei der Gründung der Universität Frankfurt a. O. betheiligte schwäbische Edelmann Eitelwolf vom Stein, der nachmalige Mitbegründer der Universität Wittenberg Martin Pollich aus Mellerstadt, der Ingolstädter Mathematiker und nachmalige Wiener Professor und kaiserliche Hofhistoriograph Johann Stabius aus Steyer in Oesterreich, der spätere Bischof von Brixen Sebastian Sprentz aus Dinkelsbühl, der spätere Mainzer Generalvicar Theodorich Gresemund, die Heidelberger

Professoren Jacob Wimpheling aus Schlettstadt (von 1484—1494 als Domgeistlicher in Speier thätig), Jodocus Gallus von Ruffach (auch Galicus; sein Familienname war nicht Han, wie die Allg. deutsche Biographie VIII, 348 meint, sondern Galtz; vgl. Toepke II, 415, Note 3), Johann Vigilius (Wacker) von Sinsheim und Adam Werner von Themar, die schwäbischen Gelehrten Johann Reuchlin und Heinrich Bebel, der Freiburger Jurist Ulrich Zasius, der Augsburger Patricier Konrad Peutinger (vgl. Morneweg a. a. O. 173 ff. 187 ff. 245 ff. 286 ff. 306 ff. u. ö., sowie die dort verzeichnete Literatur, namentlich auch die von Morneweg in einzelnen Punkten berichtigte Abhandlung Aschbachs, Ueber die früheren Wanderjahre des Konrad Celtes und die Anfänge der von ihm errichteten gelehrten Sodalitäten, Wien 1868). An der Universität war der hervorragendste Vertreter der humanistischen Studien und ein großer Eiferer für dieselben der berühmte Jacob Wimpheling (1471 bis 1483 und 1498—1501). Die Mehrzahl der Professoren zeigte für die humanistischen Studien wenig Sinn und war überhaupt Reformen abhold (vgl. auch Knod, Wimpheling und die Universität Heidelberg, in der Ztschr. für die Gesch. des Oberrheins, Freiburg 1886, 317—335; Morneweg a. a. O. 217 f. 228 f. u. ö.). Im Februar 1479 fungirten mehrere Heidelberger Theologen in Mainz in dem Prozesse gegen den Häretiker Johann von Wesel (gest. 1481). Im J. 1482 wurde nach längerem und sehr energischem Widerstande der Universität, die ihren geistlichen Charakter vollständig bewahren wollte, von dem Kurfürsten Philipp ein Laie als Professor der Medicin angestellt. Sixtus IV. hatte bereits in einer im J. 1475 von dem Kurfürsten Friedrich I. erwirkten, aber erst um das Jahr 1482 von Rom nach Heidelberg gesandten Bulle die Erlaubniß zu einer solchen Anstellung gegeben (vgl. Hautz I, 340 ff.). Im J. 1498 stiftete Kurfürst Philipp nach dem Muster der Artistenburse eine eigene Juristenburse; auch traf er die Einrichtung, daß neben den drei Professoren für canonisches Recht auch drei Lehrer römisches Recht lasen. Während bisher nur die Institutionen und der Codex gelesen worden waren, wurden nun auch die Pandecten vorgetragen. Immer mehr wurde es jetzt auch üblich, die akademischen Grade in beiden Rechten zu nehmen. In der Zeit von 1492—1522 wurden in der juristischen Facultät promovirt: zu Baccalaren im canonischen Recht 29, im römischen Recht 22, in beiden Rechten 92; das Licentiat in den entsprechenden Theilen erwarben 7, 8, 35; das Doctorat 2, 4, 36. Von 1523 an wurde kein Grad in dem canonischen Recht allein mehr genommen (s. Thorbecke 102, Anm. 283; vgl. auch bei Toepke II, 500 ff. den Katalog der juristischen Promotionen vom Jahre 1386—1581). In den Jahren 1501 und 1502 wurde die Universität und die Bevölkerung von Heidelberg wiederholt in Aufregung versetzt durch Streitigkeiten der dortigen Franciscaner und Dominicaner über die unbefleckte Empfängniß der heiligen Jungfrau; die Universität wandte sich in der Angelegenheit im J. 1502 an den Papst. Am 1. Juli 1501 erließ der Dominicanergeneral von Rom aus eine Haus- und Studienordnung für die in Heidelberg studirenden Predigermönche. Am 24. Mai 1503 bestimmte ein Ordenscapitel der Cistercienser, daß aus 33 südwestdeutschen Häusern des Ordens 39 Conventualen zum Studium auf die Universität Heidelberg geschickt werden und in dem dortigen Cisterciensercollegium zum hl. Jacobus Aufnahme finden sollten; die Aebte von Schönau und Maulbronn wurden beauftragt, diese Klöster dazu anzuhalten (vgl. Hist.-pol. Bl., Jahrg. 1876, II, 925 ff.). Daß in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts an der Heidelberger Hochschule die theologischen Studien eifrig betrieben wurden, dafür spricht auch eine zufällig erhaltene Notiz, wonach an einem Tage, dem 18. Januar 1513, 10 Geistliche (6 Welt- und 4 Ordensgeistliche) den theologischen Doctorgrad erwarben (vgl. Toepke II, 599). Zu jener Zeit wurden auch an der Universität mannigfach Stimmen laut, daß die humanistischen Studien an der Hochschule die geeignete Pflege finden müßten (vgl. bei Winkelmann II die Regesten zum 2. Sept. 1513, 15. Sept. 1520, 3. Jan. 1524). Was die Frequenz der Universität Heidelberg im Mittelalter betrifft, so beziffert sich dieselbe nach den Berechnungen von Paulsen und Thorbecke (S. 18, Anm. 19) auf durchschnittlich ca. 290 Studirende. Das Hauptcontingent stellten die Gebiete des Mittel- und Oberrheins und die Maingegenden; bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts wurde die Heidelberger Hochschule auch vom Niederrhein aus verhältnißmäßig stark besucht.

In den großen kirchlichen Kämpfen des 16. Jahrhunderts hielt die Universität Heidelberg ihre Verbindung mit der Kirche aufrecht bis in die Mitte des Jahrhunderts; sie war unter den im 16. Jahrhundert in Deutschland von der Kirche abgefallenen Universitäten die letzte. In der von Luther am 26. April 1518 in dem Augustinerkloster zu Heidelberg veranstalteten öffentlichen Disputation traten ihm die Heidelberger Theologen Marcus Stieß von Ittlingen (gest. 1526), Petrus Scheibenhart von Deidesheim (gest. 1529), Georg Niger von Löwenstein (gest. 1557), Laurentius Wolf von Speier (gest. 1519) und Johannes Hösser von Biberach entgegen, und Luther gibt ihnen in einem Briefe an Spalatin vom 18. Mai 1518 das Zeugniß, daß sie ihm in sehr einnehmender Weise begegnet und ihm, mit Ausnahme des jüngsten unter ihnen, „scharfsinnig und schön" opponirt hätten (Luthers Briefe, herausg. von de Wette I, 111). Während seines Heidelberger Aufenthaltes gewann Luther mehrere jüngere Lehrer für sich, so namentlich Johann Brenz, Theobald Billican und den Dominicaner Martin Butzer, welche aber sämmtlich in den nächsten Jahren Heidelberg

verließen (über den spätern langjährigen Heidelberger Aufenthalt des nachmals zu einem Gegner Luthers gewordenen Billican vgl. die betr. Regesten bei Winkelmann II, vom 22. Sept. 1529 bis 26. Juli 1544). Am 1. December 1522 richtete Hadrian VI. ein Breve an die Universität, in welchem er sie lobte, daß sie von Anfang an die Lehre Luthers von sich gewiesen, und sie ermahnte und beschwor, durch Wort und Schrift der Verbreitung derselben entgegen zu treten. Das Breve wurde in einer Versammlung der Universität am 29. Januar 1523 mit freudiger Begeisterung aufgenommen und im Februar durch ein Schreiben an den Papst mit den Versicherungen der vollsten Ergebenheit beantwortet. Am 11. December 1522 veröffentlichte der Kurfürst Ludwig V. (1508—1544) ein Diplom, durch welches er verschiedene in humanistischer Richtung sich bewegende Reformen an der Universität einführte. Vor der Ausarbeitung dieser Urkunde hatte der kurfürstliche Kanzler Florentius von Venningen von dem damals in Schlettstadt lebenden Jacob Wimpheling und dessen Neffen, dem kaiserlichen Rathe Jacob Spiegel in Speier, sowie von Jacob Sturm in Straßburg Gutachten über eine Reform der Heidelberger Hochschule eingeholt. Die drei Gutachten (bei Winkelmann I, 214 ff.) enthalten neben manchem Wahren auch manches Irrige und Verkehrte. Unter den in den Jahren 1520 bis 1550 an die Universität Heidelberg berufenen und kürzere oder längere Zeit an ihr wirkenden humanistischen Lehrern sind zu nennen als Lehrer des Hebräischen: Johannes Böschenstein (1521—1522) und Seb. Münster (1524 bis 1527); des Griechischen: Simon Grynäus (1524—1529), Jacob Micyllus (1533—1537 und 1547—1558) und Johann Hartung (1537 bis 1546); der römischen Literatur und lateinischen Eloquenz: Hermann von dem Busche (1523 bis 1526) und Thomas Ryneru s(1531—1546). In den Jahren 1524—1529 sank die Frequenz der Universität tief; von den kurfürstlichen Räthen aufgefordert, die Gründe dieses Niederganges anzugeben, bezeichneten der Rector und der Senat in einem Gutachten vom 13. April 1526 „die neue Lutherische Lehre" und die jüngste Empörung der Bauernschaft als Ursache, daß die Heidelberger Universität wie auch alle anderen deutschen Universitäten immer mehr in Zerrüttung und Verfall gerathe. Im Sommer 1531 verließ der Professor der Theologie und zeitige Rector Martin Frecht Heidelberg und ging als lutherischer Prediger nach seiner Vaterstadt Ulm. Er erhielt im J. 1532 einen sehr tüchtigen Nachfolger auf seinem Lehrstuhle in Vitus Haas von Wiesloch, der aber bereits im J. 1538 starb; ihm folgte im J. 1539 Matthias Keuler von Tübingen. Einen dekatholisirenden Einfluß übte an der Universität neben einzelnen humanistischen Lehrern namentlich der Prediger an der Heiliggeistkirche und Professor der Theologie, Heinrich Stolo aus Rheindiebach bei Bacharach (geboren 1481, gestorben als lutherischer Superintendent in Heidelberg 1557). Wegen seiner Hinneigung zu Luthers Lehre hatte er bereits im J. 1521 Worms und bald darauf auch Neustadt a. d. H. verlassen müssen; im J. 1526 war er von dem Kurfürsten nach Heidelberg berufen worden, verheiratete sich dort im J. 1539, bereits 50 Jahre alt, und wirkte in der Folge immer offener für die Verbreitung der Lehren Luthers. Unter der Regierung des Kurfürsten Friedrich II. (1544 bis 1556) machte die Dekatholisirung der Stadt und der Universität Heidelberg bedeutende Fortschritte. Ohne selbst ein Anhänger der neuen Lehren zu sein, leistete er aus Gründen der Politik der Ausbreitung derselben in Kurpfalz vielfachen Vorschub. Gegen Ende des Jahres 1545 erließ er ein Rescript, wonach die Messe in deutscher Sprache, die Ausspendung des Abendmahls unter beiden Gestalten und die Priesterehe gestattet sein sollten. Um Weihnachten 1545 empfing ein Theil des Hofes, darunter die Kurfürstin, und am 3. Januar 1546 in der Heiliggeistkirche ein Theil der Bürgerschaft von Heidelberg das Abendmahl unter beiden Gestalten. Im März 1546 berief der Kurfürst Melanchthon an die Universität; derselbe lehnte indeß diese Berufung ab, sandte aber dem Kurfürsten zwei Schriften über die in Kirche und Schule vorzunehmende „Reformation". Noch in demselben Jahre ließ der Kurfürst den lutherischen Prediger und Professor Paul Fagius von Straßburg kommen und sich von ihm zwei Gutachten ausarbeiten, zunächst zur Reform der Artistenfacultät und zur Einrichtung eines Pädagogiums. Die Artistenfacultät erklärte sich mit diesen Gutachten im Allgemeinen einverstanden, die Universität hingegen wies sie am 19. und 25. October 1546 zurück. Zu Anfang des Jahres 1547 drängte der Kurfürst der Universität den verheirateten Priester Heinrich Stolo als Rector auf. Ein am 16. Juni 1549 von dem Rector Konrad Dym mit Bezug auf das Augsburger Interim vom Jahre 1548 erlassenes Mandat, durch welches die Angehörigen der Universität zur Theilnahme an der Frohnleichnamsprocession aufgefordert wurden, stieß bei einzelnen Lehrern und bei einem Theile der Studirenden auf Widerspruch. Ein seltsames, gegen die Neuerungen auf religiösem Gebiete sehr conniventes Actenstück ist das Frohnleichnamsmandat des Rectors Jacob Curio vom 27. Mai 1551. Auf Bitten des Kurfürsten gestattete Paul III. am 2. August 1549, daß auch Verheiratete zum Rectorate an der Universität zuzulassen seien, und Julius III. am 25. April 1550 resp. 2. Januar 1551, daß das Vermögen zwölf verödeter oder von Gönnern der lutherischen Häresie occupirter Klöster und geistlicher Häuser zu Gunsten der Universität, eines an derselben unter dem Namen „Domus sapientiae" zu errichtenden Convictes für arme Studirende und der Schloßkapelle in Heidelberg eingezogen würde. Am 24. September 1550 erklärte die Universität gelegentlich in einem Gutachten, daß

„jetzt noch alle Dinge in suspenso und bis zur Erörterung des allgemeinen christlichen und katholischen Concils verschoben seien". Am 31. März 1551 wählte die Universität auf den Wunsch des Kurfürsten zwei Gesandte zum Concil von Trient. Die Gewählten waren Matthias Keuler und Heinrich Stolo; keiner von beiden hat Trient betreten. Auf Bitten des Kurfürsten und der Universität gestattete Julius III. am 12. April 1553, daß in sämmtlichen Facultäten, mit Ausnahme der theologischen, in Fällen, in welchen geeignete geistliche Lehrer nicht gefunden werden könnten, weltliche Lehrer angestellt und aus den kirchlichen Einkünften der Universität bezahlt werden könnten. Was der Papst concedirte, war übrigens zum Theil schon seit einer Reihe von Jahren an der Universität im Brauche.

B. Die protestantische Zeit (1556 bis 1685). Kurfürst Otto Heinrich (1556—1559), ein schon seit vielen Jahren zum Lutherthum übergetretener Neffe Friedrichs II., erließ am 4. April 1556 von seiner Burg in Alzey aus ein Edict, durch welches die katholische Religion in Kurpfalz unterdrückt und die lutherische zur Landesreligion erhoben wurde. In diesem Sinne wurde auch während der nächsten Jahre die Universität umgestaltet. Sehr aufgebracht war der Kurfürst, als die Universität am 19. December 1556 den katholisch gesinnten Theologen Matthias Keuler zum Rector wählte. Keuler mußte am 31. December 1556 das Rectorat und bald darauf auch, da er sich weigerte, lutherisch zu werden, seine Professur niederlegen; er zog sich nach Bruchsal im Bisthum Speier zurück (gest. 1578; über eine Verdächtigung Keulers vgl. Remling, Das Reformationswerk in der Pfalz, Mannheim 1846, 132, Note 151). Mit der Absetzung Keulers erlosch die katholische theologische Facultät; denn von den beiden anderen Professoren derselben war der eine, Heinrich Stolo, apostasirt, der andere, der alte Georg Niger, schon seit Jahren von seiner Lehrthätigkeit zurückgetreten; beide starben überdieß im Jahre 1557. Melanchthon, der auf Einladung des Kurfürsten vom 22. bis 31. October 1557 in Heidelberg weilte, ertheilte für die „Reformation" der Universität seine Rathschläge. Das sehr umfassende „Reformationsbuch" der Universität wurde am 19. December 1558 von dem Kurfürsten dem Rector und dem Senat übergeben. An der Ausarbeitung dieses Buches hatten sich namentlich der kurfürstliche Kanzler Christoph Probus, der schon als Lutheraner nach Heidelberg gekommene Jacob Micyllus (gest. 1558), sowie die von Otto Heinrich an die Universität berufenen Protestanten, der Jurist Christoph Eheim und der Mediciner Thomas Erastus, betheiligt. Nach der neuen Organisation zählte die theologische Facultät drei Professuren (eine für das Neue Testament, eine für das Alte Testament, eine für die „loci praecipui" oder „communes Theologiae", d. i. für Dogmatik), die juristische vier (drei für weltliches, eine für kirchliches Recht), die medicinische drei (eine für Therapie, eine für Pathologie, eine für Physiologie), die artistische fünf (eine für griechische Sprache, eine für Ethik, eine für Physik, eine für Mathematik und Astronomie, eine für Beredsamkeit und Poesie). Die drei ersten Lehrer der lutherisch-theologischen Facultät waren der französische Calvinist Peter Bouquin (1557 bis 1577), der strenge Lutheraner Tileman Heßhusius (1558—1559) und der Mediciner und Orientalist Paul Unicornius (1559—1560). Mit dem Tode Otto Heinrichs erlosch die ganze ältere Kurlinie. Der neue Kurfürst, Friedrich III. (1559 bis 1576), aus dem Hause Pfalz-Simmern, entschied sich gegenüber den zum Theil sehr erbitterten Streitigkeiten, die unter der Regierung Otto Heinrichs an der Universität und im Lande zwischen den Lutheranern und den mit einander vereinigten Zwinglianern, Calvinern und Melanchthonianern ausgebrochen waren, für die zwinglisch-calvinische Lehre und Richtung. In seiner Entscheidung wurde er namentlich beeinflußt durch ein Gutachten Melanchthons über die Abendmahlslehre vom 1. November 1559, welches er gegen den Willen der Universität im September 1560 im Druck erscheinen ließ, sowie durch eine vom 3. bis 7. Juni 1560 an der Universität abgehaltene Disputation zwischen sächsischen und Heidelberger Theologen. Schon am 16. September 1559 hatte der Kurfürst den Hauptstreiter für das Lutherthum, den Generalsuperintendenten und Professor Tileman Heßhusius wegen seines leidenschaftlichen und heftigen Auftretens aus seinem Dienste entlassen. In die theologische Facultät wurden jetzt nur noch calvinische Theologen berufen. Als solche wirkten unter der Regierung Friedrichs III. an der Universität, außer dem oben genannten Peter Bouquin, Kaspar Olevianus (1560—1576 in Heidelberg, als Professor an der Universität nur von 1561—1562 thätig), Immanuel Tremellius (1561—1577), Zacharias Ursinus (1561 bis 1577 Ephorus an dem in ein theologisches Seminar umgewandelten Collegium sapientiae, 1562—1567 Professor der Dogmatik an der Universität), Hieronymus Zanchius (1568—1577, gest. 1590 in Heidelberg) und Franz Junius (1575—1577, 1584—1592). Tremellius und Zanchius waren Italiener, Junius Franzose. Ursinus, „der systematische Begründer des reformirten pfälzischen Lehrbegriffs", und Olevian sind die Verfasser des im J. 1563 veröffentlichten „Heidelberger Katechismus". Von den übrigen Professoren, die unter der Regierung Friedrichs III. an der Universität wirkten, sind hier zu nennen der insbesondere aus den synergistischen Streitigkeiten bekannte Theologe Victorin Strigel (1567—1569 Professor der Ethik und Geschichte), sowie die berühmten französischen Juristen Franz Balduin (1556—1561) und Hugo Donellus (1573—1579). Im Winter 1569—1570 lehrte auch der französische Philosoph Petrus Ramus einige Wochen an der Uni-

versität; seiner von dem Kurfürsten gewollten Anstellung als Professor widersetzte sich die Universität sehr energisch, indem sie darauf hinwies, daß Ramus ein Gegner der aristotelischen Philosophie sei, diese Philosophie aber an allen Akademien in Deutschland und ganz Europa eingeführt und seit nahezu zwei Jahrtausenden bewährt und jederzeit für die beste gehalten worden sei (vgl. Winkelmann I, 311 f. II, 132 f.). Die eifrigen Bemühungen des Kirchenrathes Olevian um Einführung der Genfer Kirchenzucht in der rheinischen Pfalz stießen bei der Mehrzahl der Professoren, namentlich bei Erastus (s. d. Art. Erastianismus), auf heftigen Widerspruch und riefen an der Universität große Streitigkeiten hervor. Nichtsdestoweniger führte der Kurfürst am 13. Juli 1570 jene Kirchenzucht mit einigen Modificationen ein, und Erastus war einer der ersten, welche mit dem Banne belegt wurden. Zur Einführung der neuen Kirchenzucht wurde der Kurfürst hauptsächlich veranlaßt durch arianische und antitrinitarische Anschauungen und Umtriebe, die an der Universität und bei einigen Geistlichen des Landes auftauchten. Drei Geistliche, die solcher Anschauungen überführt worden, wurden am 15. Juli 1570 in das Gefängniß geworfen; zwei derselben wurden am 11. April 1572 des Landes verwiesen, der dritte, Johann Sylvan, Inspector von Ladenburg, wurde auf Grund von Gutachten Heidelberger Theologen und sächsischer Juristen sowie eines vom Kurfürsten selbst gefällten Todesurtheils am 23. December 1572 auf dem Marktplatze zu Heidelberg enthauptet. Die Universität erfreute sich unter der Regierung Friedrichs III. einer guten Frequenz (vgl. Toepke II, 619); der Collegienbesuch hingegen scheint nach einem Berichte der Universität vom 30. März 1569 ein sehr schlechter gewesen zu sein (vgl. Hautz II, 58 ff.; Winkelmann I, 307 ff.). Der Sohn und Nachfolger Friedrichs III., Ludwig VI. (1576—1583), war ein ebenso entschiedener Lutheraner, wie sein Vater ein entschiedener Reformirter gewesen. Olevian, der hervorragendste theologische Berather Friedrichs III., wurde sofort nach dem Regierungsantritte des neuen Kurfürsten und die ganze reformirte theologische Facultät im December 1577 abgesetzt und aus Heidelberg ausgewiesen. Im J. 1580 wurden auch fast alle Professoren der übrigen Facultäten entlassen, weil sie sich weigerten, die Concordienformel oder wenigstens ein anderes für diese Professoren eigens abgefaßtes Religionsstatut (s. dasselbe bei Winkelmann I, 313 f.) zu unterzeichnen. Auch aus den mit der Universität verbundenen Contubernien und sonstigen derartigen Anstalten im Lande wurden die Vorsteher und Lehrer und eine große Zahl von Alumnen weggeschickt, weil sie dem Calvinismus nicht entsagen und nicht lutherisch werden wollten. Sämmtliche Facultäten der Universität wurden mit lutherischen Professoren besetzt. Ludwigs VI. reformirter Bruder, der Pfalzgraf Johann Casimir, gründete am 29. März 1578 zu Neustadt a. d. H. unter dem Namen Collegium Casimirianum eine kleine reformirte Hochschule, an welcher eine beträchtliche Zahl der aus Heidelberg vertriebenen Professoren ein Unterkommen fand. Diese Neustädter Hochschule bestand jedoch nur bis zum Jahre 1584 (vgl. Leyser, Die Neustädter Hochschule, Neust. 1886). Nachdem Ludwig VI. am 12. October 1583 gestorben und Johann Casimir als Administrator (1583—1592) die Regierung der Pfalz angetreten, kehrten die meisten der nach Neustadt ausgewanderten Professoren wieder nach Heidelberg zurück. Nun wurden die lutherischen Professoren und zwar zunächst aus der theologischen und nach und nach auch aus den übrigen Facultäten verdrängt. Die ganze Universität wurde aus einer lutherischen wieder in eine reformirte umgewandelt. Wie unter Friedrich III. und Johann Casimir, so war die Universität auch unter dem Kurfürsten Friedrich IV. (1592—1610), dem Administrator Johannes II. von Zweibrücken (1610 bis 1614) und auch noch in den ersten Jahren der Regierung Friedrichs V. (1614—1632) bis zum Anfang des 30jährigen Krieges eine Hochburg des Calvinismus und stand in den reformirten deutschen und außerdeutschen Ländern und Territorien in großem Ansehen. Aus der Schweiz, aus Frankreich, Polen, Böhmen, Ungarn, Dänemark, Holland und England kamen zu jenen Zeiten Studenten zum Besuche der Universität nach Heidelberg. Unter den Professoren, welche in der Zeit von 1584 bis 1622 an der Universität wirkten, sind zu nennen die Theologen David Pareus (1584—1598 Vorsteher des Collegium Sapientiae, 1598—1622 Professor an der Universität), Dan. Tossanus (1586—1602), Bartholomäus Koppen (1600—1617), Heinrich Alting (1613—1622), der Jurist und Geschichtsforscher Marquardt Freher (1596—1598) und der Orientalist Jac. Christmann (1584—1613), welcher letztere von 1609—1613 Vorlesungen über die arabische Sprache hielt. In den Jahren 1618 bis 1619 nahmen die Heidelberger Theologen Heinrich Alting, Abraham Scultetus und Paul Tossanus an der Dordrechter Synode Theil. Nach der Einnahme Heidelbergs durch Tilly am 16. September (n. St.) 1622 blieben von den Professoren nur sieben und einige Universitätsbeamte in Heidelberg zurück und bezogen ihren Gehalt bis zum Jahre 1626. Im Uebrigen stand die Universität still. Am 11. April 1626 wurde auf Befehl des Kurfürsten Maximilian von Bayern die Universität aufgehoben und drei Jahre später, am 16. Juni 1629, als katholische wiederhergestellt. Diese kleine katholische Hochschule, an welcher auch mehrere Jesuiten wirkten, löste sich jedoch im December 1631 beim Einfall der Schweden in die Pfalz nach einem nur dritthalbjährigen Bestande wieder auf. Ein nach der Eroberung Heidelbergs durch die Schweden am 24. Mai 1633 von dem Administrator Ludwig Philipp von Simmern gemachter Versuch, eine reformirte

Universität in Heidelberg wiederherzustellen, scheiterte an der Niederlage der Schweden bei Nördlingen am 6. September 1634 und an der Einnahme Heidelbergs durch die kaiserlichen Truppen am 27. Juli 1635. Zwanzig Jahre lang (von 1632—1652) war die Universität factisch aufgehoben. Erst nachdem der Sohn Friedrichs V., Karl Ludwig (1649—1680), auf Grund des westfälischen Friedens und des Nürnberger Executionsrecesses die Regierung von Kurpfalz angetreten, wurde die Universität, und zwar am 1. November (a. St.) 1652, wieder eröffnet. Am 24. Mai 1653 wandte sich die Universität an den katholischen Dompropst von Worms mit der Bitte, ihr aus der Mitte ihrer Professoren zur stiftungsgemäßen Vornahme der Promotionen einen Prokanzler zu bestellen; der Dompropst willfahrte, indem er sein unbeschränktes Ernennungsrecht wahrte, ihrem Wunsche (vgl. Winkelmann II, 199 f., auch 203). Am 1. September 1672 gab der Kurfürst der Universität neue Statuten, in welchen die Zahl der Professoren der theologischen Facultät auf zwei reducirt und zugleich bestimmt wurde, daß in den übrigen Facultäten auch Professoren angestellt werden könnten, die nicht dem reformirten Bekenntnisse angehörten. Am 16. Februar 1673 ließ der Kurfürst durch den Heidelberger Professor der Theologie J. L. Fabricius dem jüdischen Philosophen Spinoza eine ordentliche Professur an der Universität anbieten; dieser lehnte sie jedoch am 30. März 1673 ab. Am 5. März 1680 gaben die Professoren sämmtlicher Facultäten ein Gutachten ab über die Ursachen der geringen Frequenz der Universität; die philosophische Facultät klagt darin, daß gegenwärtig „die studia humaniora et philosophica sehr verachtet seien". Unter den Professoren, die zur Zeit der Regierung Karl Ludwigs an der Universität wirkten, sind hier zu nennen die Theologen Joh. Heinrich Hottinger (1655—1662) und der jüngere Friedrich Spanheim (1655—1670), sowie die Rechtslehrer Samuel Pufendorf (1661—1668) und Heinrich Coccejus (1672—1688).

C. Die Zeit einer theilweisen katholischen Restauration (1685—1803). Mit dem Tode des Kurfürsten Karl (1680—1685) erlosch die reformirte Simmern'sche Linie. Ihr succedirte die katholische Neuburger Linie. In dem am 12./22. Mai 1685 zu Schwäbisch-Hall zwischen den kurpfälzischen und pfalzneuburgischen Ministern geschlossenen „Erbeinigungs-Recessus" wurde bezüglich der Universität bestimmt, daß unter der katholischen Herrschaft die theologische Facultät nur mit reformirten, die übrigen Facultäten hingegen bei vacant werdenden Stellen alternirend mit reformirten oder auch lutherischen und mit katholischen Professoren besetzt werden sollten. Durch den rasch erfolgten Tod des Kurfürsten Karl (gest. 16. Mai a. St.) kam es jedoch nicht zur Unterzeichnung des Vertrages von Seiten der beiden fürstlichen Paciscenten, so daß derselbe keine Rechtskraft erhielt. Der neue katholische Kurfürst Philipp Wilhelm (1685 bis 1690) erkannte nichtsdestoweniger den „Schwäbisch-Hallischen Receß" an und hielt sich auch während der wenigen Jahre seiner Regierung über Kurpfalz genau an die Stipulationen desselben. Seine Nachfolger hingegen erachteten sich durch jenen „Receß" nicht gebunden und stellten an der Universität mehr katholische als protestantische Professoren und unter ihnen auch solche für katholische Theologie an. So ward die Universität, nachdem sie anderthalb Jahrhundert rein protestantisch gewesen, im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts überwiegend katholisch und blieb es bis zum Anfange des 19. Jahrhunderts. In dem letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts wurde ihr der Orleans'sche Krieg sehr verhängnißvoll. Von 1689—1691 war sie factisch aufgehoben, von 1694—1698 residirte sie in Frankfurt a. M. und von 1698—1700 in Weinheim an der Bergstraße. Im J. 1700 siedelte sie nach dem verwüsteten und verödeten Heidelberg über. Sie zählte im Anfang nur fünf Professoren und war in ihren Einkünften sehr reducirt. Kurfürst Johann Wilhelm (1690—1716) ließ es sich angelegen sein, die Universität wieder in Flor zu bringen. Am 19. December 1704 ernannte er den kurpfälzischen Regierungspräsidenten, nachmaligen Bischof von Spiga und apostolischen Vicar von Norddeutschland, Agostino Steffani, zum Curator der Universität. Auf Bitte Steffani's verfügte Clemens XI., daß der aller Güter beraubten Universität alle ihr genommenen Güter, welche in geistlichen Händen seien, restituirt werden sollten. In der „Kurpfälzischen Religionsdeclaration vom 21. November 1705" bestimmte der Kurfürst, daß die seit dem Jahre 1696 erloschene, reformirte theologische Facultät wieder hergestellt werde. Im J. 1706 wurden fünf Jesuiten, nachdem schon seit 1703 einzelne an der Universität gelehrt hatten, förmlich als Professoren für Philosophie, Theologie und canonisches Recht angestellt. Im J. 1703 legten die Jesuiten den Grundstein zu einem großen Collegiumsgebäude und im J. 1712 zu einer eigenen Kirche. An der Universität fanden in jener Zeit zwischen den Jesuiten und den reformirten Theologen wiederholt öffentliche Disputationen über die Controverslehren statt. Die reformirten Theologen fanden es bald gerathen, sich auf diese Disputationen nicht mehr einzulassen, veröffentlichten aber durch den Druck eine einseitig gehaltene Darstellung derselben. Gegen diese Schrift richtete der Jesuit Paul Usleber in den Jahren 1715 und 1716 eine sehr umfassende Gegenschrift. Auch defendirte er in einer Disputation am 30. August 1715 eine Anzahl gegen die Calvinisten gerichteter, sehr aggressiver Thesen de veteri et moderna Ecclesiae disciplina. Wegen dieser Disputation führte der reformirte Kirchenrath der Pfalz Klage und Beschwerde bei dem Reichshofrathe in Wien und bei dem Corpus der evangelischen Stände in Regensburg, welches am 23. Mai 1716 von dem Kurfürsten die Ab-

setzung Uslebers verlangte. Durch den am 8. Juni 1716 eingetretenen Tod des Kurfürsten blieb die Streitsache unerledigt. Von dieser und einzelnen anderen Streitigkeiten abgesehen, lebten die katholischen und reformirten Professoren der Universität, namentlich in späterer Zeit, mit einander in Frieden. Ein bleibendes Denkmal hat sich der Kurfürst Johann Wilhelm durch die Erbauung des gegenwärtig noch im Gebrauche stehenden großen und schönen Universitätsgebäudes (Domus Wilhelmiana) gesetzt; den Bau, der im J. 1712 begonnen und erst im J. 1735 ganz vollendet wurde, leitete während einer Reihe von Jahren der Jesuit Melchior Kirchner. Kurfürst Karl Philipp (1716—1742) gründete im J. 1720 das von Jesuiten geleitete und nachmals zu großer Blüte sich erhebende sogen. Karl'sche Convict (Convictus seu Seminarium ad S. Carolum Borromaeum). Unter seiner Regierung wurde im J. 1732 ein eigener Professor der Geschichte angestellt und im J. 1734 von dem neu angestellten Geschichtsprofessor Benno Haurisius die Societas Electoralis Palatina historico-litteraria gegründet. Viele Verdienste erwarb sich zu jener Zeit um das wissenschaftliche Leben wie um die finanziellen Verhältnisse der Universität der im J. 1748 in den Adelsstand erhobene Johann Friedrich Hertling (1709—1739 Professor der Jurisprudenz, 1739—1749 Prokanzler und Curator der Universität; vgl. auch Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, München 1887, 495 ff.). Auch Kurfürst Karl Theodor (1742—1799) aus dem Hause Sulzbach ließ sich die Hebung der Universität sehr angelegen sein. Viele neue Lehrstühle wurden unter ihm errichtet; so je einer im J. 1752 für Experimentalphysik, 1773 für Naturrecht, 1774 in der katholischen Section der theologischen Facultät für Kirchengeschichte, für die heilige Schrift, für die morgenländischen Sprachen, 1781 für geistliche Beredtsamkeit, 1785 für Civil- und Militärbaukunst u. a. Im J. 1763 gründete er in Mannheim die Academia Electoralis scientiarum et elegantiorum literarum Theodoro-Palatina, die namentlich eine Reihe werthvoller Untersuchungen über die mittelalterliche pfälzische Geschichte veröffentlichte; im J. 1775 bestätigte er die in Mannheim entstandene deutsche Gesellschaft zur Förderung der deutschen Sprache und Bildung. Im J. 1784 vereinigte er die im J. 1774 in Kaiserslautern entstandene Cameralschule unter dem Namen „Staatswirthschafts-Hohe-Schule" mit der Universität. Auch traf er noch eine Reihe sonstiger Anordnungen und Einrichtungen, durch welche die juristischen, die naturwissenschaftlichen und medicinischen, die astronomischen und die historischen Studien gehoben und gefördert wurden. Nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu im J. 1773 wirkten mehrere Mitglieder des Ordens bis zu ihrem Tode an der Universität fort. Im J. 1774 wurde das Lehrpersonal in der theologischen und der philosophischen Facultät sehr vermehrt; in die erstere wurden ein Weltgeistlicher, ein Franciscaner und ein Carmelit für die damals neu errichteten, bereits oben erwähnten drei Lehrstühle berufen; ferner wurden zu Assessoren in der theologischen Facultät ein Exjesuit, ein Dominicaner, ein Carmelit und ein Franciscaner, in der philosophischen ein Dominicaner, ein Carmelit, ein Franciscaner und ein Weltgeistlicher ernannt. Im J. 1781 berief der Kurfürst zum Ersatze der Jesuiten Lazaristen aus Frankreich und überwies ihnen die von den Jesuiten innegehabten Collegien, Kirchen und Seminarien zu Mannheim, Heidelberg und Neustadt a. d. H. nebst den dazu gehörigen Baulichkeiten, Gütern und Renten. Von 1784—1793 und zum Theil länger wirkte eine Anzahl von Lazaristen auch als Lehrer der Philosophie und Theologie an der Universität. Die Invasionen der französischen Kriegsheere in Deutschland seit dem Jahre 1792 und die an dieselben sich anschließenden Kriegszeiten brachten die Universität in ihrer Frequenz und ihren Finanzen zu tiefem Rückgang. Sehr zu gut kam ihr in jener Zeit eine ihr am 23. November 1782 gemachte Kapitalschenkung Karl Theodors von 35 000 Gulden; „mit Hilfe" dieses Geldes „fristete die Universität im französischen Revolutionskriege nothdürftig ihre Existenz" (s. Winkelmann I, S. VII des Vorwortes und S. 430). Kurfürst Maximilian Joseph aus dem Hause Birkenfeld, unter dessen Regierung Heidelberg von 1799—1802 stand, suchte, obgleich Katholik, die Universität ihres vorwiegend katholischen Charakters zu entkleiden, indem er in der „Kurpfälzischen Religions-Declaration vom 9. Mai 1799" bestimmte, daß künftig die theologische Facultät ausschließlich mit Reformirten besetzt und bei Besetzung von Lehrstühlen in den übrigen Facultäten keine Rücksicht darauf genommen werden solle, welcher der drei anerkannten christlichen Confessionen die zu Berufenden angehören. Wiederholt kam er der Universität, die in großer finanzieller Noth sich befand, mit beträchtlichen Zuwendungen aus Kirchen- und Klostergut, namentlich auch aus dem Golde und Silber und sonstigen Kostbarkeiten der Oggersheimer und Mannheimer Kapellen, zu Hilfe (vgl. Winkelmann II, Regesten zum 22. Mai und 3. October 1799 und zum 28. Mai 1802 u. a.). Im J. 1802 bestand der Lehrkörper der Universität aus 21 Professoren (vgl. Festchronik 42). Unter den Jesuiten, welche im 18. Jahrhundert an der Universität wirkten, sind hier zu nennen: Melchior Kirchner (1709 ff., gest. in Bamberg 1734), Paul Usleber (1711—1719), Matthias Hoenicke (1711 bis nach 1719), Christoph Kirn (1726—1728, 1736—1759, 22 Jahre lang zugleich auch orator latinus der Congregatio B. M. V. major Academica), Adam Huth (1727—1736), Adam Staudinger (1736 bis 1745), Petrus Gallade (1754—1769), Joseph Kleiner (1763—1786), Johann Jung (1765 bis 1783), Johann Schwab (1768—1795), Anton Schmidt (1767—1775, 1789—1805 Weihbischof von Speier) u. A. Auch unter den reformirten

Theologen, den weltlichen Juristen und den Medicinern, welche im 18. Jahrhundert an der Heidelberger Hochschule wirkten, befand sich eine Anzahl sehr tüchtiger und literarisch sehr thätiger Männer. Unter den reformirten Theologen sind zu nennen Ludw. Christ. Mieg (1706 bis 1740), der jüngere Joh. Heinr. Hottinger (1723—1750) und Karl Büttinghausen (1759 bis 1786). Die größte Celebrität, welche die Universität Heidelberg im 18. Jahrhundert besaß, war der Astronom und Director der in den Jahren 1772 ff. errichteten Mannheimer Sternwarte Christian Mayer aus der Gesellschaft Jesu (1752—1783; vgl. über ihn Schwab II, 248 ff.; Theodor Palatinus 106 ff.).

D. Die moderne Zeit (1803—1886). In Folge der Pariser Convention vom 3. Juni 1802 und des Reichsdeputations-Hauptschlusses vom 25. Februar 1803 kam Heidelberg unter badische Herrschaft. Durch den Frieden von Luneville vom 9. Februar 1801 hatte die Universität ihre sämmtlichen linksrheinischen und damit überhaupt den größten Theil ihrer Güter und Gefälle verloren. Der Markgraf und nachmalige Großherzog von Baden Karl Friedrich (gest. 1811) gab der Universität durch ein Edict vom 13. Mai 1803 eine neue Organisation und wies ihr zugleich eine jährliche Summe von 40 000 Gulden an, die schon am 25. April 1804 auf 50 000 Gulden und im weitern Verlaufe der Zeiten noch viel bedeutender erhöht wurde. Nach ihrem alten Stifter und ihrem neuen Wohlthäter und Organisator nannte sich die Universität fortan Ruperto-Carola. Rector der Universität ist stets der jeweilige Großherzog von Baden, weßhalb der wirklich fungirende Rector nur den Titel „Prorector" führt. Bezüglich der theologischen Facultät wurde in jenem Organisationsedicte vom 13. Mai 1803 bestimmt, daß für Dogmatik und die zu ihr gehörigen Fächer der Dogmengeschichte und Polemik ein katholischer, ein lutherischer und ein reformirter Professor, für die übrigen theologischen Fächer zusammen drei katholische und drei protestantische Professoren angestellt werden sollten; in der juristischen Facultät sollte das Kirchenrecht mit einem katholischen und einem protestantischen Professor besetzt werden; die Besetzungen aller übrigen Lehrstühle sollten „ohne Rücksicht auf die Religions-Eigenschaft" der Competenten erfolgen. Nachdem Baden in Folge des Preßburger Friedens vom 26. December 1805 auch den Breisgau und mit ihm die Universität Freiburg erhalten, wurde im J. 1807 die simultane theologische Facultät in Heidelberg in eine rein protestantische umgewandelt und für die katholischen Theologiestudirenden des Großherzogthums die Universität Freiburg als Studienanstalt bestimmt. Drei seitherige Professoren der Heidelberger theologischen Facultät, unter ihnen die beiden Excarmeliten B. M. Schnappinger (1792 bis 1807) und Th. A. Dereser (1797—1807), wurden in die katholisch-theologische Facultät nach Freiburg versetzt. Die katholische Professur des Kirchenrechts an der Universität in Heidelberg bekleidete zu jener Zeit der Exjesuit Matthäus Kübel (1784—1809), „ausgezeichnet durch gründliche Gelehrsamkeit und reiche Geistesbildung" (vgl. Festchronik 42). Im ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts wurde Heidelberg ein Hauptsitz der romantischen Richtung. Görres wirkte im Geiste der Romantik unter vielem Zulaufe von 1804 bis 1808 als Privatdocent an der Universität. Clemens Brentano und Achim von Arnim lebten zusammen in Heidelberg und entfalteten dort im Vereine mit Görres und anderen auswärtigen Romantikern eine für die Entwicklung und Ausbreitung der deutschen Romantik sehr einflußreich gewordene literarische Thätigkeit; einzelne Professoren, namentlich Creuzer und Thibaut, und ein großer Theil der Studentenschaft huldigten mehr oder minder der romantischen Richtung; Joseph von Eichendorff, „in dessen Liedern die Romantik nachmals so herrlich ausgeklungen", weilte in den Jahren 1807 und 1808 in Heidelberg als Student. Görres' Vorlesung im J. 1808 „über die altdeutsche Literatur" war, wie Bartsch bemerkt, „wohl das erste der deutschen Poesie des Mittelalters gewidmete Colleg, das an einer deutschen Universität gehalten wurde". „Die Wiederbelebung des deutschen Mittelalters, seiner Geschichte, seiner Sprache, Poesie und Kunst", sagt Oncken, „ist das verdienstvolle Werk der deutschen Romantik, und diese deutsche Romantik hatte ihre Heimat in Heidelberg". (Vgl. Bartsch, Romantiker und germanistische Studien in Heidelberg 1804—1808, Heidelberger Prorectoratsrede von 1881; Fr. Pfaff, Romantik und Germanische Philologie, Heidelberg 1886; Weber 105 ff.; Theodor Palatinus 148 ff.; Festchronik 43, 157 ff.) Ein bitterer und leidenschaftlicher Gegner der romantischen Richtung war der von 1805—1826 in Heidelberg lebende Dichter Johann Heinrich Voß; „mit ungeheuerer Grobheit" schlug er Jahre lang auf dieselbe ein. Neben dem Dichter Voß und mit ihm enge befreundet lebte und wirkte in Heidelberg ein anderer typischer Vertreter des plattesten Rationalismus, der Geheime Kirchenrath H. E. G. Paulus, von 1811 bis 1844 Professor der Kirchengeschichte und der Exegese an der Universität (gest. 1851). Der an der Universität und auch in der theologischen Facultät im 19. Jahrhundert herrschend gewordene Geist ist ein dem positiven Christenthume entfremdeter. Ein literarisches Organ der Universität waren die von 1808—1872 erschienenen „Heidelberger Jahrbücher der Literatur". Im Laufe des Jahrhunderts wurden an der Universität manche neue Disciplinen in den Kreis der Vorlesungen hereingezogen und eine Reihe neuer Lehrstühle errichtet, die Institute der Universität, namentlich die naturwissenschaftlichen und medicinischen, wurden erweitert, verbessert und vermehrt (vgl. Zusammenstellung der Vorlesungen, welche von 1804—1886 auf der Universität zu Heidelberg angekündigt worden sind, Heidelberg 1886; Hintzelmann 24 ff. 101 ff. 210 ff.). Unter den

einzelnen Facultäten gewann gleich im Anfang des Jahrhunderts die juristische die meiste Bedeutung und behielt sie bis in die neuere Zeit herab. Heidelberg wurde im 19. Jahrhundert vorwiegend eine Juristenuniversität. Was die Frequenz der Universität betrifft, so beziffert sich dieselbe in den Wintersemestern gewöhnlich auf 500—700, in den Sommersemestern auf 700 bis 900 Studenten (vgl. Hintzelmann 60 ff.). Unter den Professoren, welche im 19. Jahrhundert an der Heidelberger Hochschule wirkten und zum Theil noch an ihr wirken, sind hier zu nennen die protestantischen Theologen K. Daub (1796 bis 1836), Ph. K. Marheinecke (1807—1810), W. M. L. de Wette (1807—1810), K. Ullmann (1819—1829 und 1836—1853), F. W. K. Umbreit (1820—1860), F. Hitzig (1829—1833 und 1861—1875), R. Rothe (1837—1849 und 1854—1867), K. B. Hundeshagen (1847 bis 1867), D. Schenkel (1851—1884, gest. 1885), H. Holtzmann (1858—1874), F. W. F. Nippold (1865—1871), W. Gaß (seit 1868), E. O. A. Merx (seit 1875); die Juristen A. F. J. Thibaut (1805—1840), K. S. Zachariä (1807—1843), K. E. F. Roßhirt (1819 bis 1870), K. J. A. Mittermaier (1821—1867), H. Zöpfl (1828—1877), K. A. von Vangerow (1840—1870), R. von Mohl (1847—1861), A. Renaud (1851—1884), F. Vering (1857 bis 1875), J. K. Bluntschli (1861—1881); der Nationalökonom K. H. Rau (1822—1870); der Chirurg M. J. von Chelius (1817—1864, gest. 1876); der materialistische Schriftsteller J. Moleschott (1847—1854); der Physiolog und Physiker H. Helmholtz (1858—1871); die Philosophen J. F. Fries (1804—1816), G. W. F. Hegel (1816—1818), E. Zeller (1862 bis 1872), E. K. B. Fischer (1850—1853 und wieder seit 1872); die Philologen G. F. Creuzer (1804—1844; gest. 1858), A. Boeckh (1807 bis 1811), K. Zell (1846—1855, gest. 1873), K. F. Bartsch (seit 1871); die Historiker Fr. Chr. Schlosser (1817—1861), F. J. Mone (1817 bis 1827), G. G. Gervinus (1830—1835 und 1844—1847, gest. 1871), L. Häusser (1840 bis 1867), W. Oncken (1862—1870), W. Wattenbach (1862—1873), H. von Treitschke (1867 bis 1874), E. Winkelmann (seit 1873); der Physiker G. R. Kirchhoff (1854—1875); der Chemiker R. W. Bunsen (seit 1852). Die beiden letzteren entdeckten in Heidelberg in den Jahren 1859—1860 die Spectralanalyse. Die Universität zählte im Sommersemester 1886 93 Docenten. Von diesen kommen auf die theologische Facultät 6 ordentliche und 1 außerordentlicher Professor, die juristische 6 ordentliche Professoren, 1 Honorarprofessor, 2 außerordentliche Professoren und 2 Privatdocenten, die medicinische 11 ordentliche Professoren, 1 Honorarprofessor, 10 außerordentliche Professoren und 7 Privatdocenten, die philosophische 17 ordentliche Professoren, 4 Honorarprofessoren, 14 außerordentliche Professoren und 11 Privatdocenten (vgl. Hintzelmann 101 ff.). Vom 2.—8. August 1886 beging die Universität unter großen Festlichkeiten ihre 500jährige Jubelfeier (s. über dieselbe die Festchronik; über die äußerst zahlreiche Jubiläumsliteratur s. den Literarischen Handweiser, herausgegeben von Hülskamp, Nr. 419—431).

E. Geschichte der Heidelberger Universitätsbibliotheken, insbesondere der sogen. Palatina (1390—1886). Den Grundstock der ursprünglichen Heidelberger Universitätsbibliothek bildeten die Büchervermächtnisse Konrads von Gelnhausen (gest. 1390), des Magisters Gerhard Emelissa und des Marsilius von Inghen (gest. 1396), sowie die aus dem Nachlasse des Magisters Konrad von Worms (gest. 1392) angekauften Bücher. Den ersten Büchervermächtnissen folgten viele weitere (vgl. Toepke I, 655 ff. 678 ff. 694, Note 2). Die Bibliothek war getrennt in die der Artistenfacultät und die der drei oberen Facultäten; beide Bibliotheken wurden um das Jahr 1443 in ein damals erbautes Haus aufgestellt. Neben den beiden Bibliotheken entstand seit dem Jahre 1419 noch eine dritte, die sogen. Stiftsbibliothek in der Heiliggeistkirche, die durch ein Vermächtniß des Professors der Medicin Wilhelm Tenstal von Deventer begründet wurde und 1438 durch die von dem Kurfürsten Ludwig III. vermachten Bücher einen werthvollen Zuwachs erhielt. Im J. 1432 besaß die Universität 874 Werke; im J. 1461 verzeichnet der Katalog deren ca. 1600 in 841 Bänden (s. die Kataloge der Heidelberger Universitätsbibliothek von 1396—1432 bei Toepke I, 655—670 u. 678—694; vgl. auch 695). Im Laufe der nächsten hundert Jahre wurden die Bücherbestände der Universität bedeutend vermehrt. Auch die einzelnen Collegien und Bursen hatten ihre größeren oder kleineren Büchersammlungen. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts übergab der Kurfürst Otto Heinrich (1556 bis 1559) die von seinen Vorgängern, namentlich Philipp (1476—1508), begründete und von ihm selbst sehr wesentlich bereicherte Privatbibliothek des kurfürstlichen Hauses der Universität zur Mitbenutzung und vereinigte sie mit der Stiftsbibliothek in der Heiliggeistkirche. Aus der Vereinigung der Bücherbestände der Universität mit denen der kurfürstlichen Privatbibliothek entstand die von den Nachfolgern Otto Heinrichs vielfach vermehrte und bereicherte und von den Gelehrten der damaligen Zeit gewöhnlich als Bibliotheca Palatina bezeichnete kurfürstlich pfälzische Universitäts- und Landesbibliothek. Viele werthvolle Bücher und Handschriften aus aufgehobenen Klöstern wanderten zu jener Zeit in die Palatina. Eine sehr hervorragende Bereicherung erfuhr dieselbe auch durch die mit ihr vereinigte, an kostbaren Handschriften überaus reiche Bibliothek des im J. 1584 in Heidelberg verstorbenen Freiherrn Ulrich Fugger von Kirchberg und Weißenhorn (vgl. Wilken 130 ff.). Die Bibliotheca Palatina galt für „optimus Germaniae litteratae thesaurus“. Im 30jährigen Kriege machte

Herzog Maximilian von Bayern nach der Einnahme Heidelbergs durch Tilly am 16. Sept. 1622 die von ihm als Kriegsbeute erworbene Palatina dem Papste Gregor XV. auf dessen schon vorher ausgesprochenen Wunsch zum Geschenk als Entgelt für die sehr bedeutenden Kriegssubsidien, welche der Papst dem Herzog wie dem Kaiser geleistet hatte (vgl. Theiner 3 ff.). Mit Danksagungsschreiben Gregors XV. vom 15. Oct. 1622 an den Herzog von Bayern und an Tilly, sowie mit Instructionen des Custos der vaticanischen Bibliothek Nicolaus Allemanni und des Cardinals Ludovisi vom 23. October 1622 versehen (s. die Documente bei Theiner 49—63; vgl. auch Winkelmann I, 378 f.), verließ der berühmte Gelehrte Leo Allatius (s. d. Art.) am 28. October 1622 Rom und begab sich zunächst nach München und von da nach Heidelberg, um die Bibliothek abzuholen und nach Rom zu überbringen. Vom 13. December 1622 bis 14. Februar 1623 weilte Allatius in Heidelberg. Er entnahm der Palatina fast sämmtliche Handschriften (ca. 3600, darunter 76 aus dem Sapienzcolleg), von den Druckwerken dagegen nur einen kleineren Theil (ca. 5000). Unter militärischer Bedeckung brachte Allatius die Bücher und Handschriften auf 50 Wagen zunächst nach München; von dort wurden sie durch Maulthiere über die Alpen gebracht und dann weiter nach Rom befördert. Der Aufenthalt und die Thätigkeit des Allatius in Heidelberg, sowie die Ueberführung der Bibliothek nach Rom waren für ihn mit vielen Mühen, Beschwerden und Gefahren verbunden. Allatius entledigte sich des ihm gewordenen Auftrages mit großem Muthe, großer Umsicht und großer Gewissenhaftigkeit (vgl. Theiner 25—44; Hintzelmann 211). Als die kostbaren Schätze am 5. August 1623 in Rom ankamen, war Gregor XV. bereits gestorben (8. Juli 1623). Urban VIII. ließ sie ordnen und im Vatican aufstellen. Die Ueberführung der Palatina nach Rom war ihre Rettung, denn wäre sie in Heidelberg geblieben, so würde sie, wie auch die Protestanten Wilken (226), Hautz (II, 197), Fischer (78) u. A., sowie neuerdings die Deutsche Literatur-Zeitung (Berl. 1887, 1363 f.) anerkennen, bei der Einäscherung Heidelbergs im Mai 1693 durch die Franzosen unfehlbar ein Raub der Flammen geworden sein. Wiederholte Bemühungen des Kurfürsten Karl Ludwig (1652 bis 1680), die Palatina von Rom zurückzuerlangen, blieben erfolglos. Die unter ihm aus den Resten der ehemaligen Bibliothek und durch neue Erwerbungen wiederhergestellte Heidelberger Universitätsbibliothek ging bei dem Brande Heidelbergs im Mai 1693 völlig zu Grunde (vgl. Wilken 219 ff.). Kurfürst Johann Wilhelm (1690—1716) begründete im J. 1706 auf's Neue eine Bibliothek, indem er die Büchersammlung des 1703 in Utrecht verstorbenen berühmten Philologen J. G. Grävius für 6000 Reichsthaler kaufte und der Universität schenkte. Unter den zahlreichen Büchersammlungen, welche im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts ganz oder theilweise in die Heidelberger Universitätsbibliothek übergegangen sind, sind hier zu nennen die der Exjesuiten Holl, Kleiner, Schwab und Kübel, der aufgehobenen Klöster Allerheiligen, Schwarzach und Lichtenthal, der vormaligen fürstbischöflichen Bibliothek zu Bruchsal (im J. 1810), der ehemaligen Reichsprälatur Gengenbach, des vormaligen unmittelbaren Reichsstiftes Salmannsweiler oder Salem (im J. 1828), sowie die für das Studium der pfälzischen Geschichte wichtigen Sammlungen des Dr. G. A. Batt in Weinheim (gest. 1839) und des protestantischen Pfarrers J. G. Lehmann in Nußdorf bei Landau (gest. 1876), endlich die reichhaltige Sammlung des im J. 1884 in London verstorbenen Buchhändlers N. Trübner aus Heidelberg (vgl. auch Ersch und Gruber, Encyklop. Sect. II, Th. 13, 147 f.; Hintzelmann 212 f.). In den Jahren 1815 und 1816 erhielt die Universitätsbibliothek in Heidelberg auch einen beträchtlichen Theil der zur ehemaligen Palatina gehörigen Handschriften zurück. Zunächst wurden ihr im Herbste 1815 auf Betreiben der zu jener Zeit in Paris versammelten österreichischen und preußischen Staatsmänner 38 Handschriften, welche von den Franzosen auf Grund des Vertrages von Tolentino im J. 1797 mit vielen Handschriften und Kunstwerken des Vatican von Rom nach Paris entführt worden waren, von der königlichen Bibliothek in Paris zurückgestellt. Pius VII. hatte hierzu seine Einwilligung gegeben. Gleichzeitig bemühten sich die erwähnten deutschen Staatsmänner, den Papst zur Rückgabe sämmtlicher im Vatican befindlichen palatinischen Handschriften und Druckwerke zu bewegen. Der preußische Staatskanzler Fürst Hardenberg richtete in diesem Sinne am 31. October 1815 von Paris aus eine Note an den Cardinal Consalvi, in welcher er die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Besitzes der Palatina anfocht und im Namen des Königs von Preußen um Rückgabe derselben an die Universität Heidelberg bat (s. die Note Hardenbergs bei Wilken 549 ff.). Consalvi beantwortete am 30. December 1815 das Schreiben des preußischen Staatskanzlers durch eine längere Note. Er vertheidigt in ihr auf Grund verschiedener Rechtstitel die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Besitzes der Palatina und lehnt im Namen des Papstes die Bitte Hardenbergs ab, erklärt aber zugleich, daß der Papst bereit sei, sämmtliche deutschen Handschriften, deren Rückgabe Hardenberg als besonders wünschenswerth bezeichnet hatte, der Universität Heidelberg oder irgend einer andern Corporation, welche der König von Preußen bestimmen würde, zum Geschenke zu machen (s. die Note Consalvi's bei Wilken 248 ff.). Der König entschied für Heidelberg. Die Universität aber richtete, nachdem ihr die Zusage geworden, daß sie die deutschen Handschriften von Rom zurückerhalten würde, am 23. Februar 1816 ein Schreiben an Pius VII., in welchem sie ihm für die Rückgabe

der oben erwähnten 38 Codices dankt und ihn zugleich bittet, ihr auch alle übrigen palatinischen Handschriften zurückzugeben (s. das Schreiben bei Wilken 264 ff.). Mit diesem Schreiben versehen begab sich der Oberbibliothekar und Professor der Universität Heidelberg, Friedrich Wilken, am 25. Februar 1816 nach Rom. Das Schreiben der Universität vermochte indeß in den päpstlichen Entschließungen eine Aenderung nicht herbeizuführen. Hingegen wurden dem Oberbibliothekar Wilken am 13. Mai 1816 sämmtliche deutschen Handschriften der Palatina, 848 an der Zahl, sowie vier weitere von ihm erbetene, auf die Universität Heidelberg bezügliche lateinische Handschriften feierlich übergeben (s. das Verzeichniß der zurückgegebenen Handschriften bei Wilken 273—546). Das Schreiben der Universität beantwortete Pius VII. durch ein von einem Schreiben des Cardinals Consalvi begleitetes Breve vom 16. Mai 1816; die Universität aber richtete, nachdem die Handschriften in Heidelberg eingetroffen waren, am 22. Juli ein Dankschreiben an Consalvi (das päpstliche Breve s. bei Wilken 270 f.). Im J. 1710 zählte man in der Heidelberger Universitätsbibliothek 4039 Werke, 1786 18 000 Bände, 1836 über 110 000 Bände und über 1000 Handschriften. Gegenwärtig beläuft sich der Bestand der Bibliothek auf über 350 000 Bände, 3200 Handschriften, etwa 2500 Urkunden und ca. 150 000 Dissertationen und Broschüren. Das Budget der Bibliothek beträgt gegenwärtig, mit Ausschluß der Gehälter der Beamten, jährlich 13 000 Mark, wozu noch verschiedene kleinere wechselnde Einnahmen kommen (vgl. Ersch und Gruber a. a. O.; Hintzelmann 214). Von den im J. 1623 nach Rom überbrachten palatinischen Handschriften und Druckwerken sind nach der in den Jahren 1815 und 1816 erfolgten Rückgabe von 890 Handschriften gegenwärtig in Rom noch vorhanden: 432 griechische, 1973 lateinische (incl. einige französische), 289 hebräische, sowie arabische und türkische Handschriften in noch nicht näher bekannter Zahl und gegen 5000 Druckwerke. Auf Anordnung Leo's XIII. erscheinen gegenwärtig Kataloge dieser Handschriften und Druckwerke. Kataloge palatinischer Handschriften eröffnen die Publication: Bibliotheca Apostolica Vaticana Codicibus manuscriptis recensita, jubente Leone XIII. Pont. Max. edita; von den genannten Katalogen liegen bis jetzt die folgenden zwei Bände vor: Codices Manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae descripti. Praeside J. B. Card. Pitra Episcopo Portuensi, S. R. E. Bibliothecario, recensuit et digessit Henricus Stevenson sen., ejusdem Bibliothecae scriptor, Romae, Typ. Vat., 1885, und Codices Manuscripti Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae descripti. Praeside J. B. Card. Pitra . . . recensuit et digessit Henricus Stevenson jun., recognovit J. B. de Rossi, ejusd. Bibl. scriptor. Praeit commentatio J. B. de Rossi de origine, historia, indicibus Scrinii et Bibliothecae Sedis Apostolicae, Tom. I, Romae, Typ. Vat., 1886. Von dem Katalog der Druckwerke liegen bis jetzt gleichfalls zwei Bände vor unter dem Titel: Inventario dei libri stampati Palatino-Vaticani, edito per ordine di S. S. Leone XIII. P. M. da Enrico Stevenson giuniore. Vol. I. II, Roma, Tipogr. Vatic., 1886 (vgl. auch Literar. Handweiser, Jahrg. 1887, 264 ff.). Aus Anlaß der 500jährigen Jubelfeier der Universität überreichte bei dem Festacte in der Aula am 3. Aug. 1886 der Scriptor der vaticanischen Bibliothek Dr. Enrico Stevenson jun. im Namen des Papstes unter einer entsprechenden italienischen Anrede die genannten Kataloge der Universität als Jubiläumsgeschenk. (Vgl. Wilken, Gesch. der alten Heidelb. Büchersammlungen, Heidelberg 1817; A. Theiner, Schenkung und Versendung der Heidelb. Bibl. nach Rom, München 1844; ferner die bei Winkelmann II, 188 verzeichnete, auf die Palatina bezügliche Literatur, sowie in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Freiburg 1886, 493 ff. ein um die Rückgabe der Palatina sich bemühendes, bisher unbekanntes Memoire des badischen Ministers v. Reitzenstein an Talleyrand vom 12. August 1806; Hintzelmann 210 ff.; Festchronik 127; Zangemeister, System des Realkatalogs der Universitätsbibliothek Heidelberg, 2. Aufl. Heidelb. 1886; Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg. I. Die altdeutschen Handschriften, verzeichnet und beschrieben von K. Bartsch, ebend. 1887.)

Literatur: Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg, 2 Bde., Heidelb. 1886; Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386—1662 (resp. 1668), 2 Theile, nebst je einem Anhang, ebd. 1884 ff. (Register noch nicht erschienen); Thorbecke, Gesch. der Universität Heidelberg, 1. Abth., ebd. 1886; Hautz, Gesch. der Universität Heidelberg, 2 Bde., Mannheim 1862—1864; Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, I, Berlin 1885, 380 bis 387; Paulsen, Gründung, Organisation und Lebensordnungen der deutschen Universitäten im Mittelalter, in Histor. Zeitschr., hrsg. von H. v. Sybel, Neue Folge, IX, München und Leipzig 1881, 251—311; Ders., Gesch. des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, Leipzig 1885, passim; Theod. Palatinus, Heidelberg und seine Universität, Freib. 1886; G. Weber, Heidelberger Erinnerungen, Stuttg. 1886; Kuno Fischer, Festrede zur 500jährigen Jubelfeier d. Ruprecht-Karls-Hochschule zu Heidelberg, 2. Aufl. Heidelb. 1886 (vgl. hierzu die Repliken in den Histor.-polit. Blättern, Jahrg. 1886, II, 761 ff. und Jahrg. 1887, I, 39 ff. 190 ff. 351 ff., sowie in dem Histor. Jahrbuch der Görres-Ges. 1887, 28 ff.); Stocker, Die theol. Facultät an der Universität Heidelberg von 1386—1886, Heidelb. 1886; O. Holtzmann, Aus der Gesch. der theol. Facultät Heidelberg, ebd. 1886; Zarncke, Die deutschen Universitäten

im Mittelalter, I. Beitr., Leipzig 1857, 1—154 u. 221—250; Hagen, Briefe von Heidelberger Professoren und Studenten, verfaßt vor 300 Jahren, ebd. 1886; Heyck, Heidelberger Studentenleben im Anfang unseres Jahrhunderts, nach Briefen u. Acten, ebd. 1886; Ders., Das Corpsleben in Heidelberg während des 19. Jahrh., ebd. 1886; Heinze, Heidelb. Universitätsjubiläen, ebd. 1884; Hintzelmann, Almanach der Universität Heidelberg für das Jubiläumsjahr 1886; Illustrirte Festchronik der V. Säcularfeier der Universität Heidelberg, redigirt von Bartsch. — Die zahlreiche ältere Literatur findet sich verzeichnet in dem obengenannten Werke von Hautz. — Viele Biographien von Heidelberger Professoren, die der Universität in der Zeit von 1386 bis 1786 angehörten, bietet Schwab, Syllabus Rectorum Academiae Heidelbergensis, 2 Partes, Heidelb. 1786—1790; über Heidelberger Professoren aus neuerer Zeit s. Weber 96 ff.; Hintzelmann 82 ff. 101 ff.; Festchronik 241 f. s. v. Biographien. Ueber manche hierher gehörige Persönlichkeiten s. auch die betreffenden Artikel im Kirchenlexikon. [Hundhausen.]

Heidenthum ist die Religion derjenigen Völker (gentes), welche außerhalb der wahren, göttlichen Offenbarung stehen, insbesondere derjenigen, welche den Glauben an die Einheit Gottes verloren haben. In dem letztern, engern Sinne fällt das Heidenthum mit der Viel- oder Abgötterei (Polytheismus) zusammen. Der Apostel Paulus erklärt den Ursprung des Heidenthums, indem er sagt: „Da die Menschen Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht, sondern wurden nichtig in ihren Gedanken, und verfinstert wurde ihr unverständiges Herz; während sie behaupteten, weise zu sein, sind sie Thoren geworden. Und sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Ebenbilde von vergänglichen Menschen und von Vögeln und vierfüßigen Thieren und Schlangen" (Röm. 1, 21—23). Der Ausgangspunkt des Heidenthums ist daher nicht ein roher Naturzustand, aus dem die Menschheit sich im Heidenthum auf verschiedenen Stufen zur Gotteserkenntniß erhöbe, sondern ein Zustand wahrer Gotteserkenntniß, von welchem die Menschheit auf die verschiedenen Stufen des Heidenthums herabsteigt, so daß alles Heidenthum ein Abfall von der ursprünglich erkannten Wahrheit ist. Als Grund dieses Abfalles bezeichnet der Apostel die Sünde; die Erkenntniß Gottes war nicht eine Anerkennung durch die That, sondern thatsächlich erkannte der Mensch sich selbst als Gott, da er nur seinen eigenen Willen that. Diese thatsächliche Verläugnung Gottes begann mit dem Sündenfalle, und mit ihm wurde auch der Grund zum Heidenthum gelegt; denn durch die Sünde wurde nicht bloß die Vernunft, das Organ der Gotteserkenntniß, geschwächt und getrübt, sondern es gewann auch das Sinnliche im Menschen die Oberhand über das Geistige. Diese Uebermacht der Sinnlichkeit muß aber um so mehr wachsen, je mehr die Sünde im einzelnen Menschen und in der ganzen Menschheit überhand nimmt: der Mensch wird nach und nach ganz sinnlich, und wie er nur noch die sinnlichen Güter zu schätzen weiß, so verliert er den Sinn für das Geistige, das er entweder ganz vergißt oder, wo er es nicht ganz vergessen kann, in seine sinnlichen Vorstellungen hinabzieht. So kann denn der Mensch vor Allem die Idee Gottes nicht mehr in ihrer reinen Geistigkeit festhalten, sondern Gott, dessen Gedanken er nicht ganz in sich austilgen kann, wird ihm zum sinnlichen Gegenstande. Sobald aber Gott in diese sinnliche und darum endliche Welt herabgezogen war, verlor er sein wesentlichstes Prädicat, die Unendlichkeit, und eben damit auch die Einheit; er wurde zum Einzeldinge neben anderen Einzeldingen; die Vorstellung des Göttlichen knüpfte sich bald an diesen und bald an jenen Gegenstand, namentlich indem man das, was ursprünglich als eine Wirkung der göttlichen Macht erkannt worden war, nun selbst als ein mit göttlicher Macht Wirkendes betrachtete und so, wie der Apostel sagt, „Verehrung und Dienst viel mehr dem Geschöpfe erwies, als dem Schöpfer". So entstand aus der Verdunkelung und Verzerrung der Idee von Gott die Vielgötterei (Polytheismus), und zwar zuerst als Naturdienst. Der nächste, ganz natürliche Schritt war der, daß man sich jene als göttlich gedachten Naturkräfte als Personen vorstellte, und indem dann die dichtende Phantasie an der Hand eines natürlichen Zuges der menschlichen Sprache den ursächlichen Zusammenhang der Naturkräfte und Naturerscheinungen nach der Analogie menschlicher Verhältnisse darstellte und so die Personification weiter ausführte, entstand die Mythologie (s. d. Art.). Es kam dann wohl auch vor, daß man der ursprünglichen Bedeutung des Gottes als einer bestimmten, personificirten Naturmacht ganz vergaß, oder ihn doch nur in ein sehr lockeres Verhältniß zu ihr setzte, während andererseits Naturwesen, wie Thiere, Pflanzen oder Steine, welche wegen ihrer natürlichen Eigenschaften zur metaphorischen oder symbolischen Bezeichnung der Macht des Gottes in allgemeinen Gebrauch gekommen waren, nun mit dem Gotte selbst identificirt oder doch nicht bloß als Symbole, sondern als Träger der göttlichen Macht verehrt wurden. In ähnlichem Verhältnisse dachte sich die Volksreligion auch den Gott zu dem Bildnisse, das ihn mit mehr oder weniger Kunst darstellte (Idololatrie), und nicht anders verhält es sich wohl mit den Fetischen (s. d. Art.) afrikanischer Völker. Wie die Corruption der Gotteserkenntniß aus einer sittlichen Verkommenheit hervorging, so mußte sie auch ihrerseits den Grund der Sittlichkeit vollends untergraben, da sie das moralische Bewußtsein gänzlich trübte. Die Idee der Sittlichkeit hat nur in der Idee der Gottheit ihre Gewähr. Die Gottheit ist immer das Ideal der sittlichen Vollkommenheit; ist daher sie selbst ihrer hohen und geistigen Vollkommenheit ent-

kleidet und nur mit natürlichen Kräften und Trieben ausgestattet, so ist der Sittlichkeit des Menschen Grund und Ziel genommen. Die Vergötterung des Naturlebens führt zur Entfesselung des Naturlebens im Menschen, und namentlich die Geschlechtslust in ihren wildesten Greueln kann zum religiösen Mysterium, zum Culte werden.

Wie aber durch die Sünde die natürlichen Kräfte des Menschen überhaupt zwar „geschwächt und verwundet", aber nicht gänzlich ausgetilgt sind, so ist auch seine Vernunft zwar getrübt und verdunkelt, aber nicht völlig erblindet, und dieses natürliche Vermögen der Gotteserkenntniß empfing auch mitten in der Sünde Anregung und Leitung durch eine Erinnerung an die ursprüngliche wahre und reine Gotteserkenntniß, die sich mittels einer Art von Tradition durch die Erziehung in der ganzen Menschheit, wenngleich sehr verdunkelt und unbestimmt, durch alle Zeiten erhielt. Daher kommt es, daß einerseits kein Volk ohne allen Glauben an göttliche, wenn auch noch so irrig oder unbestimmt vorgestellte Wesen gefunden wird, und andererseits auch selbst auf den tiefsten Stufen des polytheistischen Heidenthums sich noch Spuren des Glaubens an den Einen Gott bewahrt haben. Ein solcher Ueberrest des ursprünglichen Glaubens an die Einheit Gottes ist zu erkennen in der Annahme eines ersten und höchsten Gottes, aus dem die anderen hervorgegangen, dem sie darum auch untergeordnet und insofern doch nicht wahrhaft göttliche, wenngleich übermenschliche Wesen sind; ferner in dem sog. Henotheismus, nämlich dem Gebrauche, in der Anrufung eines einzelnen Gottes demselben alle göttlichen Prädicate, und namentlich die Einheit, mit einer solchen Ausschließlichkeit beizulegen, als kämen sie ihm allein zu, und als wären daher alle Götter im Grunde nur ein und derselbe Gott.

Aus der Art seiner Entstehung ergibt es sich schon, daß das Heidenthum in sehr mannigfaltiger Gestalt erscheinen muß; vorzüglich sind es die verschiedenen Nationalitäten, die ihm seine verschiedenen Gestalten geben, und es kommen dabei alle diejenigen Einflüsse in Anschlag, welche den Ursprung und die Entwicklung der Nationalitäten bedingen, wie z. B. das Klima, die geographische Lage, die Geschichte, der Volksgeist. Anders gestaltet sich daher das Heidenthum bei den Culturvölkern, anders bei den sogen. wilden Völkern. Bei jenen treten die als göttlich gedachten Wesen sowohl einzeln als auch in ihrem Wechselverhältniß in bestimmteren Bildern in das Bewußtsein, und ihre Verehrung entwickelt sich zu einem förmlichen Cult mit Gebeten, Opfern und Priestern, welcher nicht bloß dem persönlichen, sondern auch dem öffentlichen Leben eine religiöse Weihe gibt. Bei den wilden Völkern dagegen ist das Heidenthum nur eine dunkle Vorstellung von übernatürlichen Wesen, welche eine Macht haben über die Natur und den Menschen und sie hindernd oder fördernd an diesem ausüben, aber auch durch Zauber ihm dienstbar gemacht werden können. Man findet daher bei ihnen wenig Spuren eines förmlichen Cultus, wohl aber unsinnige Zauberkünste. Auf dieser Stufe des Heidenthums, obwohl nicht ausschließlich, entsteht denn auch als tiefster Abfall von der ursprünglichen Gotteserkenntniß der Fetischismus (s. d. Art.), da willkürlich gewählten Einzeldingen, wie Steinen, Stöcken, Bäumen, Thieren u. dgl. göttliche Verehrung erwiesen wird. Aber auch das Heidenthum der Culturvölker finden wir in einem fortdauernden Verfalle. Da wo es uns gegönnt ist, in die ersten Anfänge oder wenigstens in frühere Stadien dieser Religionen hinaufzusteigen, wie z. B. in den ältesten Theilen der Vedas, deren religiöse Anschauungen wir im Wesentlichen als ein Gesammtgut aller arischen Völker betrachten dürfen (s. d. Art. Brahmanismus), sowie des Zend-Avesta, finden wir reinere Begriffe von der Gottheit und namentlich noch ein deutlicheres Bewußtsein ihrer Einheit. Allerdings ist es auch hier der Himmel, der göttlich verehrt wird; aber das Bewußtsein, daß der sichtbare Himmel nur Symbol der unsichtbaren Gottheit ist, wie er dieses ja auch in der jüdischen und christlichen Religion ist, ist noch nicht ganz geschwunden. Auch werden nicht die einzelnen Theile und Erscheinungen am Himmel gleichsam von ihm abgelöst und mit eigener göttlicher Macht und Würde ausgestattet, sondern der Himmel als Ganzes und in seiner Einheit erscheint als Symbol oder Erscheinung des Einen göttlichen Wesens. Am reinsten und am längsten hat diesen Standpunkt die alte Volksreligion China's festgehalten. Hier ist auch dieser Monotheismus nie in Polytheismus zerfallen, wenn er auch durch einen Ahnencult von zweifelhaftem Charakter getrübt erscheint; wohl aber wurde er in späterer Zeit, wenigstens in den höheren Klassen des Volkes, durch einen praktischen Atheismus in den Hintergrund gedrängt, einerseits in Folge des Mangels eines festen Cultus, andererseits durch die Ausbreitung der philosophischen Systeme des Kong-tse (Confucius) und Lao-tse, während das gemeine Volk dem Buddhismus in seiner schlimmsten Entartung verfiel.

Literatur: Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums, Regensb. 1858; Fischer, Heidenthum und Offenbarung, Mainz 1878; Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts, Münster 1869; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensb. 1857; M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874; Ders., Ursprung und Entwicklung der Religion, ebd. 1881; Haggenmacher, Zur Frage über den Ursprung der Religion, Leipzig 1883; Wuttke, Gesch. des Heidenthums, Breslau 1851 bis 1853; Strauß-Tournay, Essays zur allgem. Religionswissenschaft, Heidelb. 1879; Renouf, Ursprung u. Entwicklung der Religion der alten Aegypter, Leipzig 1832; Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861. [Weinhart.]

Heiland, Orden und religiöse Genossenschaften unter dem Titel des göttlichen Heilandes: 1. Orden des Weltheilandes (Ordo Salvatoris), s. d. Art. Birgittenorden. — 2. Regulirte Chorherren de SS. Salvatore in Rom, s. d. Art. Canonici regulares n. 1; in Bologna, s. ebd. n. 18; die französische Congregation S. Salvatoris nostri, s. ebd. n. 20. — 3. Der Ritterorden S. Salvatoris wurde wahrscheinlich 1118 von König Alfons I. von Aragonien zu Monreal für spanische und französische Ritter, welche im Kampfe gegen die Mauren sich ausgezeichnet hatten, gestiftet. Der Orden folgte der Benedictinerregel und beobachtete die Statuten der Templer (Mennenius, Deliciae equestres, s. Ordinum militar. origines, Colon. 1613, 38; Helyot VIII, 273 ss.). Ueber einen angeblichen Ritterorden der hl. Birgitta s. d. Art. Birgittenorden n. 3. — 4. Die Schwestern des guten Heilandes (Soeurs du Bon-Sauveur) wurden 1720 zu Caen (Diöcese Bayeux) durch Anna Leroy nach dem Muster der Salesianerinnen (s. d. Art.) gegründet. Sie erhielten 1734 die königlichen Patentbriefe. Anfänglich widmeten sie sich der Pflege kranker Frauen; nachdem aber das während der Revolution aufgelöste Institut durch die Bemühungen des Abbé Jamet 1805 wieder erneuert worden war, fanden neben der Krankenpflege auch die verschiedenen Arten des Unterrichts Aufnahme in den Stiftungszweck. Die Schwestern leiten eine große Irrenanstalt für Männer und Frauen, ferner eine Taubstummenanstalt, üben ambulante Krankenpflege und Armenversorgung, besitzen ein vortreffliches Mädchenpensionat, worin auch Lehrerinnen für Landgemeinden gebildet werden, und halten Freischulen. Die Zahl der Schwestern in Caen beträgt gegen 300. Eine ähnliche Anstalt zu Saint-Lô (Diöcese Coutances) wurde 1712 von Elisabeth de Surville für Mädchenunterricht, ambulante Krankenpflege und Besuch der Gefangenen gegründet. An Stelle des letzten Werkes trat seit 1830 die Pflege irrsinniger Frauen. Die Congregation zählt jetzt in Saint-Lô und Pont-l'Abbé mehr als 100 Schwestern. (Vgl. Henrion-Fehr, Geschichte der Mönchsorden II, 379 ff.; Keller, Les Congrég. relig. en France, Paris 1880, 72. 168.) — 5. Die Schwestern vom allerheiligsten Heilande oder Niederbronner Schwestern wurden 1849 von Elisabeth (Maria Alfonsa) Eppinger zu Niederbronn im Bisthum Straßburg für Krankenpflege in's Leben gerufen. Die Stifterin (gest. 1866) stellte ihr Unternehmen unter den Schutz des hl. Alfons und gab der Genossenschaft den Namen „Töchter des göttlichen Erlösers“ (Divini Redemptoris). Nachdem viele Häuser in Frankreich, Belgien und Deutschland gegründet waren, welche von Niederbronn abhängig blieben, erlangte das Institut 1863 das Decretum laudis, 1866 die Approbation; doch änderte Pius IX., um Verwechslungen mit den Redemtoristinnen zu hindern, den Namen in „Schwestern vom allerheiligsten Heilande“ (puellae a SS. Salvatore). Den alten Namen behielt ein Abzweig mit dem Mutterhaus in Würzburg bei. Die Zahl der Schwestern, welche sich über 24 Diöcesen verbreiten, beträgt ungefähr 1100. [Streber.]

Heilige (sancti, beati, μακάριοι) heißen gewöhnlich nur die im Himmel Verklärten, welche auf Erden verehrt werden. Heilig (ἅγιος, auch ἱερός, sanctus, auch sacer) ist in Anwendung des classischen Sprachgebrauches eine Person oder Sache, welche Gott geweiht ist; im moralischen Sinne aber heißt heilig eine Person, welche ihrer Hingabe an Gott entsprechend beschaffen ist, lebt und handelt. Diese Begriffe von Heiligkeit finden sich bei allen Völkern und in allen Religionen (vgl. Kagerer, Die Heiligkeit der christlichen Kirche, Regensb. 1859, 11 ff.). Auch im Alten und im Neuen Testamente wird eine Person oder Sache in der angegebenen doppelten Beziehung heilig genannt. So sind heilig die Priester (Lev. 21, 6), weil sie für den Dienst Gottes bestimmt sind; die Erstgeborenen (Num. 8, 17), weil sie Gott angehören; der siebente Tag der Woche (Lev. 23, 3), weil er zur Verehrung Gottes besonders eingesetzt war; das Volk Israel (Ex. 19, 6. Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18 f.), weil Gott es für sich auserwählte, und die durch Bestimmung für Gott heiligen Personen werden auch zur ethischen Heiligkeit ermahnt (Ex. 19, 5. Lev. 20, 26). Jerusalem heißt die heilige Stadt, weil dort der Tempel, der Mittelpunkt des Gottesdienstes, sich befand.

Christus ist seiner Menschheit nach der Heilige κατ' ἐξοχήν, zuerst wegen der hypostatischen Vereinigung seiner Menschheit mit der Gottheit, dann wegen der Fülle der „Gnade und Wahrheit“, die als Folge der hypostatischen Union der menschlichen Natur zu Theil wurde, endlich auch wegen der Heiligkeit seines Lebens. Von seiner Hingabe als Versöhnungsopfer redend, sagt der Heiland: Et pro eis ego sanctifico (ἁγιάζω) meipsum, ut sint et ipsi sanctificati (ἡγιασμένοι) in veritate (Joh. 17, 19). Seine Weihe zum messianischen Amte bezeichnet er als eine Heiligung von Seiten des Vaters (Joh. 10, 36). Die Gläubigen im Allgemeinen werden Heilige genannt (z. B. Röm. 1, 7. Eph. 1, 1), weil sie in der Taufe Gott unwiderruflich zugeeignet und innerlich, dieser Würde entsprechend, mit der Gnade ausgestattet worden sind; darum ergeht an sie auch die Ermahnung (1 Petr. 1, 15. Eph. 4, 4 ff.), einen heiligen, gottgefälligen Wandel zu führen. Wegen der vollzogenen Hingabe an Gott bleibt die Person oder Sache heilig, wenn auch jene die ethische, innere Heiligkeit verliert, oder diese profanirt wird. Die Offenbarung kennt nur eine übernatürliche Heiligkeit (das gilt auch von den heiligen Sachen); diese hat nach dem Sündenfalle ihren Grund in der Gnade Christi, des Erlösers. Ihrem Grade nach ist sie eine mannigfaltige, und ihre Vollendung erreicht sie für die vernünftigen Wesen in der Anschauung

Gottes. Heilig werden demnach genannt die Gläubigen auf Erden, mögen sie im Stande der heiligmachenden Gnade sein oder nicht, die Seelen im Fegfeuer und die Seligen im Himmel; heilig sind auch die nach Anordnung Christi oder durch den Segen der Kirche geweihten Sachen. Heilige im vorzüglichen Sinne sind diejenigen, welche auf Erden Gott in heldenmüthiger Weise dienen, insbesondere diejenigen, welche nach einem solchen Leben im Himmel gekrönt sind, mögen sie nun von der Kirche canonisirt sein oder nicht.

I. Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum), d. i. aller in Christo Erlösten und Geheiligten, ist die übernatürliche Lebensgemeinschaft, welche die Glieder der Kirche als solche mit einander verbindet. Diese umfaßt die ganze Kirche, die streitende auf Erden wie die leidende im Fegfeuer und die triumphirende im Himmel. Wenn oft die leidende Kirche zur triumphirenden gerechnet wird (vgl. Cat. Rom. P. 1, c. 10, q. 5), so geschieht es deßhalb, weil auch die Seelen im Fegfeuer bleibend zu den Gerechten gehören, ihre Pilgerschaft siegreich vollendet haben und nur zeitweilig von der Herrlichkeit des Himmels ausgeschlossen sind. Die Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft auf Erden kann eine verschiedene sein; sie ist entweder eine zugleich äußerliche und innerliche, d. h. eine Theilnahme an der äußern Einheit und Gemeinschaft (corpus ecclesiae) und an dem innern Gnadenleben der Kirche (anima ecclesiae), oder eine bloß äußerliche, oder endlich eine bloß innerliche. Als Gemeinschaft aller Erlösten hat die Kirche alsbald nach dem Sündenfalle ihren Anfang genommen, wenn sie auch noch nicht die äußere, sichtbare Gestalt und Einrichtung hatte, welche Christus ihr gegeben hat. Zur triumphirenden Kirche gehören auch die Engel, die mit den Menschen dasselbe Endziel und dasselbe Gnadenleben haben (vgl. Thom. Aq. 3, q. 8, a. 4).

Es gibt eine Gemeinschaft der Heiligen (Symb. Ap.: Credo . . . communionem sanctorum). Die heilige Schrift lehrt, daß die Erlösten in Christo Einen Leib bilden, einzeln aber unter einander Glieder sind (Röm. 12, 4 f. 1 Cor. 12, 26 f.); daß Christus das Haupt der ganzen Kirche, diese sein Leib und ihm Alles unterworfen ist (Eph. 1, 20 ff.); daß er die Erlösten durch seinen Geist zu Einem Leibe verbunden und die Liebe zu ihrem gemeinsamen Lebensprincip gemacht hat (Eph. 4, 4. Col. 3, 14). Nach der heiligen Schrift sind die Gläubigen auf Erden die Mitknechte (Off. 6, 11; 19, 10), die Mitbürger, Miterben, Mitbrüder der Vollendeten und Glieder derselben Familie (Röm. 8, 29. Eph. 2, 19. Hebr. 12, 22 f.), und die irdische und jenseitige Kirche ist Ein Reich, weßhalb auch jene Himmelreich genannt wird und Christus als König hier wie dort (Matth. 28, 18) regiert.

Die Gemeinschaft der Heiligen ist nicht eine bloß abstracte, äußerliche, unfruchtbare und todte, sondern eine lebensvolle Verbindung, wie die eben erwähnten Schriftstellen zugleich aussprechen. Zunächst besteht die Gemeinschaft, wie in dem nämlichen Endziele, der nämlichen Gnade und dem nämlichen Haupte, so auch in dem gemeinsamen Besitze der übernatürlichen Gnadengüter Christi und der Früchte oder Verdienste, welche aus den mit der Gnade gewirkten Werken hervorgehen. Dann besteht sie in der übernatürlichen, gegenseitigen Liebe und in der Bethätigung dieser Liebe, in einem übernatürlichen geistigen Verkehre, in einem wechselseitigen Geben und Empfangen von übernatürlichen Gnadengütern (vgl. Catech. Rom. P. 1, c. 10, q. 23; Thom. Aq. Op. 6, Expos. in Symb. Apost.). Die Verworfenen in der Hölle sind von diesem Verkehre ausgeschlossen (vgl. d. Art. Fürbitte IV, 2072 f.). — Die christlichen Religionsparteien, welche das apostolische Symbolum beibehalten haben, bekennen sich auch zu dem Glaubenssatze von der Gemeinschaft der Heiligen, ohne aber damit die Bedeutung zu verbinden, welche die katholische Kirche ihm beilegt. Helvidius und Vigilantius waren Gegner der Heiligenverehrung, Aërius bekämpfte die Suffragien für die Verstorbenen. Die Reformatoren läugneten das Fegfeuer, den Werth der guten Werke, das heilige Meßopfer, die persönliche innere Heiligung des Menschen, die Fürsprache der Heiligen oder doch die Zulässigkeit ihrer Anrufung, ließen aber, freilich inconsequenter Weise, das Gebet der Lebenden für einander zu (s. d. Art. Fürbitte IV, 2074 f.).

II. Die Verehrung der Heiligen (veneratio sanctorum), d. i. die Verehrung, welche die Kirche auf Erden den Gliedern der triumphirenden Kirche entgegenbringt, bezieht sich nicht auf die natürlichen, sondern auf die übernatürlichen Vorzüge derselben; mittelbar geht sie auf Gott selbst, der in seinen Heiligen verherrlicht wird. Dieser Cult ist sonach ein religiöser, und im Gegensatze zu dem cultus supremus absolutus, welcher Gott direct gebührt, ein cultus inferior relativus. Seinem Inhalte nach ist der Heiligencult keine Anbetung; er wird technisch cultus duliae genannt, während der Gott gebührende Cult cultus latriae heißt. Maria verdient wegen ihrer Würde als Gottesmutter und der darin begründeten Gnadenfülle, sowie wegen ihrer Tugenden eine höhere Verehrung, als die Gesammtheit der Heiligen, und dieser Cult, der seinem Wesen nach immer ein dulischer bleibt, wird als cultus hyperduliae bezeichnet. Das Wort adorare wird jetzt durchweg für den latreutischen Cult (adoratio crucis bildet eine Ausnahme) reservirt, hat aber im classischen Sprachgebrauche und in der Vulgata diese engere Bedeutung nicht; auch in den romanischen Sprachen begegnet man nicht selten dem adorare in weiterer Bedeutung; so steht in den Besuchungen des hl. Alfons: vi adoro, o gran regina. Die heiligen Väter und die Kirche haben immer den wesentlichen Unterschied zwischen dem latreutischen

und dem dulischen Cult festgehalten. So wurde der latreutische Engelcult, wie gnostische Secten ihn übten, und der latreutische Mariencult, den die Collyridianer lehrten, verworfen (vgl. A. Knoll, Instit. theol. theor. seu dogm.-pol. VI, § 789, n. 4). Das Concil von Laodicea im J. 365 erklärt (can. 35): Non oportet Christianos, derelicta ecclesia, abire et ad angelos idololatriae abominandae congregationes facere, quae omnia interdicta sunt. Quicunque autem inventus fuerit occultae huic idololatriae vacans, anathema sit, quoniam derelinquens Dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei, accessit ad idola. Der hl. Hieronymus schreibt (Adv. Vigilant. 5): Quis enim, o insanum caput, martyres unquam adoravit, quis hominem putavit Deum? Das Concil von Trient (Sess. XXII, c. 3) sagt: Quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit, non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit, unde nec sacerdos dicere solet: offero tibi sacrificium, Petre vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris. Der römische Katechismus (P. 3, c. 2, n. 8) lehrt: Etsi angelos christiani adorare dicuntur exemplo sanctorum V. T., non eam tamen illis venerationem adhibent, quam Deo tribuunt.

Die innere Verehrung der Heiligen kann auf mannigfache Weise äußerlich zur Erscheinung kommen, wie es thatsächlich von Anfang an in der Kirche geschehen ist und heute noch geschieht. Jährliche Gedächtnißtage, Kirchen (μαρτύρια oder memoriae) über den Gräbern der Martyrer oder sonst ihnen und anderen Heiligen zu Ehren errichtet, Altäre und andere auf ihren Namen geweihte Gegenstände, Darbringung des heiligen Opfers zu ihrer Ehre, Loblieder, Reden, Fasten, mancherlei Schmuck und Gaben zu ihren Ehren, dann Verehrung ihrer Bilder und Reliquien, insbesondere auch die Anrufung waren Formen der Verehrung der Heiligen seit dem Ursprunge der Kirche (vgl. Oswald, Eschatologie, Abschn. 2, § 3, Hptst. 3, a. b; M. Wolter, Die röm. Katakomben und ihre Bedeutung für die kath. Lehre von der Kirche, Frankfurt 1866, 12 u. 20; Specht, Die Wirkungen des hl. Meßopfers 20 ff.). Nicht selten berichtet die heilige Schrift und zwar ohne Mißbilligung, daß vorzüglich frommen und von Gott besonders begnadigten Personen ihrer übernatürlichen Vorzüge wegen schon auf Erden von ihren Mitmenschen besondere Ehrfurcht erwiesen worden sei (vgl. 4 Kön. 4, 37). Der Schluß auf die Erlaubtheit der Verehrung vollendeter Gerechten liegt nahe. Dieselbe Folgerung ergibt sich aus der Verehrung der auf Erden erschienenen Engel (vgl. Num. 22, 31. Jos. 5, 15). Auch erscheint es erlaubt und nützlich, Gott nachzuahmen, der seine Heiligen verherrlicht (1 Sam. 2, 30) und oft durch Wunder auszeichnet. Ueberdieß drängt, wie die Liebe zu Gott zur Liebe des Nächsten, so die Verehrung Gottes zur Verehrung der Heiligen. Die Anrufung der Heiligen auch im Einzelnen erscheint gerechtfertigt, wenn sie für uns, und zwar auch im Einzelnen, bitten, und wenn wir auf Erden, obgleich noch nicht verklärt, einander um Gebetshilfe angehen können. Mit der Verehrung der Heiligen im Allgemeinen ist auch die Fürbitte der Heiligen und deren Anrufung von der Tradition bezeugt (Oswald a. a. O.). In der Professio fidei Trid. heißt es: Constanter teneo, sanctos cum Christo regnantes venerandos esse (vgl. Conc. Nic. II, Sess. IV). Das Concil von Trient spricht (Sess. XXV, De invocat. sanct.) aus: Bonum atque utile esse suppliciter eos (sanctos) invocare et ob beneficia impetranda a Deo . . . ad eorum opem auxiliumque confugere. Wie die Anrufung, so kann auch jede Art der Verehrung auf die Heiligen im Einzelnen gerichtet sein. Um der Heiligen willen werden ihre Bilder und Reliquien verehrt (s. die betr. Artt.). Die Heiligenverehrung empfiehlt sich durch ihre Früchte: Erinnerung an das Endziel und den herrlichen Lohn im Himmel, Hochschätzung der Tugend, Anleitung und Ermuthigung zur Tugendübung durch Erwägung des Beispiels der Heiligen und durch das Vertrauen auf ihre Fürbitte u. dgl. — Den Heiligen können wir keine andere Wohlthat zuwenden, als Mehrung ihrer accidentellen Seligkeit. Dieß geschieht, wenn wir Gott bitten um Ausbreitung ihres Cultus auf Erden und selbst dazu mitwirken; wenn wir bei uns und Anderen die Ehre Gottes und das Heil der Seelen fördern; wenn wir Gott Dank sagen für alle Gnaden, die er ihnen gegeben hat, ihnen selbst Glück zu ihrer Herrlichkeit wünschen und uns über ihre Seligkeit freuen u. dgl.

Die Einwendungen, daß Gott allein die Ehre gebühre (Deut. 6, 13. Matth. 4, 10) und daß wir keiner Mittelwesen bedürften, um uns an Gott zu wenden, erledigen sich durch die Erwiederung, daß einerseits Gott allein der latreutische Cult zukommt, andererseits, daß der unmittelbare Verkehr mit Gott durch die katholische Heiligenverehrung nicht ausgeschlossen, sondern trotz derselben thatsächlich geübt wird, z. B. im Gebete des Herrn, in den Gebeten der heiligen Messe u. s. w. In der Stelle Col. 2, 18 wird nur der latreutische Cult der Engel verboten.

Die Verehrung der Heiligen ist nicht heilsnothwendig necessitate medii, die Kirche hat sie an sich auch nicht necessitate praecepti angeordnet, sondern sie nur als gut und nützlich bezeichnet. Sie selbst verehrt die Heiligen in ihrer Liturgie und verpflichtet hiermit auch ihre fungirenden Diener, während sie den übrigen Gläubigen, wenn diese auch gewisse Feste der Heiligen mitfeiern, d. h. der knechtlichen Arbeit sich enthalten und dem Gottesdienste beiwohnen müssen, nicht gebietet, die Heiligen selbst positiv

zu verehren. Freilich darf niemand die kirchliche Verehrung der Heiligen verwerfen oder geringschätzig beurtheilen; und wer beharrlich den Heiligen, insbesondere der Mutter Gottes, allen Cult versagte, würde sich gegen den Geist der Kirche versündigen und sein Heil muthwillig gefährden. Wie die Heiligkeit eines Abgeschiedenen constatirt wird, und über den Unterschied zwischen Beatification und Canonisation, über die Vorstufen, über die kirchlichen Anordnungen bezüglich der Verehrung der noch nicht Canonisirten s. d. Art. Beatification.

III. Fürbitte der Heiligen (suffragia sanctorum). 1. Die Heiligen im Himmel. Das Tridentinum (Sess. XXV) weist die Bischöfe an, zu lehren, sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre (vgl. Conc. Nic. II, Sess. IV). Daß die Engel für die Menschen auf Erden beten, lehrt die heilige Schrift (Zach. 1, 12. Tob. 12, 12. Off. 8, 4); dasselbe wird daher auch von den verklärten Menschen gelten müssen, die uns wegen der Einheit des Geschlechtes noch näher stehen, als die reinen Geister. Ueberdieß sind wir, wie mit den Engeln, so auch mit den verherrlichten Menschen als Glieder des mystischen Leibes Christi durch das Band der Liebe vereinigt; diese aber erweist sich wirksam, wenn kein Hinderniß entgegensteht. Auf Erden können wir für einander beten, daher auch gewiß die Himmlischen für uns, und dieß um so mehr, als sie mit Christus herrschen (2 Tim. 2, 12) und Christo, der zur Rechten des Vaters für uns bittet und seinen Opfertod unblutiger Weise erneuert (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25), ebenso treu dort oben nachfolgen werden, wie sie es auf Erden gethan haben. Das 2 Mach. 15, 12 ff. erzählte Traumgesicht, welches für die Intercession der Heiligen spricht, hat mindestens die Bedeutung eines dießbezüglichen Zeugnisses für den Glauben der späteren Juden (vgl. Oswald, Eschatol., Abschn. 2, Hptst. 1, § 2). Die Heiligen beten aber nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Besondern für uns. Das Concil von Trient (l. c.) verurtheilt diejenigen, welche behaupten: vel eos (sc. sanctos) pro hominibus non orare vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam. Auf eine specielle Fürbitte seitens der Engel deutet die heilige Schrift hin (Zach. 1, 12); dasselbe muß auch von den verklärten Menschen gelten. Engel tragen Sorge um einzelne Personen, z. B. um Tobias, und freuen sich über einen Sünder, der Buße thut (Luc. 15, 7); die Engel stehen im Dienste der Menschen, müssen also von deren Angelegenheiten Kenntniß haben; nach Luc. 16, 23 ff. hat Abraham Kenntniß von den Schicksalen des Prassers, wie des Armen; als Mitherrscher mit Christus müssen die Himmlischen Kenntniß von den Zuständen und Ereignissen seines Reiches haben; die Heiligen können also für uns im Einzelnen bitten, daher ist auch ihre Anrufung möglich und zweckmäßig. Daß die Kenntniß von den einzelnen irdischen Ereignissen die Ruhe der Seligen nicht stört, ist einleuchtend. Wie sie diese Kenntniß erlangen, wird von den Theologen verschieden erklärt (vgl. Hurter, Comp. Theol. dogm. II, 789 sq.; Oswald a. a. O.). Am meisten empfiehlt es sich, sie auf unmittelbar göttliche Mittheilung zurückzuführen. Gott also offenbart den Heiligen unsere Schicksale und unsere Anrufungen. (Ueber das Erkennen der Heiligen in der Anschauung Gottes s. d. Art. Seligkeit.) Eine thatsächliche Fürbitte der Heiligen liegt auch in ihren in statu viae verrichteten guten Werken. Diese haben nämlich außer der meritorischen und satisfactorischen Frucht auch per se ohne neue Acte eine impetratorische Kraft. Eine satisfactorische Fürbitte leisten die Heiligen durch ihre überfließenden Genugthuungen. Diese bilden in Verbindung mit den Genugthuungen Christi den Kirchenschatz, aus welchem aber nach der Meinung vieler Theologen nicht die Heiligen selbst für Andere schöpfen können, so daß ihre Verfügung an sich rechtskräftig wäre. Eine solche Verfügung ist vielmehr der Schlüsselgewalt der Kirche unterstellt, und diese entnimmt daraus die Mittel zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit für unsere oder der Seelen im Fegfeuer abzubüßenden zeitlichen Sündenstrafen, so oft sie einen Ablaß ertheilt (vgl. d. Art. Fürbitte IV, 2071 und d. Artt. Ablaß und Genugthuung).

Das Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen gründet sich auf ihr Verhältniß zu Gott und zu uns. Als Freunde Gottes haben sie durch ihr Gebet Einfluß bei Gott, und zwar noch mehr, als ehedem auf Erden, da die Macht der Fürbitte mit zu der Herrlichkeit gehört, womit Gott sie gekrönt hat. Ihre Gottes- und Nächstenliebe, sowie ihr daraus fließender Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen, dann ihre Gleichförmigkeit mit Christus bewirkt, daß sie ihre Macht zu unseren Gunsten gerne gebrauchen. Da Gott seine Gaben austheilt, wie er will, so kann es ihm auch gefallen, gewisse Wohlthaten ganz besonders auf das Gebet bestimmter Heiligen hin zu spenden, weßhalb es kein Aberglaube ist, solche gerade für die fraglichen Anliegen anzurufen. Auch ist das Vertrauen berechtigt, daß die Heiligen, die als Schutzpatrone gewählt oder von der kirchlichen Auctorität bestimmt worden sind, um so eifriger und auch um so wirksamer für die ihnen Anvertrauten Fürbitte einlegen (vgl. Aug. Ep. 78, al. 137, n. 3; Hurter l. c. n. 785). Ueber die Frage, warum es nützlich und angemessen ist, auch die geringeren unter den Heiligen anzurufen, s. Thom. Aq. Suppl. 3, q. 72, a. 2 ad 2.

Das Mittleramt Christi wird durch die Fürbitte der Heiligen nicht eingeschränkt oder beseitigt. Die Kraft ihrer Fürbitte, die Fürbitte selbst, die Anrufung derselben ist eine Wirkung der Gnade Christi, der also der einzige Mittler bleibt. So bleibt auch Gott Herr und Vater, obgleich Menschen an seiner Herrschaft und Va-

terschaft theilnehmen; alle Gewalt und Kraft kommt von Gott, dem es gefällt, durch Geschöpfe auf die Geschöpfe einzuwirken. Den Heiligen kann nur ein secundäres Mittleramt zugeschrieben werden. Das Concil von Trient (Sess. XXV) erklärt: ... bonum atque utile esse, suppliciter eos (sanctos) invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemtor et Salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero ... qui asserunt, ... eorum invocationem ... pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi ... impie sentire (vgl. Cat. Rom. P. 3, c. 2, q. 14). Wer die Fürbitte der Lebenden für einander als statthaft ansieht, kann die Fürbitte der Heiligen nicht als Widerspruch gegen die alleinige Mittlerschaft Christi bezeichnen. Die Heiligen sind nicht selbst Urheber und Spender der Gnaden und Wohlthaten, sondern erflehen uns dieselben von Gott.

2. Die Seelen im Fegfeuer. Die Argumente, welche für die Existenz des Fegfeuers sprechen, beweisen auch durchgehends die Möglichkeit der Fürbitte seitens der Menschen auf Erden für die leidenden Seelen (s. d. Art. Fegfeuer). Die heilige Schrift (2 Mach. 12, 43 ff.), die Väter und die kirchlichen Liturgien (vgl. Klee, Dogmengesch. II, 331; Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit 753), die Inschriften in den Katakomben (vgl. M. Wolter, Die röm. Katakomben und ihre Bedeutung für die kathol. Lehre von der Kirche, Frankfurt 1866, 25) lehren die Möglichkeit, Erlaubtheit und Nützlichkeit einer solchen Fürbitte und bezeugen ihre thatsächliche Uebung in der Kirche. Auch die Seelen im Fegfeuer gehören zur Gemeinschaft der Heiligen und sind mit uns durch das Band der Liebe verbunden (vgl. Thom. Aq. Suppl. 3, q. 71, a. 2). Das Concil von Florenz (Decret. un.) sagt: ... animas poenis purgatoriis post mortem purgari, et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta. Das Concil von Trient (Sess. XXV, De purg.) lehrt: Animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari. Die Suffragien für die leidenden Seelen wirken impetratorisch oder satisfactorisch (vgl. B. Jungmann, De novissimis n. 115); im Einzelnen gehören dazu das Gebet, das heilige Opfer, die im Stande der Gnade verrichteten guten Werke und die Ablässe. Sie können im Allgemeinen für die armen Seelen oder auch für einzelne aufgeopfert werden (s. d. Artt. Ablaß, Fürbitte, Gebet, Genugthuung). Auch das himmlische Opfer und Gebet Christi als des Hauptes der ganzen Kirche wird den leidenden Seelen zugute kommen (vgl. Simar, Dogmatik § 165, 4). Die Kirche wendet sich auch an die Heiligen im Himmel um Fürbitte für die Verstorbenen (vgl. Simar a. a. O.). An den allgemeinen Früchten der heiligen Messe (s. d. Art.) participiren ohne Weiteres auch die armen Seelen, und die Kirche gedenkt derselben immer in ihren öffentlichen Gebeten. Wahrscheinlich können die leidenden Seelen, wie für sich selbst (vgl. Suarez, De orat. I, 11), so auch für uns beten; dagegen ist es weniger sicher, daß sie von unseren Gebeten im Einzelnen Kenntniß erhalten (s. d. Art. Fürbitte IV, 2072; vgl. B. Jungmann l. c. n. 120). Die Kirche selbst ruft sie nicht um ihre Fürbitte an, verbietet aber auch nicht die private Anrufung. Ueber den heldenmüthigen Liebesact s. d. Art. Fürbitte IV, 2079. — Die allgemeine Meinung geht dahin, daß die Suffragien unfehlbar denjenigen Seelen nutzen, für welche sie aufgeopfert werden. Ob dieß aber nach dem vollen Werthe derselben geschehe, ist weniger gewiß. Eine haltbare Ansicht läßt das Maß des Nutzens einerseits von der göttlichen Gerechtigkeit und Güte, andererseits von der Disposition der betreffenden Seelen abhängig sein; letztere aber muß dann in statu viae erworben sein (vgl. Jungmann l. c. n. 117).

3. Gemeinschaft zwischen den Gliedern der streitenden Kirche. Für alle sind die Gnadengüter: Glaube, Sacramente, Opfer. Die Verdienste der Einzelnen bringen auch Segen über die Gesammtheit (vgl. Gen. 30, 27; 39, 5. 8; Cat. Rom. P. 1, c. 10, q. 22); der Gerechte kann Gnade und andere Wohlthaten für seine Mitmenschen de congruo, nicht de condigno verdienen und durch seine guten Werke für die zeitlichen Sündenstrafen Anderer Genugthuung leisten (vgl. Cat. Rom. l. c. q. 23); Alle können für einander beten, und die öffentliche Fürbitte der Kirche, sowie die Früchte eines jeden heiligen Meßopfers kommen allen Gliedern der streitenden Kirche zugute (vgl. d. Artt. Fürbitte, Gebet, Genugthuung, Messe). Die Genugthuungen, welche die Pilger auf Erden verdienen, aber nicht für sich gebrauchen und auch nicht für Andere auf Erden oder im Fegfeuer aufopfern, fließen dem Kirchenschatze zu. [J. A. Becker.]

Heiligenschein, Glorienschein (nimbus, gloria, splendor, aureola oder aurea, nämlich corona), in der christlichen Kunst (Bildhauerei und Malerei) ein Zeichen, um die Göttlichkeit oder Heiligkeit der dargestellten Person auszudrücken. Er besteht in einem lichten Scheine, leuchtenden Kreise oder einem Strahlenkranze, welcher entweder die ganze Gestalt oder nur das Haupt einer Person oder das sie vertretende Symbol umgibt. 1. Ursprung und Bedeutung. Der Heiligenschein ist kein rein christliches Symbol, vielmehr wandte schon die heidnische Kunst der Inder, Perser, Aegypter, Griechen und Römer den Nimbus an. Dieser ist ursprünglich eine lichte Wolke, von welcher man die Götter umflossen dachte. Zutreffend beschreibt Servius zu Virg. Aen. 2, 616 den Nimbus als nubes divina; est enim fluidum

lumen, quo deorum capita cinguntur. Sic enim pingi solent. Namentlich tragen die Sonnengottheiten, wie Apollo, Sol, Iris, den Strahlenkranz, welcher besonders häufig auf pompejanischen Wandgemälden nachgewiesen ist (Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens, Leipzig 1868; Rich, Wörterb. der röm. Alterthümer i. v.). Dann übertrug die Antike den Nimbus auf die Bilder sowohl von apotheosirten als von noch lebenden Kaisern; auf Münzen hauptsächlich sind Kaiserbildnisse mit dem Nimbus zu sehen. Immer verbindet sich in der Antike mit dem Strahlenkranze die Vorstellung der Herrschaft, des Ueberirdischen, Göttlichen und Erhabenen, niemals die der Heiligkeit. Die christliche Kunst machte dieses sehr ansprechende Symbol des Lichtes zu dem ihrigen, legte aber neue Ideen hinein, indem sie aus der heiligen Schrift und der Theologie schöpfte. Hier sinnbildet das Licht: a. Gott und Göttliches (Offenb. 4, 3: iris in circuitu sedis); Christus ist das Licht (Joh. 1, 9; 8, 12 u. ö.), ist Licht vom Lichte; er erscheint auf dem Tabor vom Lichte umflossen und wird einst auf den (lichten) Wolken wiederkommen. Wo im Alten Bunde die Gottheit sich offenbart, erscheint sie bisweilen vom Lichtglanze (כָּבוֹד, δόξα) umflossen, und Moses, welcher in innigen Verkehr mit dem Herrn tritt und ihn von Angesicht zu Angesicht schauen darf, erhält Antheil an jenem Lichte, das aus seinem Antlitze und von seinem Haupte strahlt (Ex. 34, 29 ff.), wie denn die Kunst Moses ständig mit zwei starken Strahlen über dem Scheitel auszeichnet. Auch die Flammenflügel der Cherubim sind nur ein Strahlenkranz und deuten das Licht Jehova's an. — b. Das Licht bedeutet auch das sittlich Gute bezw. das Begnadetsein von Gott. Die Heiligen wandeln im Lichte des Herrn (Js. 2, 5) und sind Kinder des Lichtes (υἱοὶ φωτός, Joh. 12, 36. Luc. 16, 8). So wurde der Nimbus als Heiligenschein eingeführt, wie der Palmzweig, hergenommen von den römischen Imperatoren, Sinnbild des errungenen Sieges wurde: er sinnbildet die Krone (στέφανος τῆς δόξης, 1 Petr. 5, 4; vgl. die coronae aureae der Aeltesten, Offenb. 4, 4). Zunächst verdienten und erlangten darum die Martyrer in der christlichen Kunst den Nimbus als die vorzüglichsten Sieger. — c. Das Licht ist endlich Sinnbild des Himmels, des locus sive paradisus lucis aeternae (in den Kirchengebeten und Grabschriften), des Ortes der Verklärung. So ward der Heiligenschein ein Bild des lumen gloriae und selbst gloria genannt (Durand., Ration. 1, 3, 10; vgl. das Diadem der Schönheit im Reiche der Verherrlichung, Weish. 5, 17; diese Stelle scheint ganz besonders die Vorstellung des Heiligenscheins geweckt zu haben). — In der Ostkirche verstand man, in Erinnerung an Ps. 5, 13 (ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos) und Weish. 5, 17, auch den göttlichen Schutz unter jenem Symbol. Bis herab in die Karolingerzeit gab die christliche Bildnerei bisweilen auch lebenden Personen, um deren Herrscherwürde anzudeuten, den Nimbus: auf Mosaiken zu Ravenna (Kaiser Justinian und seine Gemahlin), in Miniaturen (Karl d. Gr. u. A.).

2. Die Zeit, wann man anfing, auf christlichen Darstellungen den Heiligenschein zu verwenden, läßt sich nur schwer bestimmen. Auf Katakombenbildern ist er nicht vor dem 4. Jahrhundert nachzuweisen; einige Goldgläser, auf denen Christus den Heiligenschein trägt, will man an das Ende des 3. Jahrhunderts verlegen. Selbst als man mit der Verwendung des Symbols angefangen hatte, gab man es nicht allen Bildern (Kraus, Real-Encykl. II, 497). Im Allgemeinen tragen die Bilder Christi, Mariä, der Engel, sowie einiger Apostel und der Symbole der vier Evangelisten seit dem 4. bezw. 5. Jahrhundert häufiger den Heiligenschein; dann ward er allmälig auf Darstellungen der Martyrer angebracht und seit dem 7. und 8. Jahrhundert auf die Bekenner ausgedehnt, so daß seit dem karolingischen Zeitalter alle Heiligen den Nimbus erhalten oder genauer erhalten können; denn thatsächlich fehlt er auf manchen mittelalterlichen Bildern.

3. Theilweise ist hiermit auch angegeben, wer mit dem Heiligenschein ausgezeichnet wird; doch entwickelte sich hierin wie auch in der Gestalt des Heiligenscheins im Morgen- und im Abendlande je ein besonderer traditioneller Typus. Die griechisch-orientalische Kunst dehnt ihn weiter aus, gibt ihn den Patriarchen und Propheten, ferner auch Nichtheiligen, aber in ihrem Thun über das gewöhnlich Menschliche hinausreichenden Personen, wie Herodes, Judas Ischariot (schwarzer Nimbus) und selbst dem Drachen (Dämonen). Im Abendlande bildete sich die feste Regel, den Heiligenschein nur bei Bildern der drei göttlichen Personen und ihren Sinnbildern (Auge oder Hand Gottes, Lamm, Kreuz, Taube 2c.), der verklärten Heiligen und der vier evangelistischen Zeichen anzubringen; die Engel entbehren in der jüngern Kunst gewöhnlich des Heiligenscheins, weil er vorherrschend als Zeichen des errungenen Sieges (der Krone im Himmel) aufgefaßt wurde (S. Thom. Suppl. 3, q. 96, a. 1—7). Entgegen der griechischen Praxis erkennt die abendländische unter den alttestamentlichen Heiligen nur Johannes dem Täufer den Heiligenschein zu.

4. Seine Gestalt war im Laufe der Jahrhunderte eine sehr mannigfaltige, und zumal seit der Renaissance herrscht bei den Künstlern große Willkür; strenger war hierin die ältere Kunst. Zunächst unterscheidet man zwischen der Aureola (gloria) und dem Nimbus im engern Sinne; jene hüllt als lichte Wolke oder heller Schein die ganze Figur ein, der Nimbus umgibt nur das Haupt. Die Aureola steht nach der strengern Kunstübung nur den Bildnissen der göttlichen Personen, ihren Symbolen und der seligsten Jungfrau zu. Eigenthümlich ist schon im Alter-

thum den drei göttlichen Personen der Kreuznimbus, der sich mithin auch bei Bildern des heiligen Geistes, bei der Taube wie bei dem Lamme findet, und andeutet, daß alle drei Personen bei dem Erlösungswerke betheiligt sind. Bei diesem Nimbus ist in die lichte Scheibe ein Kreuz und zwar gewöhnlich so eingetragen, daß drei Balken sichtbar sind und das Haupt oder das Symbol wie drei starke Lichtstrahlen umgeben. In dem Ringe um das Haupt des Vaters sind bisweilen ein Dreieck (Trinität), seltener zwei in einander geschobene Dreiecke (Sechseck) eingezeichnet, das Sinnbild der vier Elemente oder der Weltschöpfung (Kreuser, Kirchenbau II, 387). Die ältesten Christusbilder zeigen oft einen Nimbus, der aus einem großen Doppelreife besteht, in welchen entweder ein Kreuz oder das Monogramm Christi (monogrammatischer Nimbus), oder (auf griechischen Bildern) ein ὁ ὤν, (auf abendländischen) ein rex eingetragen ist; ferner prangt ein Kreuz über dem Nimbus, oder dieser fällt ganz aus und nur drei Kreuzbalken umgeben wie lichte Strahlen (dreistrahliger Nimbus) das Haupt. — Der auferstandene Heiland und ebenso der künftige Richter wird in der romanischen Kunst des Mittelalters umrahmt von einer Lichtwolke, welche die Gestalt einer Mandel (mandelförmiger Strahlenkranz, mystische Mandel, ital. mandorla) oder eines Ostereies (Bild der Auferstehung) hat. Manchmal erglänzt der Heiligenschein um Christus in den Farben des Regenbogens. Das Haupt oder die ganze Figur der Mutter Gottes umsäumt öfter ein Ring (Diadem), mit zwölf Sternen besetzt nach Offenb. 12, 1, wo die zwölf Sterne die zwölf Stämme Israels bezeichnen; einen ähnlichen Ring mit fünf Sternen trägt nur noch Johannes von Nepomuk (Bild der fünf Buchstaben des Wortes tacui?). Die häufigste Form des Heiligenscheins besteht in einer Licht- oder Goldscheibe, wofür nicht selten auch nur einzelne Strahlen (Radien) angebracht werden. Der im Frühmittelalter lebenden Personen (Päpsten, Kaisern) verliehene Nimbus hat die Gestalt eines länglichen Vierecks. — Andere eigenthümliche Variationen waren es, daß man bei Martyrern den Grund innerhalb der Scheibe roth, bei Jungfrauen weiß, bei Kirchenlehrern grün (grüne Saat des göttlichen Wortes) malte; weiter gab man dem Heiligenschein die Gestalt eines Halbkreises (δίσκος) oder Halbmondes (μηνίσκος, lunula). Während im Alterthum der Heiligenschein meist aus einem großen Doppelreife oder einer großen, auf Goldgrund gemalten Lichtscheibe bestand, brachten die Künstler seit der Renaissance nur noch einen über dem Haupte schwebenden, sehr dünnen Lichtstreifen an, oder ließen gegen die kirchliche Tradition den Heiligenschein ganz weg. Papst Urban VIII. verbot, noch nicht selig- oder heiliggesprochenen Personen den Heiligenschein zu geben (Mühlbauer, Decreta authent. I, Suppl. I, 199). (Vgl. Didron, Iconographie chrét., Paris 1843, 25 ss.) [Krieg.]

Heilsarmee, die (the Salvation Army), nennt sich eine nach militärischem Vorbilde organisirte, sehr eigenartige methodistische Gesellschaft, eine der wunderlichsten Erscheinungen der Neuzeit. Gegründet wurde die Gesellschaft von dem englischen Methodistenprediger Wilhelm Booth, einem Manne von Herrschergabe und hervorragendem organisatorischem Talente, und seiner Gemahlin, der Methodistenpredigerin Katharina Booth, einer Frau von Geist, Energie und bedeutenden rednerischen und schriftstellerischen Fähigkeiten. Im J. 1829 in Nottingham geboren und in der englischen Staatskirche erzogen, schloß sich Wilhelm Booth als 14jähriger Knabe den Methodisten an, wurde mit 17 Jahren als Laienprediger angestellt und trat mit 24 Jahren in London als Geistlicher in den officiellen Kirchendienst der im J. 1797 entstandenen „Neuen Methodistenvereinigung" (the Methodist New Connexion). Während mehrerer Jahre wirkte er mit vielem Erfolge als Reiseprediger an den verschiedensten Orten Englands, namentlich in den großen Handels- und Industriestädten. Dann pastorirte er ein Jahr zu Halifax und drei Jahre zu Gateshead-on-Tyne. Die regelmäßige pastorale Thätigkeit sagte ihm indeß nicht zu, und er wünschte zu seinem frühern Reisepredigerdienste zurückzukehren. Als ihm die Methodistenconferenz vom Jahre 1861 dieß nicht gestattete, gab er seine seitherige Stellung auf und siedelte vorerst nach Cornwall über. Während der nächsten Jahre durchzog das Ehepaar Booth einen großen Theil Englands, an vielen Orten und oft mit vielem Erfolge Erweckungs- und Bekehrungspredigten haltend. Im Juni 1865 schlug dasselbe in Whitechapel, im östlichen Theile von London, seinen Wohnsitz auf, um unter der dortigen, vielfach armen und verkommenen Bevölkerung durch persönliche Ansprachen und Straßenpredigten, sowie durch Erweckungsgottesdienste, die während des Sommers in einem Zelte, später in Wirthslocalen, Schuppen und Theatern gehalten wurden, seine Bekehrungsthätigkeit zu entfalten. Die von dem Ehepaar Booth in Whitechapel gegründete methodistische Unternehmung wurde von demselben „die christliche Mission für Ost-London", und seit dem Jahre 1870, wo das Unternehmen auch nach einzelnen Provinzialstädten sich ausbreitete und dort Mitarbeiter, sogen. „Evangelisten", fand, einfach „die christliche Mission" genannt. Im J. 1878, in welchem die Zahl der Missionsstationen von 30 auf 80 und die der „Evangelisten" von 36 auf 127 stieg, gab Booth seiner „christlichen Mission" den Namen „Heilsarmee" und eine militärische Organisation. Im October 1878 veröffentlichte er, nachdem er im August in London einen „Kriegscongreß" gehalten, seine bezüglich der Form dem Soldatentaschenbuche des Generals Wolseley nachgebildeten „Verordnungen und Regeln für die Heilsarmee". Bei Gründung und Organisation der Heilsarmee ging das Ehepaar Booth von dem Gedanken aus, daß in England,

namentlich in den großen Städten, viele Tausende von Menschen leben, auf welche die bestehenden Kirchen und Denominationen so gut wie keinen Einfluß haben, und die in religiöser Unwissenheit und sittlicher Verkommenheit dahinleben und „ohne Gott, unbekehrt in ihren Sünden, zum Teufel fahren". Diese religiös und sittlich verkommenen Massen, die zugleich vielfach eine tiefe Abneigung gegen alles bestehende Kirchenthum haben und von Kirchenbesuch, Anhörung des Wortes Gottes und Bibellesen nichts wissen wollen, können nach der Meinung des Ehepaares Booth für das Christenthum nur gewonnen werden durch eine unmittelbar in das Leben und Treiben der Welt hineintretende, möglichst weltförmige, lärmende, auffallende und aufregende und dabei von Einem Willen geleitete, stramm militärisch organisirte und durchaus hingebende und opferwillige Propaganda. Gelte es, den Geist des Christenthums in der Welt zu verbreiten und viele Millionen von Seelen in den christlichen und heidnischen Ländern von Sünde und Laster und von dem Untergange in der Hölle zu retten, so sei jede Art der Propaganda, die in sich nicht sündhaft sei, erlaubt, und sie sei um so besser, je geeigneter sie sei, „die Massen für Christus zu erobern". Zum Beweise dafür, daß vom Standpunkte der Bibel aus jede den bestehenden Verhältnissen sich accommodirende und in sich nicht sündhafte Art der Propaganda des Christenthums erlaubt und daß überhaupt das Christenthum an keine bestimmten Formen gebunden sei, berufen sich das Ehepaar Booth und die Schriften der Heilsarmee insbesondere auf Stellen, wie 1 Cor. 9, 20—22; 12, 4—7. Gal. 3, 26—28; 5, 6. 2 Tim. 4, 2. Jud. 22 u. 23. Zum Beweise dafür aber, daß gerade die militärische Form der Propaganda und die militärische Organisation des Christenthums mit der Bibel in vollem Einklange stehe, machen sie insbesondere geltend, daß diese Form und Organisation ganz und gar dem „im Alten Testamente geschilderten und eingeführten Regierungssysteme" entspreche. Ueberdieß hat Booth unter dem Titel The Salvation Soldier's Guide (London 1883) zum Gebrauche der Heilssoldaten einen Auszug aus der Bibel veröffentlicht, in welchem er durch die vielen Kapiteln gegebenen, oft sehr drolligen Ueberschriften die Heilsarmee und ihre Einrichtungen als bereits im Alten und Neuen Testamente vorgebildet erscheinen läßt. Die „Lehren der Heilsarmee" sind: „Gänzliche Verdorbenheit durch den Sündenfall; Nothwendigkeit der Reue und Buße; Rechtfertigung einzig und allein durch den Glauben an das Versöhnungsblut und das Verdienst Jesu Christi und das Zeugniß des heiligen Geistes; der jüngste Tag mit seinem Gericht; der Himmel für immer und ewig als ein Lohn für das gerechte Leben der Gläubigen und eine ewige Hölle als Strafe für die Gottlosen" (vgl. Was ist die Heilsarmee? 15 f.; ferner das Glaubensbekenntniß Booths in dem unten citirten Bande der Contemporary Review 176 sq., sowie Kolde 98 ff., Pestalozzi 67 ff.). Biblische, confessionelle und überhaupt religiöse Controversen sollen von den Versammlungen der Heilsarmee möglichst ausgeschlossen sein. Die Heilsarmee will keine neue Secte sein, obschon sie von Anfang an das Gepräge einer solchen an sich trägt. Sie nimmt Mitglieder aller christlichen Kirchen und Denominationen, sowie Juden, Mohammedaner und Heiden auf, ohne dieselben zu veranlassen, daß sie sich von den religiösen Gemeinschaften, denen sie bisher angehört, förmlich lossagen. Auf Taufe und Abendmahl legt man in der Heilsarmee wenig Werth. Die der Heilsarmee angehörigen Eltern sind nicht verpflichtet, ihre Kinder taufen zu lassen; vielmehr sieht man es dort gern, wenn sie statt der Taufe an ihren Kindern den von Booth verfaßten Ritus der Darstellung der Kinder für den Herrn und die Heilsarmee vornehmen lassen (s. diesen Ritus sowie auch den Trauungs- und Begräbnißritus der Heilsarmee bei Kolde 107 ff.). Das Abendmahl wird in den gottesdienstlichen Versammlungen der Heilsarmee nicht gefeiert; der Empfang desselben in den Kirchen aber und überhaupt der Besuch der Kirchen ist den Mitgliedern der Armee sehr erschwert. Als „wesentlich zum Heile" bezeichnet der sogen. Katechismus der Heilsarmee vom Jahre 1881 „nur die Taufe des heiligen Geistes", die sich kundgibt in „einem heiligen Leben, überströmender Liebe zu Gott und Menschen, hervorgerufen und erhalten durch die Kraft des heiligen Geistes, durch den Glauben an das Blut Christi" (Doctrines, Sect. 26, 7).

An der Spitze der Heilsarmee steht mit voller Gewalt in der Leitung derselben und mit dem Titel eines Generals der Gründer und Organisator der Armee, Wilhelm Booth in London. Ihm zur Seite steht ein Generalstab von ca. 100 Stabsofficieren; Generalstabschef ist gegenwärtig ein Sohn des Generals, Bramwell Booth (geboren 1856). Auch die Frau und ein anderer Sohn, sowie zwei Töchter des Generals widmen sich ganz dem Werke der Heilsarmee. Frau Booth entfaltet namentlich als Rednerin und Schriftstellerin eine sehr umfassende und einflußreiche Thätigkeit, und eine ganze Anzahl größerer und kleinerer, in vielen Tausenden von Exemplaren verbreiteter und zum Theil auch in's Deutsche übersetzter Tractate sind aus ihrer Feder hervorgegangen. Die Armee gliedert sich in Divisionen und Corps und zählt außer dem General Booth Generallieutenants, Oberste, Majore, Capitäne, Lieutenants, Fahnensergeanten, Zahlmeister, Secretäre, Cadetten, Sergeanten und einfache Heilssoldaten (vgl. auch Kolde 49 ff.; Pestalozzi 50 ff.). Wohl der größte Theil der Heilsarmee gehört dem weiblichen Geschlechte an. Die jüngeren weiblichen Mitglieder, die bei den gottesdienstlichen Versammlungen das Tamburin schlagen und das oft sich wiederholende Halleluja singen und sonstige Gesänge aufführen,

werden in der Sprache der Heilsarmee als „die Hallelujamädchen" (the Hallelujah Lasses) oder, wie neuerdings das deutsche Organ der Heilsarmee, „Der Heilsruf", den englischen Ausdruck übersetzt, als „die Halleluja weiblichen Soldaten" bezeichnet. Die „Hallelujamädchen" sind, wie ein Schriftsteller der Heilsarmee bemerkt, „eines der Hauptbeförderungsmittel der Armee" (Railton, Heathen England 29 sq.); öfter erscheinen dieselben in den gottesdienstlichen Versammlungen, um das Publikum anzuziehen, in Verkleidungen, namentlich in Zigeunerinnencostüm. An vielen Orten bestehen unter dem Commando von Erwachsenen auch Kindercorps; für dieselben erscheint unter dem Titel The Little Soldier ein eigenes Organ, das in 70 000 Exemplaren gedruckt wird. Die gewöhnliche Uniform der Heilsarmee besteht in einem einfachen dunkelblauen Anzuge, mit rother Litze gesäumt und mit dem Buchstaben S (d. i. Salvation Army; in Deutschland mit einem H, d. i. Heilsarmee) auf den beiden Seiten des Kragens. Die Fahnen der Heilsarmee sind blutroth und zeigen auf goldgesticktem Wappen in der Mitte in Form eines S die Schlange am Kreuze mit zwei darüber sich kreuzenden Schwertern und der Umschrift Blood and Fire (Blut und Feuer), darüber eine fünfzinkige Krone und darunter in einem Spruchbande The Salvation Army. In dem Motto der Heilsarmee „Blut und Feuer" bezeichnet „Blut" das Blut Christi und „Feuer" das Feuer des heiligen Geistes. Für die Leitung und den Geist der Heilsarmee sind die bereits oben erwähnten „Verordnungen und Regeln" vom Jahre 1878 maßgebend. Dieselben „regeln das Thun und Treiben und Denken des Heilssoldaten bis in's Einzelnste und Kleinste und stellen ihn mit Leib und Seele unter den allmächtigen Willen seines Generals" (vgl. Kolde 18. 49 ff.). Zur systematischen Heranbildung von Officieren bestehen eigene Kriegsschulen (Training homes); die bedeutendste derselben ist die in Clapton, einer Vorstadt von London. Diese Anstalt zählt 150—200 Cadetten; der eine Flügel des Hauses ist für die männlichen, der andere für die weiblichen Cadetten bestimmt (vgl. Pestalozzi 53 ff.). Die anständige und sittliche Haltung der Officiere wird auch von Gegnern der Armee gerühmt. Die Officiere müssen sich schriftlich verpflichten, daß sie „keine gesetzlichen Ansprüche an das Hauptquartier oder an irgend eine andere Auctorität in der Armee für Gehalt oder Belohnung machen". Im Allgemeinen erhalten sie, wenn sie desselben bedürfen, einen kleinen Gehalt. Nach einer Mittheilung des Generals Booth in der Contemporary Review vom Jahre 1882 ist der höchste Gehaltsansatz für einen unverheirateten männlichen Capitän wöchentlich 21, für einen weiblichen 15, für einen verheirateten 27 Schilling, nebst 1 Schilling für jedes Kind, das derselbe hat. Wie Booth versichert und wie auch seine Organe stets wiederholen, hat er selbst niemals auch nur einen Penny aus der Kasse der Armee bezogen, sondern wird von anderer, ganz unabhängiger Seite unterstützt (Contemporary Review 180 sq.; Was ist die Heilsarmee? 7). In den Schriften, Zeitungen, Berichten und Placaten der Heilsarmee begegnet uns überall eine militärische Sprache. Die ganze Thätigkeit der Heilsarmee erscheint hier als „Krieg", „Krieg gegen Sünde und Laster, gegen Teufel und Hölle", „Heilskrieg", „Eroberungskrieg für Gott und Christus". Das wöchentlich in ca. 300 000 Exemplaren erscheinende Hauptorgan der Armee trägt den Titel The War Cry (Das Kriegsgeschrei). Die Centralstellen der Armee werden als „Hauptquartiere", ihre gottesdienstlichen Locale und sonstigen Anstalten als „Kasernen" bezeichnet. Die Schriften und Organe der Armee reden von „Knie-Exercitien, Knieparaden, Halleluja-Exerciren, Blut- und Feuersoldaten, Halleluja-Sappeurs, Heilsgranaten, großen Golgathakanonen (Calvary canons)" u. dgl. Gewisse Segensrufe werden als „Salven" und das gelobende Aufheben der Hände bei gottesdienstlichen Feierlichkeiten wird als „Aufpflanzen der Bajonnette" bezeichnet. Das kleine englische Gesangbuch der Heilsarmee hat für seine sechs Abtheilungen die folgenden charakteristischen Ueberschriften: „Rufe zur Uebergabe", „Schweres Geschütz", „Friedensfahnen", „Freudenschüsse", „Königliche Märsche", „Schlachtrufe". Die Officiere der Heilsarmee „recognosciren das Terrain", machen mit ihren Corps „Attaken" auf Städte und Dörfer, eröffnen „Bombardements" auf die „Forts des Satans", die schlechten Kneipen und Wirthshäuser, schmettern mit „Kanonaden" die Sünder nieder, hissen die „Friedensflaggen" auf. Die „bekehrten" Trunkenbolde, Raufbolde, Diebe, Gotteslästerer, Unzüchtige werden als „Trophäen ausgestellt", diejenigen, welche die Versammlungen „unbekehrt" verlassen, werden als „Flüchtlinge" bezeichnet. Obgleich die Heilsarmee größtentheils aus Leuten der niederen und ärmeren Volksklassen besteht, so verfügt sie doch über sehr bedeutende Geldmittel. Dieselben fließen ihr zu von Gönnern und Wohlthätern aus den besser situirten Klassen, welche in den Bemühungen der Heilsarmee um die religiöse und sittliche Hebung der Arbeiterbevölkerung ein christliches und segensreiches Werk und eine Abwehr gegen die drohende sociale Gefahr erblicken, aus den vielen Collecten, die bei den gottesdienstlichen Versammlungen gehalten werden, und aus dem Verkauf der Zeitungen, Schriften und Uniformen der Armee, sowie sonstiger Utensilien. In den Organen der Armee werden zum Verkaufe ausgeboten: „Heilsarmee-Schuhe und -Stiefel", „Heilsarmee-Steppdecken", „rothe Heilskämme", „Heilsarmee-Scheeren und -Messer", „Heilsarmee-Thee", „Heilsarmee-Handtücher", „Heilsarmee-Toilettenseife" u. dgl. (vgl. Kolde 40 f.). Um die Leute zu ihren Versammlungen herbeizuziehen, machen die Officiere und Schriftsteller der Armee von der Reclame einen sehr ausgiebigen und viel-

fach wahrhaft frivolen und widerlichen Gebrauch. Einige Tage, bevor die Armee an einem Orte ihren Einzug hält, werden Placate an den Mauern angeschlagen mit Wendungen, wie die folgenden: „Halloh! halloh! Sie kommen! Wer? Nun, die Heilsarmee. Wann? Nächsten Sonntag in die Exercierhalle, und sie werden die 81-Tonnen-Kanone bei sich haben. .. Alle Arten von Sündern sind willkommen. Amen." Oder: „Processionen, von Weibern angeführt", „Meetings im Freien bei jedem Wetter", „Großer Angriff mit aufgepflanztem Bajonnet", „Frühere Raufbolde als Priester", „Große Ausstellung von Hallelujamädchen". In den gottesdienstlichen Anzeigen und in den Berichten und Telegrammen über stattgefundene gottesdienstliche Versammlungen sind in den Organen der Heilsarmee Dinge zu lesen, wie die folgenden: „Um 11 Uhr Herabkommen des heiligen Geistes, um $2^1/_2$ Uhr große Gemüthlichkeit (free and easy), um $6^1/_2$ Uhr großer Angriff auf den Teufel, um 9 Uhr Hallelujagalopp". „Der Gesang der beiden Fräulein Emma und Eva Booth nahm die Hörer mit Sturm, Heilsgranaten flogen in allen Richtungen... Darauf großer Angriff der drei Bataillone... Das Bombardement begann... Dann Friede erklärt... Unsere Fahnen aufgehißt... Viele Freiwillige strömten zu ihnen... Tausende kommen, um den General und die Sieger zu sehen". „... Viele Seelen schrieen laut um Gnade, Soldaten jauchzten, Gott, Engel und Heilsarmee triumphirten". „Sonntag war der Tag aller Tage, ... denn die Leute stürzten förmlich über einander, um unsere zwölf Halleluja-Mirjams zu sehen, die in Zigeunercostüm gekleidet waren. Meine Frau mit ihrem Riesentamburin stand an ihrer Spitze... Wir werden siegen, ob auch Erde und Hölle sich widersetzen. Sieg oder Tod ist unsere Losung" (vgl. Schramm 18 ff.; Kolde 61; Pestalozzi 142 f.). Wie sehr dieses unwürdige und widerliche Reclamenwesen zum Princip der Heilsarmee gehört, zeigt folgende Stelle aus dem sogen. Katechismus des Generals Booth. Auf die Frage, wie man Placate anbringt, antwortet der General: „Mache sie auffallend in allem, was darauf steht, in der Art des Druckes, der Farbe des Papiers, der Art, wie sie angebracht sind u. dgl. Sie können auf einem Regenschirme getragen werden oder am Hute, rings herum um den Leib wie eine Kirchenglocke, aus der oben der Kopf und unten die Füße heraussehen; auf einer Riesenkiste, die von einem Manne geschoben oder von einem Esel gezogen wird, und in tausend anderen Formen. Erfinde selbst welche" (Doctrines, Sect. 32, 8).

Wo immer es ihr möglich ist, hält die Heilsarmee häufige Umzüge in den Straßen, unter Vorantragung ihrer blutrothen Fahne, unter Musikbegleitung, oft mit Trommeln, Pauken und Trompeten, und unter Singen und Beten. Ihre Officiere halten kurze Ansprachen auf den Straßen, in Wirthshäusern, Branntweinschenken und Privatwohnungen, um überall die Sünder aufzusuchen und zu bekehren. Die gottesdienstlichen Versammlungen finden theils im Freien (Open-air-meetings), theils in geschlossenen Räumen (In-door-meetings) statt; mit Vorliebe wählt die Armee zu ihren gottesdienstlichen Localen Tanzsäle, Circusräume und Theater; an vielen Orten besitzt sie eigene größere Räumlichkeiten. An den Wochentagen werden täglich 3—4, an den Sonntagen 7 gottesdienstliche Versammlungen abgehalten. Auch finden mitunter ganze Nächte hindurch gottesdienstliche Versammlungen, sogenannte „Gebetsnächte" (Nights of Prayer) statt, zu welchen Nichtmitglieder der Armee gewöhnlich nur unter bestimmter Controle zugelassen werden. Außer den zahlreichen öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen wird in jeder Woche noch eine nur für Mitglieder der Armee bestimmte sogenannte „Heiligkeitsversammlung" (Holiness-meeting) gehalten. Die Organe der Armee wissen oft von wunderbaren Gebetserhörungen und Gebetsheilungen zu erzählen. In den gottesdienstlichen Localen der Armee sind an den Wänden in möglichst grellen Farben Placate mit Sprüchen angebracht, die zur Buße und Bekehrung mahnen. Bei den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen nehmen die Officiere und Soldaten der Armee auf einer Plattform oder in deren Nähe Aufstellung, der übrige Theil des Raumes ist für das Publikum bestimmt. Die größeren öffentlichen Versammlungen, welche gewöhnlich am Abend gehalten werden, nehmen im Allgemeinen folgenden Verlauf. Die Versammlung wird mit Gesang eröffnet, und alle Anwesenden werden dringend aufgefordert, mitzusingen. Nach beendigtem Gesang hält einer der Officiere eine Lesung aus der Bibel mit eingestreuten kurzen Paraphrasen und Ermahnungen. Darauf folgt wieder Gesang. Nun treten eine Anzahl von Mitgliedern der Armee auf und erzählen kurz und oft in sehr volksthümlichen, derben und komischen Wendungen, wie glücklich sie sich fühlen, seitdem sie ihrem frühern Sündenleben entsagt und der Heilsarmee sich angeschlossen haben (Sammlungen solcher Selbstbekenntnisse, zumeist aus dem War Cry, s. bei Kolde 68 ff.; Pestalozzi 145 ff.). Zwischen die Selbstbekenntnisse hinein ertönen kurze Gesänge der Hallelujamädchen, in deren Refrain die Versammlung einstimmt. An die Selbstbekenntnisse schließt sich eine unter sämmtlichen Anwesenden abgehaltene Geldcollecte an, während welcher wiederum gesungen wird. Nun werfen sich sämmtliche Officiere und Soldaten und oft auch viele der übrigen Anwesenden auf die Kniee. Der die Versammlung leitende männliche oder weibliche Officier beginnt mit leiser und gedämpfter Stimme, um dann, die Augen fest geschlossen, mit oft verzerrten Gesichtszügen, die Arme immer von Neuem wieder zum Himmel emporstreckend und unter heftigen Hin- und Herbewegungen des ganzen Körpers, „immer schneller, immer lauter, immer wilder, immer kreischen-

der" um die Barmherzigkeit Gottes, um die Herabkunft des heiligen Geistes, um die Demüthigung des Teufels, um die Bekehrung aller anwesenden Sünder zu beten und zu flehen. Dazwischen werden bald vereinzelt, bald im Chore Stimmen laut, die Gebetsseufzer und Gebetsrufe ertönen lassen. O God, o Lord! Lord be blessed! Amen! Hallelujah! hallt es oft von allen Seiten. Die Erregung des Beters erfaßt mehr oder minder die ganze Versammlung, eine tiefe innere Bewegung geht durch manche Seelen hindurch, und nicht selten sind in solchen Versammlungen die heftigsten Ausbrüche des Reueschmerzes und lautes Schluchzen und Weinen. Oft in Schweiß gebadet, erhebt sich der Officier von seinem Gebete und richtet nun an die anwesenden Sünder unter drastischen Worten und Wendungen die Aufforderung, sich zu bekehren und darum hervorzutreten und niederzuknieen an der Bußbank und dort durch Glaube, Reue und Buße ihre Seelen einzutauchen in „die Quelle des Blutes des Herrn" und so Vergebung ihrer Sünden von Gott zu erlangen. Manche Officiere, namentlich die weiblichen, die sich oft wie rasende Furien geberden, entwickeln hierbei eine wahrhaft erschütternde Beredsamkeit. Während der Erweckungs- und Bekehrungsrede des Officiers verlassen eine Anzahl von Officieren und Soldaten die Plattform und begeben sich in den Zuschauerraum, die Männer zu den Männern, die Frauen zu den Frauen, um ihnen freundlich zuzusprechen und sie zu veranlassen, hervorzutreten und an der unterhalb der Plattform angebrachten Bußbank niederzuknieen. Tritt jemand an die Bußbank heran, so ertönt es aus dem Munde der Officiere und Soldaten: „Glory! Glory! O God, save them! Hallelujah! Amen!" und der die Versammlung leitende Officier läßt eine „Salve", ein dreimaliges Halleluja, „abfeuern" (vgl. Schramm 11 ff.; Kolde 3 ff.; Pestalozzi 135 ff.). Diejenigen, welche an der Bußbank niederknieen, werden in ein Buch eingetragen und als Mitglieder der Armee betrachtet. Sie werden von den Officieren des Corps, dem sie zugetheilt werden, in specielle Pastoration genommen und in ihren Wohnungen häufig besucht. Sie sind verpflichtet, den Versammlungen der Armee möglichst regelmäßig beizuwohnen, „heilig" zu leben und nach Kräften für die Bekehrung Anderer zu wirken. „Jeder Bekehrte" soll „ein fortwährender Zeuge für Christus" sein, „sowohl in der Oeffentlichkeit wie im Privatleben", und durch sein Leben sowohl wie auch durch materielle Unterstützung der Heilsarmee soll er „dazu beitragen, die Welt für Gott zu erobern" (vgl. Was ist die Heilsarmee? 2. 5). Nach alter Methodistenart wird auch an die Neubekehrten die Forderung gestellt, sich des Genusses aller geistigen Getränke und des Tabakrauchens zu enthalten und keine modische Kleidung zu tragen. Noch ist hier zu erwähnen, daß die religiösen Gesänge bei den gottesdienstlichen Versammlungen und Processionen der Heilsarmee zumeist nach den Melodien bekannter Volks- und Soldatenlieder gesungen werden. General Booth legt auf diese Art von Gesang für die Ausbreitung und Erhaltung der Armee großen Werth und hat selbst ein umfassendes Liederbuch nebst einem dazu gehörigen Melodienbuch zusammengestellt. Das Liederbuch enthält über 600 vielfach äußerst geist- und geschmacklose und auf einer sehr niedern Stufe der Poesie sich bewegende Lieder (s. einzelne Beispiele bei Kolde 76 ff.). Ueber die Art des Gesanges in den gottesdienstlichen Versammlungen der Heilsarmee berichtet Kolde als Ohren- und Augenzeuge: „Das ist nicht mehr ein kirchlicher Gesang oder auch nur etwas, was irgendwie daran erinnert, sondern mehr oder weniger Kriegs- und Triumphgeschrei; und zu Zeiten, wenn alles mit den Füßen stampft, in die Hände klatscht, die Taschentücher und Hüte schwingt, die Frauenzimmer das Tamburin schlagen, den Körper hin und her bewegen, und hie und da ein lauter Aufschrei des Jauchzens sich in den Gesang mischt, da würde niemand denken, sich in einer religiösen Versammlung zu befinden" (Kolde 74).

Zwischen der Heilsarmee und der Bevölkerung in den Städten und Dörfern kommt es öfter zu tumultuarischen Auftritten. Sehr auffässig sind der Heilsarmee namentlich die Schankwirthe, weil dieselbe mit vieler Energie und nicht ohne Erfolg gegen das insbesondere unter den niederen Volksklassen in England so verbreitete Branntweintrinken eifert. Von Schankwirthen aufgereizt, bildeten sich in London und anderen Städten Englands Banden, welche sich ein förmliches Geschäft daraus machten, die Umzüge, Straßenpredigten und gottesdienstlichen Versammlungen der Heilsarmee durch Schreien und Lärmen und öfter auch durch thätliche Angriffe zu insultiren und zu stören. Diese Banden trugen gewöhnlich eine Fahne voran, die als Wappenbild einen Todtenkopf auf zwei Knochen zeigte, und nannten sich danach „Skelettarmee" (Skeleton Army). Im J. 1882 zählte die Heilsarmee ca. 660 zu ihr gehörige Personen, welche vom Pöbel niedergestoßen, mit Füßen getreten und sonst insultirt, und nicht weniger als 52 von ihr benutzte Gebäude, welche vom Pöbel durch Fenstereinwerfen und auch in anderer Weise attakirt worden waren. Um derartigen Excessen möglichst vorzubeugen, gab die englische Regierung den Magistraten einzelner Städte den Rath, die Processionen der Heilsarmee zu verbieten. Da sich die Heilsarmee vielfach den Verboten der städtischen Behörden nicht fügte, so wurden im J. 1882 86 Officiere und Soldaten, darunter 15 Frauen, gefangen gesetzt, die meisten allerdings nur deßhalb, weil sie sich weigerten, die geringen ihnen auferlegten Geldstrafen zu zahlen und lieber „um Jesu willen" Gefängniß leiden wollten. Mitglieder des Parlamentes, anglicanische Bischöfe und die Mehrzahl der englischen Blätter ergriffen in diesem Streite der Heils-

armee mit den Behörden für die erstere Partei. Auch entschied der höchste Gerichtshof, daß die Heilsarmee wie jede andere Gesellschaft das Processionsrecht habe, und daß jeder, der sie in Ausübung dieses Rechtes angreife, den gesetzlichen Strafen verfalle. Nicht wenige anglicanische Bischöfe sprachen sich zu jener Zeit mit vieler Anerkennung über die Bestrebungen und die Verdienste der Heilsarmee aus; die „Times“ konnten damals in einem der Armee wohlwollenden Artikel von „einer Wolke von bischöflichen Zeugen für die Verdienste des Generals Booth“ reden. Vermöge der reichen Geldmittel, welche der Heilsarmee zu jener Zeit zuflossen, konnte dieselbe im J. 1882 verschiedene größere Gebäude in London, darunter eines für 22 750, ein anderes für 16 750 Pfd. St., käuflich erwerben (vgl. Kolde 22 ff.). Als Frau Booth auch an die Königin Victoria von England sich wandte und sie bat, an der Subscription für den Ankauf eines der erwähnten Gebäude sich zu betheiligen, ließ die Königin ihr am 30. Juni 1882 brieflich mittheilen, daß sie zwar an der genannten Subscription sich nicht betheiligen könne, aber „mit großer Befriedigung vernommen habe“, wie es der Heilsarmee gelungen sei, „durch ihre Anstrengungen Tausende auf den Pfad der Tugend, der Temperanz, der Gerechtigkeit und der Religion zu leiten“ (s. den Brief im Heilsruf 1887, Nr. 5). Das Jahresfest ihrer Gründung, welches die Heilsarmee am 3. Juli 1882 in den Räumen und Parkanlagen des Alexandrapalastes in London abhielt, und bei welchem auch der Brief der Königin zur Verlesung kam, gestaltete sich für sie zu einem Feste des Triumphes über ihre Gegner. Viele Tausende von Menschen betheiligten sich an der Feier, und der General konnte über mehr als 8000 männliche und weibliche Heilssoldaten Parade halten. Die Collecte an dem Tage ergab gegen 3000 Pfd. St. In einer von dem General am 16. April 1883 in Exeter Hall in London veranstalteten Versammlung wurden nicht weniger als 10 000 Pfd. St. collectirt. Nach einer Mittheilung des Generals vom 23. April 1884 beliefen sich die Einnahmen der Armee im J. 1883 auf 393 000 Pfd. St. (vgl. Kolde 40). Um der von der englischen Staatskirche ganz unabhängigen und ihr mannigfach entgegenarbeitenden Heilsarmee Concurrenz zu machen, bildete sich gegen Ende des Jahres 1882 unter dem Patronat einer Anzahl anglicanischer Bischöfe eine der Heilsarmee vielfach bis ins Einzelnste nachgebildete kirchliche Heilsarmee (The Church Army), die jedoch keine große Bedeutung gewann; ihr seit Sommer 1883 erscheinendes Organ nannte sich möglichst geschmacklos „The Battle Axe“, „Die Streitaxt“ (vgl. Kolde 38 f.). Im Gegensatze zu den früheren der Heilsarmee sehr günstigen Auslassungen anglicanischer Bischöfe bezeichnete die Convocation der Bischöfe vom Jahre 1883 die Heilsarmee und die durch sie hervorgerufene Bewegung als „einen ungesunden Auswuchs am Körper der Kirche, der alles in allem zusammengenommen mehr Schaden als Nutzen zu stiften scheine“ (vgl. Kolde 37 f.). Jene Stellungnahme der anglicanischen Bischöfe gegen die Heilsarmee hat indeß nicht gehindert, daß dieselbe sich auch in den letzten Jahren in England in den Städten und auf dem Lande immer mehr befestigt hat und immer mehr gewachsen ist. Unter kolossaler Betheiligung hielt sie in London im Sommer 1886 einen fünftägigen internationalen Congreß und am 18. Juli 1887 in dem Alexandrapalaste und seinem Parke das Jahresfest ihrer Gründung (vgl. Heilsruf 1887, Nr. 1. 7. 8). Die Zahl der von der Heilsarmee im J. 1886 in England in Gebäuden abgehaltenen Versammlungen beläuft sich auf 500 000, die Zahl der im Freien abgehaltenen Versammlungen auf 345 800 (vgl. Heilsruf 1887, Nr. 3).

Von England aus hat sich die Heilsarmee auch nach vielen anderen Ländern verbreitet. Im Anfang des Jahres 1880 ging eines der begabtesten Mitglieder der Armee, der literarische Commissar Georg Railton, mit sieben Hallelujamädchen nach Nordamerika, um dort für dieselbe Propaganda zu machen. Im J. 1886 bereiste General Booth Nordamerika und erstattete nach seiner Rückkehr am 25. December 1886 in Exeter Hall in London einen Bericht über seine Reise, in welchem er darauf hinwies, daß die Armee dort 240 Städte „in Angriff genommen“ und fortwährend im Wachsen begriffen sei; seine Reise durch Canada und die Vereinigten Staaten nannte er „einen wahren Triumphzug“ (s. den Bericht der Times im Heilsruf 1887, Nr. 1; vgl. auch Kolde 26. 31 f.; Pestalozzi 10 f. 15 f.). Im Anfange des Jahres 1881 begann die Heilsarmee Australien „anzugreifen“, und sie hat dort von Jahr zu Jahr immer mehr Terrain gewonnen. Seit 1884 schon benutzt sie das große Weltausstellungsgebäude in Sidney zu ihren Versammlungen. Von 1884—1886 führte ein Sohn des Generals, Oberst Ballington Booth, das Obercommando in Australien (vgl. Kolde 31; Pestalozzi 11. 19 ff.; Heilsruf 1887, Nr. 1. 9). Im April 1881 trat eine Tochter des Generals, Katharina Booth, in Paris in einem für 4000 Frcs. gemietheten Saale als Vorkämpferin der Heilsarmee auf und hielt den Ausschreitungen des Pöbels gegenüber, welcher die Versammlungen in jeder Weise zu stören suchte, muthig Stand. Die Invasion des Fräulein Booth in Frankreich trug ihr den Titel einer „Marschallin“ ein. Außer in Paris wurden auch an einzelnen anderen Orten in Frankreich, im J. 1886 auch in Lyon, Stationen der Heilsarmee errichtet. Auch erscheint in Paris unter dem Titel „En avant“ eine französische Ausgabe des War Cry, die wöchentlich in 2000 Exemplaren in den Straßen von Paris verkauft wird. Im Januar 1886 trat auch der General Booth in Paris auf. Doch hat die Heilsarmee bis jetzt in Frankreich nicht viel Bedeutung gewonnen (vgl. Kolde 20 f.; Pestalozzi 23 ff.; Heilsruf 1887, Nr. 1). Das

Auftreten der „Marschallin" Booth und ihrer Gefährten in den Jahren 1882 und 1883 in Genf und an anderen Orten der Schweiz rief unter der dortigen Bevölkerung große Erbitterung und große Tumulte hervor. „Zwei Tage und Nächte", schreibt ein Berichterstatter, „glich Genf einer in Aufruhr und Empörung begriffenen Stadt"; und ähnlich war es an einigen anderen Orten der Schweiz. In Folge dieser Unruhen wurden die Versammlungen der Heilsarmee im Februar 1883 von dem Genfer Staatsrath suspendirt und die „Marschallin" mit ihren Gefährten aus dem Kanton Genf ausgewiesen. Obgleich der englische Gesandte in Bern einen Recurs gegen das Ausweisungsgebot eingereicht hatte, wurde Fräulein Booth, weil sie von ihrer propagandistischen Thätigkeit durchaus nicht abließ und öffentliche Versammlungen im Walde hielt, im September 1883 verhaftet und in das Gefängniß nach Neufchatel abgeführt. Nachdem sie dort 12 Tage gesessen, wurde sie nach einer mehrtägigen schwurgerichtlichen Verhandlung, in welcher sie eine begeisterte Beredsamkeit entwickelte und den Staatsprocurator vor den Thron Gottes forderte, freigesprochen. Trotz verschiedener sehr strenger Verbote, die im J. 1884 von den Behörden einzelner Kantone gegen die Heilsarmee ergangen sind, ist dieselbe in der Schweiz in stetem Wachsthum begriffen (vgl. Kolde 32 ff.). In Schweden, wo die Heilsarmee gegen Ende des Jahres 1882 unter der Führung einer schwedischen Bankierstochter, des Major Hanna Ouchterlony, Eingang gefunden und gleichfalls viele Anfeindungen zu erfahren hatte, hat dieselbe im J. 1886 beträchtlichere Fortschritte gemacht, als in den vorhergehenden Jahren (vgl. Pestalozzi 22 f.; Heilsruf 1887, Nr. 1. 7). Im Herbst 1882 wurde die Heilsarmee durch einen früher im Civildienst des indischen Reiches stehenden englischen Beamten F. de Lautour Tucker auch in Ostindien eingeführt. Major Tucker und seine drei Officiere entfalteten gleich von vornherein eine sehr demonstrative Propaganda und wurden deßhalb alsbald auf Befehl der Regierung, der diese Art von Propaganda aus politischen Gründen sehr bedenklich schien, verhaftet. Tucker wurde zu einem Monat Gefängniß verurtheilt, und seinen drei Genossen wurden gleichfalls Gefängnißstrafen zuerkannt. Einer der Hauptführer der unter den Hindus bestehenden theistischen Bewegung, der in Indien sehr angesehene Babu Keshab Shunder Sen (gest. 1884), nahm sich der verfolgten Heilsofficiere an, und unter seinem Vorsitze wurde in Calcutta ein großes Meeting zu ihren Gunsten gehalten. Die Regierung hob ihre Maßregeln gegen Tucker und seine Officiere im Laufe des Jahres 1883 vollständig auf, und dieselben entwickelten unter Hindus und Mohammedanern eine sehr hingebende und unermüdliche Thätigkeit, die von Tausenden von „Bekehrungen" begleitet war. Tucker schreibt, daß er in sechs Monaten über 3000 Hindus in die Heilsarmee aufgenommen habe. Hindus und Mohammedaner werden von den Officieren der Armee als zum Christenthum Bekehrte betrachtet, wenn sie den Versammlungen der Armee anwohnen und an der Bußbank als Sünder sich bekennen; eine eigentliche Kenntniß des Christenthums und die Taufe werden von ihnen nicht gefordert. Die Officiere der Armee haben in Indien die Tracht und Lebensweise der Eingeborenen angenommen, um unter denselben erfolgreicher wirken zu können. Eine Anzahl von Gesängen der Armee sind in's Hindostanische, Mahrattische und Tamulische übersetzt, und von dem War Cry wurde eine Ausgabe in der Mahratti- und eine in der Gudscherati-Sprache veranstaltet (vgl. Kolde 26 ff.; Pestalozzi 16 ff.; Heilsruf 1887, Nr. 1. 4. 6). Im J. 1883 hat die Heilsarmee auch nach Südafrika ihre Emissäre gesandt, und diese haben dort unter der eingewanderten Bevölkerung sowohl wie auch unter den Negern nicht ohne Erfolg ihre Propaganda entfaltet (vgl. Pestalozzi 21; Heilsruf 1887, Nr. 1). Seit November 1886 hat die Armee auch Deutschland, Italien, Dänemark und Holland „in Angriff genommen"; sie findet, wie General Booth unlängst in einem offenen Briefe mittheilte, „den Kampf" in den beiden ersteren Ländern „sehr hart" und ungleich günstiger in den beiden letzteren (s. den Brief des Generals im Heilsruf 1887, Nr. 6). Der „Kampf zur Eroberung Deutschlands" wurde seit mehreren Jahren vorbereitet, und für einen „Angriff" auf Deutschland wurde bereits im December 1883 in London ein deutsches Corps gebildet. Die für Deutschland bestimmten religiösen Gesänge der Armee werden zum Theil nach den Melodien deutscher Volkslieder gesungen; so nach den Melodien der Lieder „Die Wacht am Rhein", „Loreley", „Morgenroth, Morgenroth", „Wenn die Schwalben heimwärts ziehen", „Wenn der Schnee von den Alpen niederthaut", „Es geht bei gedämpfter Trommel Klang", „Freiheit, die ich meine", „Freut euch des Lebens", „Ein Sträußel am Hute" u. a. Bis jetzt wurden in Deutschland unter Führung des Stabshauptmannes Fritz Schaaff und mehrerer weiblicher Officiere in Stuttgart, Eßlingen, Murrhardt und Worms Stationen errichtet. Georg Railton, der Begründer der Heilsarmee in Nordamerika, hat im Sommer 1887 die deutschen Stationen besucht. General Booth, der im Herbste 1887 Norwegen, Schweden und Dänemark bereiste, beabsichtigt, in den ersten Monaten des Jahres 1888 auch nach Deutschland zu kommen. In Worms wurden alle öffentlichen Versammlungen der Armee, nachdem sie sieben Tage lang stattgefunden, polizeilich verboten. Bezüglich Stuttgarts redet die jüngste Nummer des „Heilsruf" von zwei dort bestehenden Corps. Im Uebrigen hat die Heilsarmee bis jetzt in Deutschland sehr wenige Erfolge zu verzeichnen (vgl. Heilsruf 1887, Nr. 1—12). Aus Rom berichtet der „Heilsruf" von 34, aus Kopenhagen von 120 „Bekehrungen", aus Holland von der

Bildung dreier Corps in Amsterdam und Harlem (vgl. Heilsruf 1887, Nr. 7. 8). Für die nächste Zeit hat General Booth, wie er jüngst im War Cry verkündigte, Expeditionen nach Belgien, Norwegen und Spanien, nach Jerusalem, nach China, nach dem Sudan, nach Jamaika und nach Brasilien in Aussicht genommen (vgl. Heilsruf 1887, Nr. 8).

Das internationale Hauptquartier der Heilsarmee ist in der Queen-Victoria-Street in London. Die Hauptquartiere der einzelnen Länder, die jedoch mitunter nur aus 2—3 Personen bestehen, sind zu Paris, Genf, Stockholm, Kopenhagen, Amsterdam, Stuttgart und Rom, zu Bombay, zu Port Elisabeth in Südafrika, zu New-York, Oakland in Californien und Toronto in Canada, zu Melbourne, Adelaide, Sidney, Launceston in Tasmanien, Christchurch in Neuseeland und Brisbane in Queensland. Die Heilsarmee zählte:

am Schlusse der Jahre	Corps 1885	Corps 1886	Officiere 1885	Officiere 1886
in Großbritannien u. Irland . . .	803	1040	1781	2273
„ Frankreich und Schweiz	29	39	108	149
„ Schweden . . .	8	11	30	36
„ Deutschland . .	—	1	—	2
„ Indien u. Ceyl.	16	32	55	120
„ Südafrika . . .	17	36	35	72
„ d. Ver. Staaten	149	238	313	569
„ Canada	141	212	418	602
„ Australien und Neuseeland . .	160	195	331	379
	1323	1804	3072	4202

Nach dieser von dem Hauptquartier in London veröffentlichten Tabelle zählte demnach die Heilsarmee am 31. December 1886 481 Corps und 1130 Officiere mehr, als am 31. December 1885. Die gegenwärtige Stärke der Armee wird von Railton auf ca. 1 Million angegeben (vgl. Was ist die Heilsarmee? 3; Heilsruf 1887, Nr. 1. 9). Die Heilsarmee rühmt sich, raschere Fortschritte gemacht zu haben, „als irgend eine religiöse Bewegung der letzten 100 Jahre, ja vielleicht bedeutendere, denn irgend welche seit der Reformation", und erklärt bezüglich der Erfolge ihrer Thätigkeit: „Tausende, welche einst die allergottlosesten und verworfensten Menschen waren, sind nun Heilsapostel, welche das Evangelium durch Wort und Wandel in jedem Lande verkündigen." Zugleich trägt sie sich mit dem Gedanken, daß „sie durch die ganze Welt sich verbreiten und so lange bestehen wird, bis alle Feinde Gottes besiegt sind" (Was ist die Heilsarmee? 3. 21).

Es soll nicht geläugnet werden, daß die Heilsarmee viele durch Ernst und Opferwilligkeit sich auszeichnende männliche und weibliche Officiere zählt, und daß sie durch ihre Thätigkeit viele Tausende religiös und sittlich verkommener und namentlich dem Trunke ergebener Individuen auf den Weg einer gewissen Religiosität und Tugendhaftigkeit geführt und auch auf diesem Wege erhalten hat. Auch soll nicht unerwähnt bleiben, daß sie sich durch ihr Wirken, namentlich durch ihre energische Bekämpfung der Trunksucht, um das materielle Wohl vieler Arbeiter und Arbeiterfamilien, insbesondere in den großen Städten Englands, verdient macht und dadurch auch in socialer Beziehung einen gewissen wohlthätigen Einfluß übt. Allein nichtsdestoweniger erscheint die Heilsarmee als eine sehr traurige Verirrung und als eines der häßlichsten Zerrbilder des Christenthums. Ihr Indifferentismus gegen das Grunddogma des Christenthums, das Mysterium der Trinität, und ihre ablehnende oder gar feindselige Stellung gegen die von Gott gesetzte äußere Heilsordnung, ihre Mißachtung der Taufe, vermöge deren sie bei allem Eifern für Christus und das Christenthum und unter dem Scheine eines positiv gläubigen Christenthums doch nur ein neues Heidenthum inaugurirt, ihre ganz einseitige, willkürliche und gewaltthätige Behandlung und Auslegung der heiligen Schrift, ihr unnatürliches und ungesundes und in mehr als einer Beziehung sehr bedenkliches weibliches Officierthum, die hervorragende und einflußreiche Rolle, welche dasselbe in der Armee spielt, ihre vielfach so durchaus weltförmigen, mit dem ganzen Geiste und Charakter des Christenthums im Widerspruche stehenden und nicht selten die heiligen Geheimnisse des christlichen Glaubens mit wahrhaft erschreckender Roheit und Plumpheit dem Gespötte und dem Gelächter der ungläubigen Welt preisgebenden Mittel der Propaganda, die sich überstürzende Unruhe und Hast, mit der sie ihre Ziele verfolgt und ohne alle äußere und innere Berechtigung eine geistliche Weltherrschaft anstrebt, und nicht zum wenigsten die staunenswerthen Erfolge, die sie in der kurzen Zeit ihres Bestehens erreicht hat, verleihen ihr ein sehr unheimliches, ein dämonisches Gepräge. Glücklicherweise birgt sie in ihrer Organisation und in ihrem ganzen ungesunden Wesen die unverkennbaren Keime der Zerklüftung, des Verfalles und der Auflösung.

Literatur: Schriften des Generals Booth, an deren Auctorschaft übrigens auch Frau Booth mehr oder minder betheiligt zu sein scheint, sind: Orders and Regulations for the Salvation Army, Part I (1878); The Doctrines and Disciplines of the Salvation Army prepared for the Training Homes (1881); Songs of the Salvation Army, formerly called the Christian Mission; ein Auszug aus dem eben genannten Buche ist The Salvation Soldier's Song Book; Salvation Music containing 540 Tunes for these Songs; How to train children to be Saints and Soldiers. Von den Reden, Tractaten und Schriften der Frau Booth nennen wir: Aggressive Christianity; A Pure Gospel; The World's Need; Adaption of Measures; Practical Religion; Addresses to Business Gentlemen; The Salvation Army in relation to the Church and State; Godliness; Life

and Death mit dem Anhange What is the Salvation Army? How to exalt the Masses. Als der Geschichtschreiber der Heilsarmee erscheint G. Railton in den Schriften: Heathen England: being a description of the utterly Godless condition of the vast Majority of the English nation and of the establishment, growth, system and success of an Army for its salvation (5. Ausg. 1884); Twenty one year's Salvation Army (1886). Die officiellen „Kriegsberichte" werden jährlich veröffentlicht in The Salvation War (1882 ff.). Deutsche Uebersetzungen oder Bearbeitungen englischer Schriften der Heilsarmee sind: Was ist die Heilsarmee? Liederbuch der Heilsarmee; Das reine Herz, Vergebung und Reinheit, Folgen der Heiligung: drei Zeugnisse über die Erlangung des vollen Heils in Christo Jesu; Aggressives Christenthum. Alle die genannten, zum Theil öfter und vielfach ohne Angabe der Jahreszahl gedruckten Schriften sind durch die Hauptquartiere in London und Stuttgart zu beziehen. Das „amtliche Organ der Heilsarmee für alle Völker deutscher Zunge" ist „Der Heilsruf"; derselbe erschien früher in Zürich und erscheint seit Februar 1887 monatlich einmal in Stuttgart; vom 1. Januar 1888 an wird er monatlich zweimal erscheinen. — The Contemporary Review, London, vol. XLII, July—December 1882, enthält Artikel über die Heilsarmee von General Booth, Frances Power Cobbe, Randall T. Davidson (175—199) und Cardinal Manning (335—342). — Schließlich sind zu nennen die drei gegen die Heilsarmee gerichteten Schriften: Schramm, Das Heer der Seligmacher, Berlin 1883; Kolde, Die Heilsarmee nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften, Erlangen 1885; Pestalozzi, Was ist die Heilsarmee? Halle 1886. [Hundhausen.]

Heimatlos im strengen Sinne des Wortes ist derjenige, welcher der Heimat entbehrt, sei es, daß er nie eine besessen, sei es, daß er derselben verlustig geworden, sei es, daß sich seine jetzige Heimat nicht bezw. noch nicht feststellen läßt. Heimat (origo) ist aber die Gemeinde, welcher jemand als Mitglied angehört. Regelmäßig wird diese origo durch Geburt in der Gemeinde erworben, aber auch durch andere dem objectiven Recht entsprechende Arten. Der Heimatsgemeinde gehörte nach römischem Recht der Bürger, überhaupt der Einwohner derart an, daß er von dem Gerichte seiner Heimat (forum originis) gerichtlich belangt werden konnte, auch wenn er längst nicht mehr in der Heimat seinen Wohnsitz, das Domicil hatte. Die Heimat, sofern sie die Zuständigkeit des Richters bestimmt, hat nach geltendem gemeinen Recht ihre Bedeutung verloren und nur in Hinsicht auf politische Rechte und etwaige Ansprüche auf Versorgung u. A. nach Maßgabe der einzelnen Gesetze behalten. Im canonischen Recht begründet die Heimat, d. i. die Diöcese, innerhalb welcher der Vater bezw. die uneheliche Mutter zur Zeit der Geburt des Kindes ihr Domicil hatten, einen Competenzgrund der Weihe des Knaben durch den Diöcesanbischof (s. d. Art. Ordo). — In einem weitern Sinne wird das Wort heimatlos auch gleichbedeutend mit vagus, vagabundus gebraucht, und bezeichnet eine Person, welche thatsächlich weder ein Domicil, noch auch nur ein Quasidomicil besitzt, also nirgends mit rechtlicher Folge zu Hause ist und sein will. Bei solchen Personen kann der Natur der Sache nach von einem forum domicilii nicht die Rede sein; an dessen Stelle tritt der Gerichtsstand ihres gegenwärtigen Aufenthaltortes (commoratio), dessen sich der Kläger durch Ansuchen um Personal- oder Realarrest versichern kann, weßhalb man hier, auch abgesehen vom Criminalverfahren, vom forum arresti spricht. Wahre Vagabunden sind demnach schwer oder kaum faßbar; sie werden wie Personen, deren Aufenthalt unbekannt ist, behandelt, und das Gericht ihres letzten Aufenthaltsortes erläßt gegen dieselben statt einer zuzustellenden Ladung eine öffentliche oder Edictalcitation (s. Wetzell, System des ordentlichen Civilprozesses, 1878, 492 f. 912 f.). — Für das kirchliche Recht ist der Mangel eines Domicils in der Richtung von Bedeutung, daß solche Personen keinen parochus proprius haben und deßhalb zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse an den Pfarrer ihres Aufenthaltsortes gewiesen sind. Dieß gilt auch von der Eheschließung dort, wo die tridentinische Form der Eheschließung Rechtens ist; nur hat der Pfarrer, bevor er der Ehe solcher Personen assistirt, genau zu untersuchen, ob dieselben nicht etwa schon verheiratet oder sonst verhindert sind, eine legitime Ehe zu schließen; darüber hat er an den Ordinarius zu berichten und dessen Weisungen über das Aufgebot, über den Beweis der Ehefreiheit, über etwaigen Aufschub der Trauung abzuwarten und zu erfüllen (Trid. Sess. XXIV, De ref. matrim. c. 7). Schließlich ist noch zu bemerken, daß heimatlos nicht mit vaterlandslos und fremd zu confundiren ist, so daß das Fremdenrecht nur auf die fremden vagi, welche nicht dem Staate oder der Diöcese angehören, Anwendung findet. [R. v. Scherer.]

Heimburg, Gregor von (auch Gregor Heimbürger), Staatsmann und Humanist, aus einem Patriciergeschlechte in Franken, nach der Annahme der Einen in Schweinfurt, der Anderen dagegen in Würzburg am Anfang des 15. Jahrhunderts geboren, gab sich, wie sein jüngerer Verwandter Konrad Celtes, schon frühe humanistischen Studien, noch mehr aber der gerade damals in neue Bahnen einlenkenden Rechtswissenschaft hin. Seine erste juristische Ausbildung gewann er in Würzburg selbst; wo er dieselbe aber mit der Erlangung des Grades eines Doctors beider Rechte abgeschlossen hat, wissen wir nicht. Im J. 1428 gab er bereits in dem Streite der sächsischen Fürsten um das Burggrafenthum Meißen ein Gutachten zu deren Gunsten ab, eine Angelegenheit, um welche er sich

noch 1438 bemühte. Von den Reformideen seiner Zeit erfüllt und mit allen Mitteln, sie zu vertreten, besonders mit einer feurigen Beredsamkeit begabt, war er ganz der Mann dazu, in dem damaligen gewaltigen Widerstreit der Geister eine Führerrolle zu übernehmen. Es drängte ihn, den Schauplatz, wo derselbe ausgekämpft werden sollte, selbst aufzusuchen, und dieß war Basel als Sitz des Conciliums. Hier trat er in den Kreis der bedeutendsten Männer seiner Zeit, wie Nicolaus' von Cusa und Enea Silvio's de' Piccolomini, welche damals alle gleicher Gesinnung mit ihm waren. Der Letztgenannte wählte den talentvollen und eifrigen Mann zu seinem Secretär. Im J. 1433 wurde er von dem Nürnberger Rathe als Syndicus angestellt, in welcher Eigenschaft er die Reichsstadt in ihren Rechtsgeschäften zu berathen und auch zu vertreten hatte. Nürnberg, der Herd der neuen Ideen, war für ihn der rechte Ort. Er trat hier in Verkehr mit dem um die deutsche Literatur hochverdienten Nicolaus von Wyle und dem spätern kurmainzischen Kanzler Martin Mayer. Im Vereine mit ihnen wirkte Gregor, dem selbst ein Enea Silvio schmeichelte, „wie Griechenland nach Latium gewandert, so scheine mit ihm Latium nach Deutschland fliehen zu wollen", für Ausbreitung der humanistischen Bildung. Größer noch war aber seine politische Wirksamkeit im Dienste nicht nur der Stadt, sondern auch vieler anderen Fürsten, an welche er von den Nürnbergern „geliehen" wurde. Das letzte Ziel derselben war immer die Durchführung der Basler Reformgedanken. Er, der selbst sagt, daß Reden halten seine andere Natur und eine Allmacht sei, denn selbst über den Kranken vermöge der Redner mehr als der Arzt, trat allenthalben im Auftrage von Sachsen und Brandenburg für die „Neutralität" ein; die betreffende Erklärung der sechs Kurfürsten vom 17. März 1438 wurde zu Frankfurt von ihm vorgelesen. Mit Johann von Lysura zog er nach Ferrara, um mit Eugen IV., dann nach Basel, um mit dem Concil zu verhandeln; in gleichem Sinne wirkte er für die Mainzer Acceptation vom 26. November 1439. Zur Durchführung der Basler Reform bot ihm die Frage nach der Anerkennung Eugens IV. durch die Fürsten eine weitere willkommene Gelegenheit. Er erscheint hier vor Allem als der Vertreter der durch diesen abgesetzten Erzbischöfe Theodorich von Köln und Jacob von Trier. Der Gesandtschaft, welche die Kurfürsten an den Papst abordneten, um ihn zur Zurücknahme der Absetzung und zur Abstellung der Mißbräuche aufzufordern, gehörte auch Gregor an. Ihr war aber im Auftrage des Kaisers Enea Silvio vorausgeeilt, und seine Klugheit siegte über den Trotz seines Freundes. Der Papst gab eine ausweichende Antwort; selbst die leidenschaftliche Rede Gregors auf dem Reichstage zu Frankfurt im September 1446 konnte den Kurfürstenbund nicht mehr zusammenhalten; die Bedingungen der Obedienz wurden umgestaltet, diese selbst im Februar 1447 geleistet und durch das Aschaffenburger Concordat am 17. Februar 1448 bekräftigt. Gregor, dem zuletzt selbst die Neutralität als ein schwächliches Zugeständniß galt, war also der unterliegende Theil. Während dieser Kämpfe erschien die anonyme Schrift Admonitio de injustis usurpationibus Paparum, von Flacius Confutatio Primatus Papae genannt (die Allgem. deutsche Biographie XI, 328 macht aus ihr, durch diesen Doppeltitel verführt, zwei Schriften, von denen die eine in die Zeit um 1442, die andere in das Jahr 1461 verlegt wird). Wenn auch dieselbe als Liber sanguinis aestu calens, wie sie die Zeitgenossen nennen, ganz im Geiste und in der Sprache Heimburgs gehalten ist, so steht doch dessen Auctorschaft durchaus nicht so fest, als man anzunehmen sich gewöhnt hat. Die Gründe, welche namentlich van der Hart dagegen anführt, sind wenigstens noch nicht widerlegt.

Verstimmt durch seine Mißerfolge, zog sich Gregor vorerst von dem kirchenpolitischen Gebiete zurück, um anderen Interessen zu dienen. Schon früher hatte er sich um sein Heimatland besonders verdient gemacht, indem er durch sein unerschrockenes Eintreten das Würzburger Domcapitel abhielt, das Stift Würzburg an den Deutschen Orden zu verkaufen und dadurch dessen Selbständigkeit zu vernichten. Die Reichsstadt Nürnberg vertrat er in dem Streite mit dem Markgrafen Albrecht Achilles (1450—1452) und bei dem Pfalzgrafen (1453); er führte ferner die Sache Ladislaus' von Böhmen gegen Burgund in Betreff Luxemburgs (1455) und gegen die sächsischen Herzoge wegen der Grenzschlösser zwischen Böhmen und Sachsen. Nachdem er 1458 in die Dienste des Herzogs Albrecht von Oesterreich getreten war, fand er Veranlassung, sich wieder an der hohen Politik zu betheiligen. Enea Silvio hatte in demselben Jahre den päpstlichen Stuhl bestiegen. Schon früher war zwischen ihm und Gregor eine Entfremdung eingetreten. Enea als der umfassendere Geist hatte die Consequenzen der Basler Beschlüsse erkannt und sich allmälig von der Richtung derselben abgewandt; Gregor, der unbeugsame Charakter, hatte sich dagegen in seiner alten Ansicht immer mehr befestigt. Das Gefühl Gregors, von dem einstigen Freunde in Allem überholt und dann zurückgesetzt worden zu sein, mag den Bruch zwischen beiden noch verschärft haben. Der größte Gedanke Pius' II. war nun der Kreuzzug gegen die Türken, welcher auf dem Mantuaner Congreß 1459 beschlossen werden sollte. Auf diesem erschien auch Gregor als Bote für Bayern-Landshut, Kurmainz, und den Erzherzog Albrecht von Oesterreich an der Seite von des letztern Bruder Herzog Sigismund von Tirol. Zuerst für den Heerzug begeistert, ergriff Gregor plötzlich Partei gegen denselben, indem er in einer schroffen, geradezu beleidigenden Rede die Absichten des Papstes verdächtigte, als ob derselbe den Türkenzug als

Vorwand zu neuen Gelderpressungen benutzen wolle. Das Scheitern desselben ist zum Theil auf Gregors Spottrede zurückzuführen. Herzog Sigismund konnte auf dem Congreß keine Einigung in seinem Lehensstreite mit Cardinal Cusanus als Bischof von Brixen erzielen. Nach seiner Rückkehr ging er so weit, den Cardinal auf dem Schlosse Bruneck einzuschließen. Deßhalb gebannt, erließ er eine Appellation an ein allgemeines Concil. Gregor ging in dieser Angelegenheit selbst nach Rom, ohne aber etwas auszurichten. Da er nun auf der Rückkehr die Appellation, welche er indessen nicht verfaßt hatte, an den italienischen Kirchen anschlug, so dehnte der Papst in einem Schreiben an den Nürnberger Rath vom 18. October 1460 den Bann auch auf Gregor aus. Gregor antwortete in einer Appellation, die im Januar des folgenden Jahres erschien, nach der bei ihm gewöhnlichen derben Weise. Pius erneuerte die Excommunication und beauftragte den Bischof Lälius von Feltre, die von Gregor vorgebrachten Beschuldigungen zurückzuweisen. Der Replica Theodori Laelii episc. Feltrens. pro Pio Papa II. et Sede Romana setzte wieder Gregor seine Apologia contra detractiones et blasphemias Theod. Laelii entgegen, eine sehr umfassende Rechtfertigungsschrift mit beigegebenem Anhang De potestate Ecclesiae Romanae, in welchem die alten Basler Anschauungen mit allen Waffen vertheidigt werden. Auf neue Bannbullen (22. und 25. Januar 1461) folgte eine neue Appellation Herzog Sigismunds (16. März 1461), von der es ungewiß, ob sie Gregor verfaßte. Nachdem letzterer auf dem Frankfurter Tage die Sache Diethers von Mainz, aber ohne Erfolg, vertreten, schrieb er im Feldlager des Erzherzogs Albrecht vor Wien (August 1461) seine Invectiva in Nicolaum de Cusa, das Maßloseste, was in dem Brixener Handel erschienen ist. Indessen trat man bald in Friedensverhandlungen ein, so zu Landshut 1461 und Venedig 1462, die mit der Lossprechung des Herzogs nach vorheriger Abbitte (2. September 1464) endeten. Gregor war in dieselbe nicht eingeschlossen. Er scheint die nach so aufreibenden Kämpfen nöthige Ruhe in Würzburg gesucht zu haben, wo er für die Mönche von St. Burkard, die sich in Chorherren verwandeln wollten, Fürsprache bei Cardinal Carvajal einlegte. Nicht lange darauf trat er in die Dienste König Georg Podiebrads (1466) von Böhmen, dem er in derselben Weise seine Appellationen schrieb, wie früher den österreichischen Erzherzogen. Papst Paul II. bannte ihn darum auf's Neue und trug dem Würzburger Bischof die Einziehung seiner Güter zu Dettelbach auf; dafür indeß entschädigte ihn König Georg durch die Schenkung von Chwatieruby (1469).

Mitten unter den Kriegswirren fand er neben seinem ausgedehnten diplomatischen Verkehr mit dem Erzbischof von Gran, Markgrafen Albrecht Achilles u. A. noch Muße zu einer dem Sohne Podiebrads, Victorin, gewidmeten Schrift De militia et republica. Nach dem Tode des Königs sah er sich gezwungen, nach Sachsen zu gehen. Hier endlich ergriff den Müden die Sehnsucht nach Aussöhnung mit der Kirche. Schon am 22. Januar 1471 hatte er an den Rath zu Würzburg ein Schreiben gerichtet, worin er seine Rechtgläubigkeit betont, „da er nie durch unsern Vater beschuldet worden, daß er in einem einzigen Articul christlichen Glaubens irre". In Sachsen rief er die Vermittlung Herzog Albrechts an, und auf diese wie auf sein eigenes Schreiben an Sixtus IV. erlangte er am 19. März 1472 die Lossprechung. Er starb schon im August darauf und wurde in der Barfüßerkirche zu Dresden beigesetzt.

Der neueste Biograph Gregors, Brockhaus, hat in seiner Sucht, Reformatoren vor der Reformation zu finden, Heimburg als den „bürgerlichen Luther" hingestellt. Wäre dieß richtig, so hätte er mit ihm noch hundert Andere entdeckt, denn der größte Theil der Basler Concilsväter würde mit demselben Rechte den gleichen Namen verdienen. Was in Heimburg zum kräftigsten Ausdruck kam, das war die Sehnsucht seines Jahrhunderts nach kirchlicher Reform. Er hat weder ein Dogma, wie er in seinem Glaubensbekenntnisse auch aussprach, angegriffen, noch den Primat geläugnet, sondern theilte nur hinsichtlich des Umfangs von dessen Befugnissen die irrige Anschauung vieler hervorragenden Männer seiner Zeit. Wenn er gefehlt, so that er dieß zumeist durch die Rücksichtslosigkeit seines Vorgehens, welche ihn oft jedes Maß vergessen ließ. Dieselbe mag in der Schroffheit seines Charakters zum Theil ihre Entschuldigung finden. Jedenfalls hatte er eine ehrliche Ueberzeugung, die sich um keinen Preis erkaufen ließ und vor keinem persönlichen Opfer zurückbebte. So bleibt er trotz der ihm anhaftenden Fehler eine der bedeutendsten Erscheinungen seines Jahrhunderts, tief in dessen Geschicke eingreifend als Politiker, aber segensreicher wirkend als Förderer der classischen Studien und namentlich der Beredsamkeit. Seine polemischen Schriften erschienen unter dem Titel Scripta nervosa justitiaque plena ex manuscr. nunc primum erecta, Francof. 1608, sodann in Goldasti Monarchia und Freheri Scriptores rerum Germanicarum. (Vgl. C. Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipzig 1861; Düx, Cardinal Cusa, bes. I, 437. II, 204; Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini, bes. I, 364. 445; Jäger, Der Streit des Cardinals Cusa mit Herzog Sigismund, 2 Bde., Innsbr. 1861; Palacky, Gesch. Böhmens IV, 2.) [Stamminger.]

Heimsuchung Mariens, 1. Fest, s. Mariä Heimsuchung; 2. Orden, s. Salesianerinnen.

Heinrich II., der hl., römischer Kaiser und deutscher König (1002—1024), der letzte aus dem sächsischen Fürstenhause. Nach dem Tode des kinderlosen Otto III. befand sich das Reich in völliger Verwirrung, da unter dem

niedern Adel überall Fehde herrschte und die Herzoge und Markgrafen nach Errichtung selbständiger Herrschaften strebten. Von dem Mannsstamme des sächsischen Hauses lebten nur noch einige Söhne des Herzogs Heinrich des Zänkers von Bayern. Der älteste derselben, Herzog Heinrich von Bayern, war den 6. Mai 973 geboren. Er hatte es vorzüglich dem Einflusse des Erzbischofs Willigis von Mainz zu verdanken, daß er, nachdem er die Anerkennung von den einzelnen Herzogthümern erlangt, am 7. Juni 1002 zu Mainz durch die bayerischen und fränkischen Fürsten zum Könige gewählt und am 8. September von den versammelten Ständen zu Aachen auf den Thron Karls des Großen gesetzt wurde. Da er selbst keine starke Hausmacht besaß und von weltlichen Vasallen geringen Beistand zu erwarten hatte, so suchte er seine Stütze im deutschen Episcopate. Er stärkte das Bisthum und die lebensfähigen Abteien, während er auf der andern Seite massenhaft das Klostervermögen seiner bisherigen Verwendung entzog und seinen politischen Zwecken dienstbar machte. Wenn er die Bischöfe und Aebte bereicherte, zwang er sie auch unaufhörlich, Hof- und Kriegsdienste zu leisten, für den Unterhalt des Hofes zu sorgen und in seinen Kämpfen mit den weltlichen Großen vor Allem die Lasten der auswärtigen Kriege zu tragen. So waren dieselben eigentlich die Beamten des Königs, seine Minister, Feldherren und Gesandten. Wenngleich hierdurch die Kirche eine großartige Stellung im Reiche erhielt, so ist es doch fraglich, wer unter solchen Verhältnissen der gewinnende Theil gewesen sei. Jedenfalls lag für die Organe der Kirche die Gefahr nahe, ihrem eigentlichen Berufe entfremdet und in die politischen Wirren hineingezogen zu werden, eine Gefahr, von welcher Heinrich bei der guten Absicht, von der er sich leiten ließ, wohl keine Ahnung hatte, welche jedoch in der Folgezeit immer deutlicher hervortrat. Um stets über passende Werkzeuge seiner Politik verfügen zu können, befolgte er den Grundsatz, die Bischöfe seiner Kapelle zu entnehmen. Dieser Brauch war schon von den Karolingern und Ottonen eingeführt worden, gestaltete sich aber erst unter ihm zu einem vollbewußten, mit Beharrlichkeit ausgeübten Regierungsgrundsatze. Auch beförderte er viele Cleriker unter der Bedingung kleinerer oder größerer Schenkungen an die Stühle der erledigten Bisthümer, und um das Kirchengut für das Reich nutzbarer zu machen, überlieferte er den Bischöfen eine Menge kleiner Abteien, zur großen Unzufriedenheit der Mönche. Welcher Vortheil für ihn in der vertraulichen Stellung des Episcopates lag, beweist z. B. die Thatsache, daß im J. 1021 sich sämmtliche rheinische Erzstühle in den Händen bayerischer, schon durch ihre Geburt ihm nahestehender Männer befanden, von denen zu erwarten stand, daß sie die unruhigen Großen Lothringens niederhalten würden. Was seine Stellung zu den weltlichen Großen betrifft, so erkannte er die Unmöglichkeit, ein so persönliches Regiment wie die ersten Ottonen zu führen. Er zog daher die Herzoge und Grafen für wichtige Angelegenheiten in Sachen der Gesetzgebung regelmäßig bei und machte in allen Reichssachen seine Entschließung von ihrer Entscheidung abhängig. Dadurch bewahrte er Europa vor der Gefahr einer Universalmonarchie und wurde der Schöpfer der germanischen Reichsfreiheit. Einen Beweis hiervon legen die vielen von ihm gehaltenen Landtage ab. Auch Oberitalien erhielt durch ihn seine besondere ständische Verfassung. Dem Hauptstreben der italienischen Vasallen, das Erworbene durch Einführung von Erstgeburtsrechten bei einander zu behalten, widersetzte er sich beharrlich und zwang die Großen, so oft passender Anlaß kam, Hab und Gut unter die Kinder gleichmäßig zu vertheilen. Um an die Krone noch einen andern Stand zu fesseln, ertheilte Heinrich II. der Masse der freien Krieger, den sogen. Reichsrittern, das Recht einer politischen Körperschaft. Damit ferner dieser Kriegerkaste ihre politische Existenz gesichert würde, ward die Erblichkeit auch auf die kleineren Lehen ausgedehnt, so daß die Inhaber derselben den größeren Herren gegenüber eine gewisse zum Vortheile des Reichsoberhauptes gereichende Unabhängigkeit erhielten. Viele Schwierigkeiten erregte ihm der schlaue und eroberungssüchtige Herzog Boleslav von Polen, welcher den unzufriedenen Großen im nordöstlichen Deutschland als Rückhalt diente. Noch größere Mißhelligkeiten aber entstanden dem König aus seiner Kinderlosigkeit, da nämlich im Hinblick auf dieselbe nicht bloß seine Brüder Bruno und Arnulf, sondern auch die fünf Brüder seiner Gemahlin Kunigunde, der Tochter eines Grafen von Luxemburg, schon bei seinen Lebzeiten nach seiner Erbschaft trachteten, sein Haus mit ihren Ränken erfüllten und zuletzt, da er nicht nach ihrem Willen lebte, sich von allen Seiten her gegen ihn verschworen. Trotz der inneren Schwierigkeiten zog er es doch vor, zuerst einen Zug nach Italien zu unternehmen, um nach der Wiederherstellung der kaiserlichen Macht über die Lombardei mit verstärkten Kräften gegen seine Feinde in Deutschland zu ziehen. Die Lombarden waren nach dem Tode Otto's III. vom Reich abgefallen und hatten den Markgrafen Arduin von Ivrea zu ihrem König gewählt. Doch war derselbe bald mit den geistlichen und weltlichen Großen seines Reiches zerfallen. Schnell fielen Heinrich die Städte der Lombardei zu. In Pavia erhielt er im Mai 1004 die Huldigung, sowie die eiserne Krone. Bis nahe vor Rom gehorchte ihm jetzt die nördliche Hälfte Italiens. Ehe er jedoch seine Herrschaft jenseits der Alpen recht befestigt hatte, kehrte er wieder nach Deutschland zurück, um, wie sein Biograph sagt, an dem Polenherzog jetzt Rache zu nehmen. Nachdem er zwei Feldzüge gegen ihn geführt, wurde im Spätjahr 1005 Friede mit ihm geschlossen, in welchem derselbe die Oberhoheit des Reiches anerkannte.

Eine der schönsten Handlungen Heinrichs II.

war die Errichtung des Bisthums Bamberg. Otto II. hatte den Strich Landes zwischen dem Würzburger Stifte und der böhmischen Grenze im J. 973 an Heinrichs Vater, den Herzog Heinrich den Zänker, als freies Eigenthum geschenkt; König Heinrich aber hatte es bei seiner Vermählung seiner Gemahlin als Morgengabe verschrieben. Der Gedanke, aus diesen seinen Erbgütern zu seinem bleibenden Andenken ein Bisthum zu gründen, war eines großen Staatsmannes würdig. Denn Bamberg lag nicht weit von der Grenze Böhmens entfernt, in welchem Lande damals die bösen Anschläge des gefährlichsten auswärtigen Gegners, des Polen Boleslav, als in einem Mittelpunkte zusammenliefen. Von dem neuen Bischofssitze aus konnten dieselben am besten überwacht werden. Allein der Verwirklichung seiner Absicht standen fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Man konnte voraussehen, daß die Brüder und Schwäger des Königs das Allod von Bamberg, in welchem sie ein Eigenthum der Schwester und daher ein ihnen gebührendes Erbe erblickten, nicht ohne Widerstand würden in ein Kirchenlehen verwandeln lassen. Noch größere Schwierigkeiten waren von geistlicher Seite her zu erwarten. Ein Bisthum Bamberg konnte nur errichtet werden, wenn man den Bisthümern Würzburg und Eichstätt Theile ihres Gebietes entriß. Aber obwohl Heinrich dem Bischofe von Würzburg für die zwei Gaue, mit welchen das Bamberger Bisthum ausgestattet werden sollte, ein Stück Landes im Meiningischen abzutreten sich verbindlich machte, so verlangte doch der Würzburger außerdem noch die Erhebung seines Bisthums zum Erzbisthum und die Unterordnung der neuen Diöcese unter seinen Erzstuhl. Dieß wäre der erste Schritt gewesen, den Primatstuhl Deutschlands, das Werk des hl. Bonifatius, zu zertrümmern und die deutsche Kirche nach und nach in eine Reihe vereinzelter Diöcesen sich auflösen zu lassen. Heinrich willigte daher nicht in die genannte Bedingung und wandte sich an den Papst, welcher die Errichtung des neuen Bisthums zugestand, jedoch die Hauptfrage, welcher Metropole Bamberg einzuverleiben sei, unentschieden ließ und dasselbe nur unter den unmittelbaren Schutz des römischen Stuhles stellte. Heinrich II. berief nun gegen Ende November 1007 eine Versammlung von Bischöfen nach Frankfurt a. M. Eine Menge deutscher Bischöfe, ja sogar zwei italienische, mehrere burgundische und ein ungarischer erschienen daselbst; dagegen blieb der Würzburger Bischof aus. Um die Zustimmung der Väter zu erlangen, unterzog sich der König großer Demüthigung: er warf sich während des Vorlesens der päpstlichen Bulle öfters vor der Versammlung auf die Kniee nieder. Zuletzt stimmten alle Anwesenden dem Verlangen des Königs bei und unterzeichneten den Beschluß, so daß alsbald der königliche Kanzler Eberhard zum Bischof ernannt werden konnte. Noch am nämlichen Tage erhielt Eberhard von dem Erzbischofe von Mainz die Weihe. Den Widerspruch seines Bruders Bruno machte der König dadurch verstummen, daß er ihn bestimmte, in den geistlichen Stand zu treten, und ihm in der Folge das Bisthum Augsburg übertrug. Den Groll des Würzburger Bischofs aber suchte er durch die Schenkung einer Reihe von Gütern zu beschwichtigen. Bei weitem wichtiger aber und durch das hier aufgestellte Beispiel sehr folgenreich war es, daß er kraft einer Urkunde vom Jahre 1017 mit dessen Bisthum die herzogliche Gewalt in seinem Sprengel verband. Die Bamberger Kirche wurde von Heinrich II. reichlich bedacht. An dem Tage, da der neue Bischof Eberhard geweiht wurde, ward sein Stift mit einer Menge liegender Güter ausgestattet. Im J. 1012 ward die dortige Domkirche, deren Bau Heinrich II. seit mehreren Jahren eifrig betrieben hatte, vollendet. Zur Verherrlichung des Einweihungsfestes wurden die angesehensten Bischöfe berufen. Nach der Beendigung der Cerimonie wurde eine Synode gehalten, welche sich mit der Schlichtung der zwischen einzelnen Prälaten obschwebenden Streitigkeiten beschäftigte.

Nunmehr dachte Heinrich an die Ausführung der schon lange von ihm geplanten Romfahrt. Die damalige Lage in der ewigen Stadt war eine verwirrte. Die Partei der Crescentier erhob einen Römer unter dem Namen Gregor auf den päpstlichen Stuhl; aber die tusculanische Partei stellte ihm Theophylact entgegen, dem es gelang, sich des Laterans zu bemächtigen und im Mai 1012 als Benedict VIII. die Weihe zu empfangen. Der von ihm verdrängte Gregor eilte nach Deutschland, um vom Könige als Oberrichter sein Recht zu fordern. Heinrich nahm ihm sein Kreuz ab und verbot ihm die Ausübung der päpstlichen Amtspflichten, versprach ihm jedoch, daß er in Rom den obwaltenden Streit nach römischem Gesetze entscheiden werde. Aber auch die Boten Benedicts VIII. kamen an den königlichen Hof und versprachen Heinrich als Lohn für seine Bestätigung das Patriciat und den Fortbestand des Kaiserthums in der deutschen Nation. Ende October 1013 zog Heinrich in Begleitung seiner Gemahlin Kunigunde nach Italien. Das Anerbieten Arduins von Ivrea, auf die Krone zu verzichten, wenn man ihm eine Grafschaft einräumen würde, wies er mit Stolz zurück und zog nach Ravenna, hielt dort eine Synode und setzte seinen Bruder Arnulf, den er schon früher auf den dortigen Erzstuhl erhoben hatte, in sein Amt ein. Den 14. Februar 1014 wurde er nebst seiner Gemahlin zu Rom gekrönt. Zum Zeichen seiner Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl überreichte er die von ihm bisher getragene Königskrone als Geschenk für den hl. Petrus. Ein Bankett im Lateran beschloß die glänzende Festfeier. Aber schon am achten Tage nach der Krönung fand ein Aufstand der Römer statt, welche die Deutschen im plötzlichen Ueberfall zu ermorden oder zu verjagen hofften. Heinrich ließ die Anstifter des Tumultes gefesselt

über die Alpen führen und trat selbst alsbald die Rückfahrt an. Ein hierauf geführter dreifacher Feldzug gegen den Herzog von Polen fiel so unglücklich aus, daß demselben im Frieden zu Bautzen 1018 einige Landstriche zwischen der Elbe und Oder abgetreten werden mußten. Einen reichen Ersatz für diese Verluste im Osten bot ihm die von ihm angebahnte Erwerbung Burgunds, dessen Königshaus dem Erlöschen nahe war. — Nachdem ein Aufstand sächsischer Großen, welche sich an die Slaven angeschlossen hatten, unterdrückt worden war, konnte der Kaiser nach langen Kämpfen endlich der ersehnten Ruhe genießen. Zwar wurde er gleich darauf wieder nach Italien gerufen, jedoch nur, um jetzt seine Herrschermacht entfalten zu können. Eben feierte er in Bamberg 1020 das Osterfest, als Benedict VIII. an seinem Hofe erschien, um gegen die Griechen, welche nach Capua's Eroberung nur noch einige Tagereisen von Rom entfernt waren, Hilfe zu erbitten. Die günstige Gelegenheit benutzend, schloß Heinrich im April d. J. mit dem Papste einen Vertrag ab, in welchem er die schon von früheren Kaisern dem Stuhl Petri zugesprochenen sehr bedeutenden Besitzungen gewährleistete und sich dagegen die Bestätigung jeder neuen Papstwahl, sowie die oberste Gerichtsbarkeit über die Stadt und den Kirchenstaat vorbehielt. Mit einem Heere von 60 000 Mann zog er 1021 nach Italien. Nachdem er den Feldzug in Apulien glücklich vollendet und den wahrscheinlich von dem Papst gegen die Griechen herbeigerufenen Normannen einige Lehen ertheilt hatte, besuchte er in Gesellschaft des Papstes Monte Cassino. Von da eilte er über Rom der Heimat zu. Leider rafften auch dießmal die durch die Sommerhitze und darauffolgende Regengüsse herbeigeführten Fieber den größten Theil des siegreichen Heeres hinweg, so daß nur wenige mit ihm zurückkehrten. Im August 1023 hielt er noch zu Ivois am Chiers eine Zusammenkunft mit dem Könige Robert von Frankreich, mit dem er innige Freundschaft schloß und wichtige Bestimmungen wegen Aufrichtung eines allgemeinen Landfriedens traf. Es wurde daselbst eine neue, in Pavia abzuhaltende Zusammenkunft verabredet, an der auch der Papst theilnehmen und bei der alle Bischöfe diesseits und jenseits der Alpen zu einem allgemeinen Concil der lateinischen Christenheit zusammentreten sollten. Einen nochmaligen italienischen Feldzug, den er in den letzten Jahren vorbereitete, konnte Heinrich nicht mehr ausführen. Auf der Rückreise von Goslar wurde er auf der Pfalz Grona bei Göttingen von einer tödlichen Krankheit überfallen, an welcher er den 13. Juli 1024 in einem Alter von 52 Jahren nach einer 22jährigen Regierung starb. Seinem Wunsche gemäß wurde er in dem von ihm erbauten Dome zu Bamberg beigesetzt. Dem dortigen Bischofsstuhle hatte er seinen ganzen Nachlaß an Landgütern, sowie an fahrender Habe vermacht.

Heinrich II. erscheint als einer der besten deutschen Regenten. Er war von religiösem Geiste erfüllt, so daß er nicht nur selbst die Vorschriften der Kirche gewissenhaft und aufrichtig beobachtete, sondern auch darauf bedacht war, die inneren Gebrechen der Kirche zu heilen und die vernachlässigte Kirchenzucht wieder zur Geltung zu bringen. Er war im vollsten Zuge, dem Stuhle Petri sein Erbe wiederum zu erstatten und dessen Ansehen zu erhöhen. Da er auch gegen Priesterehe und Simonie auftrat, kann er in gewissem Sinne ein Vorläufer Gregors VII. genannt werden. Welchen Standpunkt er in kirchlicher Beziehung einnahm, zeigt sein Verhältniß zu Clugny, welches damals der Mittelpunkt der reformatorischen Bestrebungen war. Er besuchte auf der Rückkehr von dem Römerzuge das genannte Kloster und stiftete auf den Hauptaltar der dortigen Kirche den ihm bei der Krönung von dem Papste geschenkten goldenen Reichsapfel, den ein Kreuz überragte und Diamanten schmückten. Die Weihung dieser Gabe, eines Sinnbildes kaiserlicher Herrschaft, enthielt unverkennbar das Angelöbniß, das Kaiserthum zur Ehre Gottes und der Kirche zu verwalten. Wegen dieser seiner frommen Gesinnung wurde Heinrich II. nicht selten ein Pfaffenknecht gescholten. Allein er war einer der thätigsten und durchgreifendsten Herrscher Deutschlands, begabt mit einem überaus feinen Geiste. Seine Strenge in Geltendmachung des Rechts konnte bis zur Härte gehen. So ließ er nicht bloß Räuber und Wegelagerer ungesäumt aufknüpfen, sondern schonte auch der vornehmsten Männer nicht, wenn sie sich gegen ihn und das Gesetz auflehnten. Weit entfernt, von der Kirche sich blindlings leiten zu lassen, war er es, der sie, freilich nicht aus Hochmuth, sondern in bester Absicht, seinen Zwecken dienstbar machte. Er starb, von dem Volke tief betrauert, in der Fülle seiner Macht, auf der Höhe seines Ruhmes. Leider war ihm kein höheres Lebensalter beschieden, welches ihm möglich gemacht hätte, noch zahlreichere und reifere Früchte zu ernten von der Saat, die er unter sehr schwierigen Verhältnissen und mit saurem Schweiße gepflanzt hatte. Insbesondere wäre die Aussicht sehr günstig gewesen, bei seiner engen Verbindung mit dem Stuhle Petri und mit Clugny, die Reformation der Kirche durchzuführen. Noch bleibt zu erwähnen, daß er nicht nur — abgesehen von dem Bamberger Dom — selbst viel baute, sondern auch die reichen Stifte und Klöster ermunterte, durch die Hand der Steinmetzen die Ehre Gottes zu verherrlichen; wie denn auch wirklich zu seiner Zeit überall neue Kirchen und Klöster aufgeführt wurden. Die Kirche hat ihn 1146, seine Gemahlin Kunigunde (s. d. Art.) 1200 unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. (Vgl. Boll. Julii III, 711 sq.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl. II, Braunschweig 1875, 14 ff.; Hirsch-Pabst-Breßlau, Jahrbb. des deutschen Reiches unter Heinrich II., 3 Bde., Berlin 1862—1875; Usinger in Sybels Histor. Ztschr. VIII, 372 ff.; Zeißberg in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad. LVII, 1867, 265 ff.) [J. N. Brischar.]

Heinrich III., römischer Kaiser und deutscher König (1039—1056), der zweite aus dem Hause der salischen Franken, Sohn Konrads II. und Gisela's, wurde am 28. Oct. 1017 geboren. Schon am 11. April 1028 erhielt er zu Aachen die Königskrone und bestieg nach seines Vaters plötzlichem Tode am 4. Juni 1039 den Thron. Sein Vater hatte ihm durch seine kräftige Leitung des Reiches den Weg so geebnet, daß er die Regierung von Deutschland und Italien ohne Schwierigkeit ruhig übernehmen konnte. Zwar wurde er gleich anfangs in Kriege mit dem Herzog Bretislaw von Böhmen und dem König von Ungarn verwickelt. Allein der erstere mußte sich unterwerfen; Ungarn aber, von dem ein Stück Landes zwischen der March und der Leitha als eine besondere Markgrafschaft abgerissen wurde, mußte in eine Art Lehensverhältniß zum Reiche treten. Im J. 1042 vermählte er sich nach dem Tode seiner ersten Gemahlin Kunigunde, einer dänischen Prinzessin, zum zweiten Male mit Agnes, der Tochter des Herzogs Wilhelm von Aquitanien, dem die Lombarden einst die Königskrone Italiens angetragen hatten. Diese Verbindung sollte ihm dazu dienen, seine Stellung in Italien und Burgund zu befestigen und einen wichtigen Einfluß auf die französischen Verhältnisse auszuüben. Da Clugny von dem herzoglichen Hause von Aquitanien gegründet worden war und mit demselben immer in den innigsten Beziehungen stand, so näherte sich Heinrich diesem Kloster mehr, als irgend einer seiner Vorfahren. Um dieselbe Zeit wurde, nachdem schon zuvor durch die Bischöfe von Aquitanien der Gottesfriede (s. d. Art.) eingeführt worden war, zuerst in Schwaben, dann auch in den übrigen Herzogthümern ein allgemeiner Landfriede errichtet, der für die Gesittung, sowie für die Hebung der Industrie und des Handels äußerst segensreich wirkte. Heinrichs III. kühnem Plane, das abendländische Kaiserthum wo möglich in seinem ganzen Umfange wieder herzustellen, kamen die damaligen Verhältnisse des römischen Stuhles insofern entgegen, als diese ihm Gelegenheit verschafften, sich auf die Papstwahl und dadurch auf das höchste Oberhaupt den größten Einfluß anzueignen. Rom hatte im J. 1044 drei Päpste, Benedict IX., Gregor VI., Sylvester III., von denen der erstere als ein zwölfjähriger Knabe durch Bestechung zum Nachfolger seines Oheims, Johannes' XIX., im J. 1033 gewählt und geweiht worden war. Eine Entscheidung, welchem von denselben der Gehorsam gebühre, mußte in irgend einer Weise gegeben werden. Da begab sich der römische Archidiacon Petrus im Auftrage des Clerus und des Volkes zu dem Könige und bat ihn kniefällig, der verwaisten römischen Kirche so schnell als möglich zu Hilfe zu kommen. Freudig bot Heinrich III. das Reichsheer 1046 zum Römerzuge auf. Kurz zuvor hatte er die Bischöfe des Reiches um sich versammelt, sie wegen des Lasters der Simonie, das unter ihnen furchtbar um sich gegriffen hatte, mit scharfen Worten gerügt und zugleich das feierliche Versprechen vor ihnen abgelegt, wie Gott ihm das Reich aus bloßer Gnade ohne Entgelt verliehen habe, so wolle er auch alle geistlichen Würden unentgeltlich vergeben. Ueber Pavia, wo er im October eine Kirchenversammlung hielt, zog er nach Piacenza, wo sich Gregor VI. (s. d. Art.) bei ihm einfand. In Rom wurde in einer Versammlung der Beschluß gefaßt, daß Heinrich und alle seine Nachfolger auf ewige Zeiten Patricier sein sollten in derselben Weise, wie Karl d. Gr. es gewesen. Von ungemeiner Wichtigkeit war diese neue Würde, da mit derselben das Recht verbunden war, daß in der Zukunft kein Papst geweiht werden dürfe, er habe denn zuvor von dem deutschen König oder Kaiser die Belehnung empfangen. Daraus entstand allerdings vorerst ein Gewinn für die Kirche, da die Besetzung des heiligen Stuhles von den ganz ungeordneten Verhältnissen des römischen Stadtadels unabhängig wurde, weßhalb denn auch Heinrich III. von dem hl. Petrus Damiani ganz ungebührlich gepriesen wurde. Auf der andern Seite wurde der päpstliche Stuhl und damit die ganze Kirche von der weltlichen Gewalt der deutschen Könige abhängig. In Ausübung seines Rechts als Patricier führte Heinrich III. den neben ihm stehenden Bischof Suidger von Bamberg auf den päpstlichen Stuhl. Dieser erhielt alsbald als Clemens II. von dem Volke die Huldigung. Schon am folgenden Tage, am Christfeste, am nämlichen Tage, an welchem vor 246 Jahren Karl d. Gr. die Kaiserkrone empfangen hatte, ertheilte der neue Papst Heinrich III. und seiner Gemahlin die kaiserliche Salbung. Dadurch, daß Heinrich III. sowohl die Normannen in Unteritalien als auch den römischen Stadtadel in dem Besitze der der römischen Kirche entrissenen Güter beschützte, kam Clemens II. in die Nothwendigkeit, zu dem Einkommen des Bamberger Bisthums seine Zuflucht zu nehmen — ein Umstand, der nicht geeignet war, ihm dem Kaiser gegenüber eine für alle Fälle sichere Stellung zu gewähren. Ueberhaupt hatte der von dem Kaiser ernannte deutsche Papst in Rom ohne ihn weder Schutz noch Hilfe, so daß er die Kirche in allen Fällen, an denen er ein Interesse nahm, in seinem Sinne regieren mußte. — Nach Deutschland zurückgekehrt, zog Heinrich III. in verschiedenen Provinzen des Reiches herum, wo er gegen den von seinem Vater und von ihm selbst bisher befolgten Plan neue Herzoge einsetzte. Die Ursache von dieser veränderten Politik lag vielleicht in der Unzufriedenheit der einzelnen Stämme über den Verlust ihrer Nationalherzoge, vielleicht aber auch darin, daß sich der Kaiser gegen den ihm abholden hohen Clerus an den weltlichen Vasallen eine Stütze suchen wollte. Am meisten Gefahr drohte ihm durch die täglich wachsende Macht des Herzogs Bernhard von Sachsen. In dem auf den Erzstuhl von Bremen gesetzten Adalbert stellte er ihm einen gefährlichen Gegner gegenüber.

Im Einverständniß mit dem Kaiser wurde das Patriarchat Hamburg errichtet (s. d. Art. Adalbert), welchem zwölf Bisthümer angehören sollten. Weiterhin wird ihm der Plan zugeschrieben, eine Reihe anderer in Dänemark, England, Schweden und Norwegen zu errichtender Erzbisthümer sich unterzuordnen. Der kirchliche Verband aber, in den diese Länder mit Deutschland treten sollten, wurde nur als Brücke betrachtet, auf der dieselben auch in politische Abhängigkeit von dem von Heinrich III. beabsichtigten Weltreiche gebracht werden könnten. — Inzwischen war Clemens II., angeblich von dem der tusculanischen Partei angehörigen Benedict IX. vergiftet, gestorben. Von einer römischen Gesandtschaft um Ernennung eines neuen Papstes gebeten, schickte er den Bischof Poppo von Brixen (Damasus II.); dieser aber starb schon nach einem 23tägigen Pontificate. Nach Eintreffen einer neuen römischen Gesandtschaft hielt Heinrich III. zu Worms eine Versammlung weltlicher und geistlicher Fürsten, auf welcher die Erhebung des Bischofs Bruno von Toul beschlossen wurde (s. d. Artt. Gregor VII. und Leo IX.). Im November 1050, im 11. Jahre seiner Regierung und im 7. seiner zweiten Ehe, wurde dem Kaiser der nachmalige Heinrich IV. geboren. Zum Taufpathen wurde der Oberabt Hugo von Clugny ausersehen. Alsbald eilte der Kaiser mit dem Säugling nach Goslar, wo er demselben von den versammelten sächsischen Fürsten Treue und Gehorsam schwören ließ.

Heinrich führte nun einen mehrjährigen Krieg gegen Ungarn. Während er im J. 1052 Preßburg belagerte und einen Sturm um den andern wagte, fand sich Leo IX. bei ihm ein. Die Bemühungen desselben, zwischen den kriegführenden Parteien zu vermitteln, mißlangen. Durch Mangel an Lebensmitteln aber zum Rückzuge genöthigt, begab sich Heinrich in Begleitung des Papstes nach Regensburg, und hier fand die Canonisation zweier ehemaliger Bischöfe jener Diöcese, Erhard und Wolfgang, statt. In Worms kam zwischen dem Papste und dem Kaiser ein Austausch der Güter in der Bamberger Diöcese, welche der römischen Kirche gehörten, mit dem von den Normannen besetzten Benevent, das aber ebenfalls ein Patrimonium Petri war, zu Stande. Allein das Versprechen, Leo IX., der bisher in so manchen wichtigen Punkten sein Interesse hatte befördern helfen, zur Vertreibung der Normannen aus den ehemaligen Besitzungen des römischen Stuhles behilflich zu sein, wurde vom Kaiser nicht gehalten. Er schickte ihm allerdings ein Heer, zu welchem noch viele Freiwillige, besonders Lothringer Landsleute Leo's IX. kamen, um die päpstlichen Rechte auf Benevent zu schützen. Allein es reute ihn nachher, den Papst so mächtig unterstützt zu haben. Er rief also sein Heer zurück, und nur die Freiwilligen blieben. Kaiser Heinrich III. hatte, wie Leo sagt, ein Vorgefühl davon, daß seine absolutistischen Gedanken unmöglich durchzuführen sein würden, wenn irgend einmal die Kirche zum Bewußtsein ihrer Macht komme, und wenn die Bosheit und Trennung, die seit Otto's I. Zeit der politische Ehrgeiz und die Sucht, am Hofe und im weltlichen Reiche etwas zu bedeuten, in die Reihen der hohen Geistlichkeit gebracht habe, einmal aufhöre, — daß sie aber, wenn man nicht vorbaue, aufhören werde, bemerkte er an den Schritten des Papstes und an den neuen Gedanken über die Kirche und deren Recht, die sich schon in manchen höheren Kreisen kundgaben. So stimmte es denn auch mit allen anderen Plänen des Kaisers, daß er Leo IX. bei jedem Schritte aufzuhalten suchte. Auf einer Reichsversammlung zu Tribur (im J. 1053) ließ Heinrich III. seinen drei Jahre alten gleichnamigen Sohn zum König wählen und ihm als seinem künftigen Nachfolger im Reiche huldigen. Hier wurde auch der Friede mit Ungarn geschlossen. In der Fastenzeit des folgenden Jahres versammelte er eine große Versammlung geistlicher und weltlicher Vasallen zu Zürich, welche einige nicht unwichtige Gesetze erließ. Auf einem im November 1054 zu Mainz abgehaltenen Reichstage erschien vor Heinrich III. abermals eine römische Gesandtschaft, um an die Stelle des verstorbenen Leo IX. von ihm ein neues Kirchenoberhaupt zu fordern. An der Spitze der Gesandten stand Hildebrand, welcher auf der Ernennung des Bischofs Gebhard von Eichstätt bestand. Erst nachdem Heinrich III. auf das Patriciat verzichtet und die Zurückgabe einer Menge Güter an die Kirche versprochen hatte, verstand sich Gebhard dazu, den römischen Stuhl zu besteigen. Kaum hatte er als Victor II. (s. d. Art.) sich nach Rom begeben, als auch der Kaiser einen Zug nach Italien unternahm. Sein erbittertster Gegner, Herzog Gottfried von Lothringen, hatte gegen seinen Willen eine Ehe mit der verwittweten Markgräfin Beatrix von Toscana eingegangen. Der Anhang Gottfrieds war so im Steigen begriffen, daß Heinrich III., wie ihm aus Italien gemeldet wurde, in Gefahr stand, an denselben die Krone zu verlieren. Doch wichen beide einander aus, und Gottfried eilte an den Niederrhein. Nachdem Heinrich III. auf der roncalischen Ebene eine Versammlung gehalten, traf er mit Victor II. in Florenz zusammen. Auf dem hier stattfindenden Concil wurden Beschlüsse gegen die Räuber von Kirchengütern, gegen Priesterehe und Simonie gefaßt. Außerdem wurde daselbst von den kaiserlichen Geschäftsträgern darüber Beschwerde geführt, daß der König Ferdinand von Castilien sich widerrechtlich den kaiserlichen Titel anmaße, und der Papst aufgefordert, den genannten König, wenn er sein Unrecht nicht gut mache, mit dem Banne zu belegen. Ferdinand hatte den Erzbischof von St. Jacob zu Compostela zur Würde eines Apostolicus, d. h. eines spanischen Papstes erhoben. Doch ist nicht historisch sicher, wie diese Differenz zwischen Heinrich und Ferdinand ausgeglichen wurde. Eine Verschwörung, welche um

jene Zeit der Bischof von Regensburg, der Herzog Welf von Kärnthen, der von ihm abgesetzte Herzog Konrad von Bayern und einige andere Vasallen gegen sein Leben anzettelten, wurde dadurch vereitelt, daß im entscheidenden Augenblicke Welf und Konrad plötzlich dahinstarben. Bei seiner Rückkehr nach Deutschland fand Heinrich III. die Verhältnisse nichts weniger als erfreulich; am Niederrhein erhoben Gottfried von Lothringen und Balduin von Flandern wieder einen Aufstand. Zugleich machten die Liutizen und andere slavische Völkerschaften im Nordosten des Reiches einen Einfall. Selbst das byzantinische Kaiserhaus hatte gegen ihn feindselige Absichten. Was sein Verhältniß zu Frankreich betrifft, so hatte er es früher auf Unterwerfung dieses Landes unter seine Oberhoheit abgesehen; aber so hochfahrenden Plänen konnte er nicht mehr nachhangen. Er wünschte in der letzten Zeit mit König Heinrich Verständigung, da er besorgte, derselbe möchte mit seinem Schwager Balduin von Flandern und dem mit ihm verbündeten Herzog Gottfried von Lothringen gemeinschaftliche Sache machen. Sie trafen im Sommer 1056 in Ivois zusammen, wo schon acht Jahre zuvor eine Zusammenkunft stattgefunden hatte. Der Franzosenkönig brachte viele und zum Theil nicht ungerechte Beschwerden vor. Er hielt die Stellung des Kaisers für so gefährdet, daß er sogar die Ansprüche seiner Vorfahren auf Lothringen in Erinnerung zu bringen wagte. Der Kaiser bot sich an, sein gutes Recht durch einen Zweikampf mit dem König zu vertheidigen; da zog dieser es vor, mitten in der Nacht sich zu entfernen. — In Zürich verlobte Heinrich am Weihnachtsfeste 1055 seinen sechsjährigen gleichnamigen Sohn mit Bertha, der Tochter des Markgrafen Otto von Susa, dessen Besitzung für den Kaiser deßhalb sehr wichtig war, weil von dort aus der Verkehr zwischen der Lombardei und Burgund, den beiden welschen und unzufriedensten Provinzen des Reiches, am besten überwacht werden konnte. Nachdem Heinrich III. noch kurz zuvor zu Goslar eine durch die glänzende Gegenwart einer großen Menge geistlicher und weltlicher Fürsten verherrlichte Zusammenkunft mit Victor II. gehalten hatte, starb er nach einer kurzen Krankheit am 5. October 1056 in seinem 39. Lebensjahre nach einer Regierung von 17 Jahren. Sein Leichnam wurde in der Familiengruft zu Speier beigesetzt. Bald darauf folgte ihm sein Freund Victor II. in die andere Welt. Heinrichs frühzeitiger Tod brachte eine gewaltige Aenderung in der politischen Welt hervor; während Deutschlands Macht unter seinem Nachfolger sank, erhielt die aufstrebende Kirche freien Spielraum, eine ihrer Bestimmung entsprechende Weltstellung sich zu verschaffen. Klug und verständig, aber gemüthlos, hart, mit rücksichtsloser Strenge und eiserner Festigkeit seine auf Errichtung einer Weltherrschaft zielenden Pläne verfolgend, hatte der Kaiser zwar allenthalben Schrecken um sich zu verbreiten, aber wenig Liebe sich zu erwerben gewußt. Gleich Heinrich II. trat auch Heinrich III. für die Reform der Kirche und des Papstthums ein, aber nicht in so edler Absicht. Er sah jeden Zuwachs von Macht und Ehre, welchen die Kirche erhielt, als Mittel an, seine Weltstellung zu erhöhen. Durch das an ihn gekettete Papstthum hoffte er die abendländische Welt dem kaiserlichen Scepter unterwerfen zu können; so wäre unter ihm das Papstthum zur Stelle eines byzantinischen Patriarchen herabgesunken. (Vgl. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl. II, Braunschweig 1875, 342 ff.; Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich III., Leipzig 1874; Höfler, Die deutschen Päpste I, Regensburg 1839, 229 ff.; C. Will, Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrhundert, 1. bis 2. Abth., Marburg 1858—1864; Weineck, Der Patriciat Heinrichs III., Jenaer Dissert. 1873.) [J. N. Brischar.]

Heinrich IV., deutscher König (1056 bis 1106), war beim Tode seines Vaters Heinrich III. kaum sechs Jahre alt. Die Vormundschaft übernahm seine Mutter Agnes, während in Italien der von dem verstorbenen Kaiser als Rath ernannte Papst Victor II. alle Reichslande im kaiserlichen Namen verwaltete. Nur Schwaben hatte noch einen Herzog, Rudolf, Grafen von Rheinfelden, welcher die unter Aufsicht des Bischofs von Konstanz in einem Kloster erzogene elfjährige Kaiserstochter Mathilde geraubt und mit derselben das genannte Herzogthum erhalten hatte. Die von Heinrich III. niedergedrückten Großen suchten unter den veränderten Verhältnissen sich wieder zu erheben. In ihrer schwierigen Lage machte die Kaiserin den Bischof Heinrich von Augsburg, mit Zurücksetzung des von ihrem verstorbenen Gemahl zum Mitregenten und Vormunde ernannten strengen Erzbischofs Anno von Köln, zu ihrem Rathgeber. Aus Eifersucht gegen jenen Günstling, welchen seine bevorzugte Stellung außerdem noch übermüthig machte, bildete sich eine Verschwörung zum Sturze dieses Regiments, an deren Spitze Anno von Köln, der kurz vorher zum Herzog von Bayern ernannte Otto von Nordheim und Markgraf Ekbert von Meißen standen. Anno lockte den jungen König um Pfingsten 1062 auf sein reich ausgeschmücktes Schiff bei der Insel des hl. Suitbert (dem heutigen Kaiserswerth) und brachte ihn alles Sträubens ungeachtet nach Köln, um ihn den Händen seiner schwachen Mutter zu entziehen und womöglich zu einem tüchtigen Fürsten heranzubilden. Die Kaiserin-Mutter aber zog sich erst auf ihre Güter zurück, begab sich 1065 nach Rom und nahm dort den Schleier, ohne jedoch ihres Sohnes zu vergessen, für den sie wie ein Schutzgeist bei ihrem großen Einfluß auf die römische Curie wirkte. Das Reichsregiment führten nun die Erzbischöfe Anno von Köln und Adalbert von Bremen (s. d. Artt.), beide höchst bedeutende Persönlichkeiten, beide von großer Begabung, aber von sehr verschiedenem Charakter

und von verschiedenen kirchlich-politischen Grundsätzen und Bestrebungen. Während Anno 1064 auf dem Concil zu Mantua, das sich für Alexander II. entschied (s. d. Artt. Gregor VII. und Alexander II.), anwesend war, bemächtigte sich Adalbert der Erziehung des jungen Königs, über den er immer mehr Einfluß gewann und den er am 29. März 1065 in einem Alter von 14½ Jahren durch Umgürtung mit dem Schwerte für volljährig erklärte. Hierdurch wurde Anno aus seiner einflußreichen Stellung als Lehrmeister des Königs verdrängt und Adalbert an die erste Stelle gesetzt. Allein schon um Neujahr 1066 traten die geistlichen und weltlichen Fürsten, vom Hofe schwer gedrückt und verletzt, in Tribur zusammen und nöthigten den jungen König, Adalbert vom Hofe zu entlassen und die Hochzeit mit Bertha, der Tochter der Markgräfin Adelheid von Susa und Turin, mit welcher Heinrich schon vor zehn Jahren verlobt worden war, zu feiern. Obwohl Bertha schön und geistreich war, wurde sie von Heinrich jahrelang gehaßt und gemieden, theils weil sie ihm durch die Fürsten aufgedrungen war, theils weil er sich durch die Ehe keine Fesseln wollte anlegen lassen. Heinrich hatte große Anlagen, Thatkraft und scharfen Verstand. Aber die Verhältnisse, unter denen er aufwuchs, ließen die guten Keime ersticken und die bösen sich entwickeln. So bildete sich in ihm von frühester Jugend an Wollust und Grausamkeit aus. Das strenge Regiment, dem er zeitweise sich unterwerfen mußte, erzeugte in ihm Heuchelei, Mißtrauen und Verschlagenheit. Auf der andern Seite ließ ihn Adalbert „in einen Sündenpfuhl gerathen". Die übermüthige und rücksichtslose Kritik, welche der genannte Erzbischof an allen Fürsten des Reichs als sein Rathgeber ausübte, legte in ihm den Grund zu der Verachtung der höchsten Auctorität, wozu er schon von Natur aus geneigt war. — So trug sich denn Heinrich frühzeitig mit dem Gedanken, sich von seiner Gemahlin scheiden zu lassen. Er stellte sogar ihrer Unschuld Fallen, um auf Ehebruch klagen zu können. Sein Plan wurde gleich von Anfang an begünstigt von dem Erzbischof Siegfried von Mainz, dem er in dem Thüringer Zehntstreit selbst mit Waffengewalt Beistand zu leisten versprach. Auf einer Synode zu Mainz sollte die Angelegenheit erledigt werden. Als nun hier der Cardinal Peter Damiani als päpstlicher Legat mit Ernst und Strenge gegen das für jeden Christen, besonders aber für den König schmähliche Vorhaben sich aussprach und mit Anwendung der Kirchengesetze drohte, erhoben sich sämmtliche Fürsten zu Gunsten der Königin. Erzürnt hierüber, zog Heinrich eiligst nach Sachsen; Bertha folgte ihm nach Goslar. Obwohl unverdienter Weise von ihrem Gemahl zurückgestoßen, bewahrte sie ihm doch fortwährend Liebe und Zuneigung, bis sie zuletzt durch ihr würdiges Benehmen den König für sich gewann, dem sie später lange Zeit, in den größten Gefahren und in den verschiedensten Lagen des Lebens Freud und Leid mit ihm theilend, sich als treueste Gefährtin erwies. Bald nach dem Reichstage zu Mainz erschien auch Adalbert von Bremen wieder am Hofe des Königs. Er sowohl als der Bischof Benno von Osnabrück reizten denselben immer mehr zur Unterdrückung der Sachsen, mit denen doch kein friedliches Verhältniß eingehalten werden könne. Eine Empörung, welche der Herzog Otto von Bayern, ein in seinem Geburtslande Sachsen angesehener und mächtiger Fürst, unternommen hatte, endigte mit der Gefangennehmung desselben. Nichtsdestoweniger wuchs die Spannung zwischen dem König und den Fürsten, besonders zwischen ihm und seinem Schwager, dem Herzog Rudolf von Schwaben. Auch der Erzbischof Siegfried von Mainz, der nach dem Mißlingen seines Zehntstreites über Heinrich, der ihn nicht weiter unterstützte, unzufrieden geworden war, verband sich mit den Gegnern des letztern. Nach dem Tode Adalberts (den 21. April 1072) übernahm Anno wieder die Regierung und führte dieselbe mit der alten Energie und unter strenger Handhabung einer unparteiischen Gerechtigkeit. Allein schon um Neujahr 1073 trat er zurück unter dem Vorwande seines hohen Alters, wahrscheinlich aber in der Wahrnehmung des schlechten Ganges, den die Geschäfte des Reiches genommen, und des geringen Einflusses, den er über den König besaß. Nun ließ dieser allen Leidenschaften die Zügel schießen und gab seiner launenhaften Willkür freien Lauf. Er erbitterte die Sachsen und Thüringer, bei welchen die alte Abneigung gegen die Könige aus dem fränkischen Stamme noch nicht erloschen war, aufs Heftigste, indem er alte, in Vergessenheit gekommene königliche Rechte auf Ländereien und Forste in ihren Gebieten wieder geltend machte und zur Vertheidigung seiner Ansprüche überall neue Burgen erbaute, für welche die Umwohner Frohndienste leisten mußten. Zugleich wurde auch der thüringische Infulstreit wieder hervorgesucht und der feile Erzbischof von Mainz durch neue Versprechen wiedergewonnen. Alsbald berief Siegfried eine Kirchenversammlung nach Erfurt, wo die Thüringer, durch die Drohungen des Königs eingeschüchtert, für den Augenblick nachgaben. Wie Heinrich IV. auf dem staatlichen Gebiete große Mißstimmung hervorrief, so machte er sich auch besonders durch seine willkürliche Besetzung der Kirchenämter den strengern und kirchlicher gesinnten Theil des deutschen Clerus abgeneigt.

So standen die Dinge in Deutschland, als die Nachricht von der Erhebung Gregors VII. auf den päpstlichen Stuhl ankam. Ungeachtet der Gegenvorstellungen der Bischöfe, die des neuen Papstes Gesinnungsweise kannten, gab Heinrich, nachdem er durch seine Gesandten über die römischen Zustände hatte Erkundigungen einziehen lassen, zu der Wahl seine Zustimmung. Auf ein in zwar liebevollem, aber doch ernstem Tone abgefaßtes Schreiben des Papstes sandte Heinrich diesem einen demüthigen Brief, in welchem er

ein einmüthiges Handeln mit ihm in Aussicht stellte. Gegen die Herzoge und Bischöfe der übrigen Stämme, welche ihm innerlich abgeneigt waren, gewann er die Ministerialen des Reiches und verschiedene Reichsstädte, besonders Worms. Dieser Stadt blieb er sein Leben lang dankbar und beschenkte sie mit mehreren Freibriefen. Nach langen Unterhandlungen und Versuchen, eine Streitmacht gegen seine Feinde zusammenzubringen, wurden endlich im Februar 1074 im königlichen Lager zu Gerstungen Unterhandlungen mit den Sachsen angeknüpft. Heinrich bewilligte alle Forderungen der Sachsen. Als er aber die Vollziehung der Bedingungen hinausschob, wurde er von den Sachsen in Goslar eingeschlossen und zur Schleifung seiner Burgen gezwungen. An der Harzburg ließ Heinrich zum Scheine bloß die Außenwerke abtragen; das Volk aber drang mit Gewalt ein und zerstörte sämmtliche Gebäude, ohne auch nur die Kirchen zu verschonen. Auf dieß hin schickte Heinrich eine Gesandtschaft an den Papst, um seine Hilfe gegen die Verwüster und Zerstörer der Heiligthümer anzurufen, und traf dann, bloß noch von dem Rachegefühl getrieben, insgeheim Rüstungen zur gänzlichen Unterdrückung der Sachsen. Es gelang ihm, einen großen Theil der Gegner auf seine Seite zu bringen. Mit einem ebenso zahlreichen als wohlgerüsteten Heere, für welches fast das ganze Reich aufgeboten worden war, und bei welchem sämmtliche Herzoge und Bischöfe erschienen, wurden die Sachsen den 9. Juni 1075 bei Homburg an der Unstrut überfallen und nach einer äußerst hartnäckigen Gegenwehr gänzlich geschlagen. Ihre Adelinge sollten dem Friedensvertrage zufolge einzelnen Fürsten zur Verwahrung übergeben werden, bis ein allgemeiner Beschluß über sie gefaßt wäre. Sie wurden jedoch von dem Könige, der sich von seinen bösen Rathgebern bereden ließ, in entfernte Provinzen geschickt, und die vornehmsten Burgen wurden wieder aufgebaut. Nun schien der Willkür des 25jährigen Königs kein Hinderniß mehr im Wege zu liegen. Allein während er jetzt auf der Höhe des Glücks zu stehen glaubte, erhob sich ihm ein anderer Gegner, dessen Macht nicht durch rohe Gewalt zu brechen war. Gregor VII. hatte, wie in andere Länder, so auch nach Deutschland im J. 1074 Legaten geschickt, um die Beschlüsse der römischen Kirchenversammlung gegen Simonie und Priesterconcubinat durchsetzen zu lassen. Als Heinrich zu Bamberg, wo er Ostern feierte, die Ankunft dieser Legaten, bei denen sich auch seine Mutter Agnes befand, erfuhr, eilte er ihnen bis Nürnberg entgegen. Dieselben weigerten sich jedoch, mit ihm Gemeinschaft zu pflegen, wenn er nicht zuvor fünf seiner von Alexander II. auf den Rath der Kaiserin Agnes gebannten Räthe von sich entferne und von dem Fluche der Kirche, den er durch Verkauf geistlicher Pfründen sich zugezogen, sich durch Buße befreie. Auf die inständigen Bitten seiner Mutter gab Heinrich nach und willigte auch in die Forderung der Legaten, mit Zustimmung der Bischöfe eine Kirchenversammlung in Deutschland zu halten. Das Verlangen des Papstes fand jedoch den heftigsten Widerstand im Clerus. Nichtsdestoweniger ging Gregor VII. im folgenden Jahre noch einen Schritt vor und erließ auf einer zweiten großen römischen Kirchenversammlung den für die Staatsgewalt noch ungleich wichtigern Beschluß hinsichtlich der Laieninvestitur, welche überhaupt der Angelpunkt des Kampfes zwischen Kaiserthum und Papstthum bis zum Jahre 1122 war. Nach dem Siege bei Homburg und nach Unterwerfung der Sachsen nahm Heinrich in seinen Briefen an den Papst einen kältern und weniger rücksichtsvollen Ton an. Dieser schickte im Anfange des Jahres 1076 seine Gesandten an den König mit einem Schreiben, worin er ihn an das Schicksal Sauls mahnte, welcher, nachdem er die Warnung des Propheten verlacht habe, von Gott verworfen worden sei. In Goslar, wo Heinrich von den Reichsfürsten die eidliche Versicherung erhielt, daß sie nach seinem Tode nur seinen Sohn Konrad, damals noch ein zartes Kind, zum König wählen würden, erschienen die Legaten mit der päpstlichen Aufforderung, der König möge dem Umgange mit den excommunicirten Räthen entsagen, sich von einem untadeligen Bischofe die Absolution ertheilen lassen und rücksichtlich der Investitur mit dem Papste in Unterhandlungen treten. Im Geheimen theilten ihm die Legaten noch mit, er verdiene, falls er keine Beweise einer Sinnesänderung geben wolle, mit dem Banne belegt und des Reiches beraubt zu werden. Voll Erbitterung hierüber wies Heinrich die Legaten mit Verachtung und Schmach von sich und berief eiligst eine Kirchenversammlung nach Worms, um durch die Absetzung des Papstes, wie er glaubte, die Ruhe des Reiches zu befestigen. Auf die verleumderische Anklage des Cardinals Hugo, eines Hauptgegners Gregors VII., wurde über den Papst fast einstimmig das Absetzungsurtheil gefällt. Bei der Nachricht hiervon untersagte Gregor „dem König Heinrich, Kaisers Heinrich Sohne, die Regierung des ganzen deutschen Reiches und Italiens", löste alle Christen von der Verpflichtung des Eides, den sie ihm geleistet hätten oder noch leisten würden, verbot jedermann, ihm als einem König zu dienen und sprach die Excommunication über ihn aus. Die mit dem Könige Unzufriedenen benutzten die Gelegenheit, ihm als einem vom Papste Gebannten den Gehorsam zu versagen. Die Aufforderung desselben, einen zur Wahl eines neuen Papstes nach Mainz berufenen Reichstag zu besuchen, wurde nicht beachtet, sondern es ward zu Tribur über die Absetzung des Königs und die Wahl seines Nachfolgers unter Vorsitz des Legaten berathen. Heinrich schickte während der daselbst gepflogenen Verhandlungen von dem gegenüberliegenden Oppenheim aus täglich Gesandte an die Fürsten, welche Abhilfe aller Beschwerden versprachen. Zuletzt ließen sie ihm erklären, daß sie die ganze Angelegenheit dem Urtheile des Papstes, welcher zu einer Kirchen- und Reichsversammlung nach

Deutschland eingeladen werden sollte, überlassen würden. Werde er innerhalb eines Jahres des Bannes nicht entledigt, wie es die Kirchengesetze erfordern, so sei die Krone ohne Weiteres für ihn verloren.

Da Heinrich wohl einsah, wie gefährlich es für ihn sei, wenn der Papst in Mitte zweideutiger Fürsten in Deutschland über ihn ein Urtheil gebe, so wollte er seinerseits zur List greifen. Er schickte zuerst einen Gesandten an den Papst mit der Bitte, in Rom die Lösung des Bannes nachsuchen zu dürfen. Als Gregor VII., schon aus Furcht, die Ankunft des Königs in Italien könnte dessen dortigen zahlreichen Anhang vermehren, der Bitte Heinrichs nicht entsprach, beschloß dieser, selbst über die Alpen zu reisen und dem Papste zuvorzukommen. Mit Mühe konnte er die Mittel zur Reise aufbringen. Selbst seine Freunde, die Juden, scheinen für seine Sache keine großen Opfer gebracht zu haben. Zu Canossa, wo er den Papst traf, unterwarf er sich, „um dem Papste durch sittlichen Zwang die Lossprechung abzudringen" (Giesebrecht III, 399), der öffentlichen Bußübung, erlangte aber dadurch nicht den gewünschten Erfolg. Als er sah, daß die Lombarden über ihn wegen seiner Unterwerfung unter den Papst sehr erbittert seien, umgab er sich, besonders unter Einwirkung des Erzbischofs Wibert von Ravenna, wieder mit seinen alten Freunden und Räthen, hielt in Italien eine Reihe von Versammlungen und suchte eine hinreichende Macht zu sammeln, um an dem Papste für die erlittene Demüthigung Rache zu nehmen. Als Gregor Nachricht erhielt, daß die deutschen Fürsten auf einem nach Forchheim ausgeschriebenen Reichstage über die Wahl eines neuen Königs berathen würden, ließ er dieselben durch seine Gesandten auffordern, die Wahl bis zu seiner Ankunft zu verschieben. Seine Forderung, ihm das Geleite nach Deutschland zu geben, wurde von Heinrich abgeschlagen. So ließ es denn Gregor geschehen, daß die Fürsten unter Mitwirkung des päpstlichen Legaten zu Forchheim am 15. März 1077 einen Gegenkönig in der Person Rudolfs von Schwaben aufstellten. Für eine üble Vorbedeutung galt es, daß bei der von dem Erzbischof Siegfried von Mainz vorgenommenen Krönung sich ein Aufstand der Bürger erhob, in Folge dessen der neue König sammt dem Erzbischof die Stadt verlassen mußte. Aber nicht bloß in Forchheim und Worms, sondern auch in den meisten Gegenden der oberen Lande blieb das Volk in den Städten Heinrich getreu. Die Lombarden waren ganz für denselben gewonnen. Auf die Nachricht von der Wahl Rudolfs forderte Heinrich den Papst mit verstellter Demuth auf, seinen Gegner mit dem Bann zu belegen. Gregor VII. aber berief sich darauf, daß nach den Kirchengesetzen zuvor Rudolf zu seiner Rechtfertigung gehört werden müsse. Nun sprach Heinrich vor seinen in Verona um ihn versammelten Anhängern den Entschluß aus, für seine Krone bis auf den Tod zu kämpfen. Zu Ulm wurden auf einer Versammlung die Herzoge Rudolf, Welf und Berthold (von Kärnthen) als Majestätsverbrecher zum Tode verurtheilt und ihre Güter und Würden unter die Freunde des Königs vertheilt. Am Neckar standen die Heere beider Könige einander gegenüber. Rudolf suchte mit seinem stärkern und besser ausgerüsteten Heer eine Schlacht herbeizuführen, während Heinrich, dessen Stellung durch das hohe Flußufer gedeckt war, den Krieg in die Länge ziehen wollte, bis der erwartete Zuzug aus Bayern und Böhmen angekommen wäre. Zuletzt wurde unter Vermittlung der Fürsten der Beschluß gefaßt, die Waffen vorerst ruhen zu lassen; der Streit selbst sollte unter Ausschluß der beiden Könige auf einer Versammlung vor den vornehmsten Reichsfürsten mit Zuziehung der päpstlichen Legaten nach genauer und rechtlicher Untersuchung geschlichtet werden. Gregor VII. hielt sich in dem Streite vorerst neutral und rief dadurch große Unzufriedenheit besonders bei den Sachsen hervor. Auf einer römischen Kirchenversammlung, woselbst die Gesandten Heinrichs die Sache ihres Herrn mit viel Geschick vertheidigten, stimmten anfangs viele Mitglieder für die Excommunication Rudolfs. Auf den Antrag Gregors wurde jedoch beschlossen, auf einer deutschen Versammlung durch die päpstlichen Legaten eine Ausgleichung der Streitigkeiten vornehmen zu lassen. Heinrich, der an Schlauheit von wenigen übertroffen wurde, gab sich allen Anschein, als ob er dem Papste gehorsam sei, während er insgeheim jede Reichsversammlung, wie sie von dem Papste beabsichtigt wurde, zu verhindern und außerdem noch die Schuld hiervon auf Rudolf zu wälzen suchte. So wüthete denn der Bürgerkrieg mit seiner furchtbaren Begleitung fort. Fürsten standen gegen Fürsten, Völker gegen Völker, Stände gegen Stände; oft ging der Riß mitten durch Familien hindurch. Wie das Reich, so hatten Herzogthümer, Bisthümer und Klöster zwei Häupter, welche einander befehdeten. Im folgenden Jahre übertrug Heinrich das Herzogthum Schwaben dem Grafen Friedrich von Hohenstaufen, einem seiner treusten und thätigsten Anhänger, indem er ihm zugleich seine einzige Tochter Agnes zur Gemahlin gab, und legte damit den Grund zur Größe eines Hauses, welches bald darauf eine so mächtige Rolle in der Geschichte spielen sollte. Eine Schlacht, welche im Februar 1080 bei Flarchheim unweit Mühlhausen in Thüringen vorfiel, blieb ebenfalls wie die im vorherigen Jahre bei Mellrichstadt geschlagene unentschieden. — Da sprach Gregor VII., von allen Seiten, besonders aber von den Sachsen bestürmt, auf einer Synode zu Rom im März 1080 über Heinrich, der jede von der Kirchenversammlung befohlene Reichsversammlung zur Entscheidung über die Rechtmäßigkeit der Ansprüche beider Könige verhindert habe, die Excommunication und Absetzung aus. Heinrich, dessen Energie und Scharfsinn sich in dem Grade entwickelten, in welchem er von außen bedrängt

wurde, ließ auf einer Synode zu Mainz Gregor VII. für abgesetzt erklären. Eine Versammlung von 30 italienischen Bischöfen zu Brixen trat dem Mainzer Beschlusse bei und wählte den Erzbischof Wibert zum Papste, welcher sich den Namen Clemens III. beilegte. Schon im Herbste desselben Jahres stand Heinrich in Sachsen. Nachdem der Gegenkönig Rudolf in der für die Sachsen günstigen Schlacht an der Elster gefallen war, zog Heinrich seinem den Lombarden gegebenen Versprechen gemäß nach Italien. Nachdem er dreimal vor Rom erschienen war, nöthigte er, während er sich von seiner Creatur zum Kaiser krönen ließ, Gregor VII., unter dem Schutz der Normannen nach Campanien zu ziehen; hier starb derselbe den 25. Mai 1085 zu Salerno.

In Deutschland hatte inzwischen der Bürgerkrieg in furchtbarster Weise fortgedauert. An der Stelle Rudolfs wurde von dessen Anhängern unter der Leitung des Herzogs Welf der Graf Hermann von Salm (Luxemburg) gewählt, welcher es zu keiner Geltung brachte, so daß er selbst auf die Krone verzichtete. Da der neue Aspirant auf den Königsthron, Markgraf Ekbert von Meißen, und der heftige Bischof Burkart von Halberstadt, einer seiner Hauptgegner, ermordet wurden, erhielt Heinrich in Sachsen das Uebergewicht. Das Herzogthum Niederlothringen ertheilte er Gottfried von Bouillon, der einige Jahre später sich die Krone des Königreichs Jerusalem errang. Nach dem Tode Gregors VII. hätte unter dessen Nachfolgern Victor III. und Urban II. der Friede ohne allzu große Schwierigkeiten wiederhergestellt werden können, wenn nicht die Bischöfe von der Partei Heinrichs, aus Furcht, abgesetzt zu werden, jede Annäherung an die rechtmäßigen Päpste widerrathen hätten. Im J. 1090 zog Heinrich abermals nach Italien, um die Markgräfin Mathilde, welche als Wittwe dem jungen Sohne des Herzogs Welf ihre Hand gereicht hatte, zu bekriegen. Er wurde jedoch im October 1092 von den Truppen der Markgräfin unvermuthet überfallen und so geschlagen, daß er sogar sein Panier einbüßte. Auch in Oberdeutschland kamen durch die Anstrengungen Welfs und Bertholds von Zähringen seine Gegner in Vortheil. Ein weit größerer Schlag aber war für ihn der Abfall seines ältesten Sohnes Konrad im folgenden Jahre (1093). Gleich darauf trennte sich auch seine zweite Gemahlin Praxedis (Eudoxia), eine russische Prinzessin, von ihm und zog sich, nachdem sie auf den Kirchenversammlungen zu Konstanz und Piacenza die schlüpfrigen Heimlichkeiten ihres ehelichen Lebens zum großen Nachtheile für seinen Ruf aufgedeckt, in ein Kloster zurück. Nun schien Heinrichs Macht und Stellung für immer vernichtet. Aber wie überhaupt die langjährige Regierung dieses Kaisers so reich an merkwürdigen Wechselfällen ist, so erhob er sich auch dießmal wieder unerwartet schnell aus seiner höchst bedrängten Lage. Den Wendepunkt führte der Uebertritt der beiden Welfen herbei, die sich von der Markgräfin Mathilde trennten, als sie erfuhren, daß diese schon frühzeitig all ihre Güter dem römischen Stuhle vermacht habe. Mit der ihnen eigenen Energie und Rührigkeit wirkten sie jetzt zum Vortheile des Kaisers, indem sie die Zahl seiner Anhänger zu vermehren suchten. Als Heinrich nach einer Abwesenheit von sieben Jahren wiederum nach Deutschland zurückkehrte, gelang es ihm, das Reich so ziemlich zu beruhigen. Als eine vortheilhafte Rückwirkung auf seine Sache hatte sich der Kreuzzug erwiesen, den Gottfried von Bouillon im J. 1096 nach Palästina unternommen, da die Kampflust vieler Herren und die Thätigkeit vieler Geistlichen durch die Verfolgung eines andern Zieles in Anspruch genommen wurde. Auf der andern Seite brachte jedoch der erste Kreuzzug die Schwachheit des von Heinrich geleiteten Kaiserthums erst recht an's Licht. „War es nicht", sagt Gregorovius, „die Aufgabe des Kaisers als des weltlichen Hauptes der Christenheit, sich an die Spitze der großen Bewegung zu stellen, ihre Fahne zu entfalten und Fürsten und Völker in den heiligen Kampf zu führen? Das Kaiserthum ließ durch die Schuld der Verhältnisse und Heinrichs IV. einen Augenblick von solcher Bedeutung an sich vorübergehen, wie er nicht mehr wiederkehrte. Heinrich, finster brütend in einem Schlosse Oberitaliens, während eine neue Epoche der Weltgeschichte ohne ihn eingeleitet wurde, Heinrich, ihr antheilloser Zuschauer, erscheint uns fast in einem tiefern Falle, als da er zu Canossa als Büßer stand. Der Fluch des Papstes hatte ihn gleichsam aus der Geschichte excommunicirt." Uebrigens gelang es ihm, sämmtliche deutschen Herzoge auf seine Seite zu bringen. Auch von den deutschen Bischöfen traten viele in ein freundliches oder wenigstens nicht feindliches Verhältniß zu ihm. Eine Folge hiervon war, daß Ende 1098 sein Sohn Konrad durch einen Fürstentag in Köln abgesetzt und die Nachfolge seinem zweiten Sohne Heinrich zugesichert wurde; dieser wurde auch im Januar des folgenden Jahres in Aachen gekrönt.

Leider benutzte Heinrich nach dem Tode Urbans II. trotz der Mahnungen der Fürsten abermals nicht die Gelegenheit zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens. Statt, wie er beabsichtigt hatte, zu der von Paschalis II. auf den Februar 1102 nach Rom berufenen Kirchenversammlung zu gehen, um daselbst seine und des Papstes Angelegenheit zu verhandeln, suchte er noch einmal durch seine Anhänger eine andere Papstwahl zu bewirken. Er wurde nun von Paschalis II. auf's Neue mit dem Banne belegt. Uebrigens brachte diese Maßregel des Papstes in Deutschland keine Aenderung der Verhältnisse hervor. Im Gegentheile legte jetzt Heinrich das ernstliche Bestreben an den Tag, mit dem Papste Frieden zu schließen und die Ruhe in der Kirche wiederherzustellen. An Weihnachten 1102 erbot er sich gegenüber den Fürsten in Mainz, er wolle die Regierung seinem Sohne abtreten und sogleich nach Wiederherstellung des Friedens mit

dem Papste einen Kreuzzug unternehmen. Auch ließ er alle Fürsten einen allgemeinen Reichs- und Landfrieden beschwören, nachdem er den Erzabt Hugo von Clugny um Vermittlung des Friedens mit dem Papste gebeten hatte. Doch thürmten sich bald wieder neue Gewitterwolken gegen ihn auf. Die Nichterfüllung des Versprechens hinsichtlich des Kreuzzuges erregte viele Klagen unter denen, welche im Vertrauen auf ihn das Kreuz genommen hatten. Ebenso groß war umgekehrt die Unzufriedenheit vieler raubsüchtigen Ritter über die Errichtung des Landfriedens. Da auch Paschalis II. die Gegner des Kaisers zu kräftigem Widerstande ermunterte, so nahm das Mißtrauen gegen denselben wieder allenthalben überhand. Zuletzt gelang es einer Anzahl abenteuerlicher und lebenslustiger Ritter, den jedenfalls in schlechtem Geiste erzogenen jungen König Heinrich V. zum Abfall von seinem Vater zu bewegen. Paschalis II., an den er sich um Rath wegen des seinem Vater geschworenen Eides gewendet hatte, entband ihn seiner Verpflichtungen und ließ ihn in den Schoß der Kirche aufnehmen. Schon standen am Regenflusse die Heere des Vaters und Sohnes einander gegenüber, als der verschlagene König seinen Vater durch List und Betrug dahin zu bringen wußte, daß er sein Heer sich zerstreuen ließ und nach Böhmen floh. Doch kehrte er bald darauf wieder nach Mainz zurück, flüchtete aber, obwohl die ihm treu gebliebenen Rheinstädte 30 000 Mann für ihn aufbrachten, dann nach Köln. Durch Anwendung neuer, mit schmählicher Verstellung und Heuchelei gepaarter List gelang es dem jungen Heinrich zu Coblenz im December 1105, seinen Vater in seine Gewalt zu bringen und ihn vor einer Reichsversammlung in Ingelheim zur Abdankung zu nöthigen. In Mainz erfolgte hierauf die wiederholte Wahl und Anerkennung Heinrichs V. durch die Fürsten. Doch der alte König war nicht so verlassen, wie der Sohn wähnte. Heinrich IV. floh nach Köln, wo er von den Bürgern jubelnd empfangen wurde; von da zog er nach Lüttich zu seinem Freunde, dem Bischof Otbert, bei dem sich schnell seine Anhänger um ihn sammelten. Bei Visat wurde Heinrich V. geschlagen, entfloh, da ihn die Kölner nicht aufnahmen, nach Worms, und rief von hier aus das Reich zu den Waffen und zur Rache auf. Nun wurden zu Gunsten Heinrichs IV., welcher von Lüttich aus an die Könige von Frankreich, England und Dänemark geschrieben und aller Welt die ihm zugefügten Unbilden geklagt hatte, großartige Rüstungen getroffen. Unterhandlungen, welche Heinrich mit seinem Sohne anknüpfte, waren erfolglos. Eben zog letzterer gegen Aachen heran, als die erwünschte Nachricht im Lager ankam, Heinrich IV. sei, kaum 56 Jahre alt, zu Lüttich am 7. August 1106 gestorben. Die Leiche ließ Bischof Otbert in der St. Lambertuskirche zu Lüttich mit kaiserlichen Ehren begraben. Doch mußte dieselbe auf Befehl der auf der Seite Heinrichs V. stehenden Bischöfe wieder ausgegraben und auf eine Insel gebracht werden. Nachher ließ sie Heinrich V. nach Speier abführen; Geistlichkeit und Volk dieser ihm von jeher getreuen Stadt setzten sie feierlich im Dome bei. Der dortige Bischof untersagte jedoch allen Gottesdienst und ließ den Sarg in eine noch ungeweihte Kapelle außerhalb der Stadt stellen; erst fünf Jahre später wurde der Leichnam in den Dom gebracht, um neben der Asche der Vorfahren eine bleibende Ruhestätte zu finden. (Vgl. Stenzel, Gesch. Deutschlands unter den fränk. Kaisern I, Leipzig 1827; Floto, Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter I—II, Stuttg. u. Hamb. 1855—1856; v. Druffel, Kaiser Heinrich IV. und seine Söhne, Regensb. 1862; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl. III, Braunschweig 1876; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV. u. V; ferner die Literatur unter Gregor VII.) [J. N. Brischar.]

Heinrich II., König von England (1154—1189), ein Sohn Gottfrieds Plantagenet und Mathildens, der Erbtochter Heinrichs I., war den 3. März 1133 geboren. Nach dem Tode seines Großvaters hätte dessen Willen zufolge zuerst Mathilde und dann er den englischen Thron besteigen sollen. Doch wußte sich sein Vetter Stephan, Graf von Blois, der Krone zu bemächtigen und sie gegen Mathilde fortwährend zu behaupten. Im J. 1152 heiratete Heinrich Eleonore, die frühere Gemahlin Ludwigs VII. von Frankreich, welche ihm eine Reihe herrlicher Besitzungen auf dem Festlande zubrachte. Den 19. December 1154 nach Stephans Tode gekrönt, bestätigte Heinrich die Rechte und Freiheiten, welche England unter Heinrich I. genossen hatte, und bemühte sich, durch strenge Handhabung der Gerechtigkeitspflege, durch Hebung des Wohlstandes und durch Wiederherstellung und Erhaltung der Ruhe und Ordnung die Uebel zu heilen, welche die während der Regierung seines Vorgängers herrschende Zwietracht dem Lande gebracht hatte. Freilich wurde er bald darauf vorherrschend auf dem Continente beschäftigt, um seine dortigen Besitzungen, welche von der Grenze der Picardie bis zu den Gebirgen von Navarra der See entlang reichten, zu behaupten. In der Normandie empfing er eine Gesandtschaft Alexanders III. Schon früher hatte der geistreiche Bischof Arnulf von Lisieux auf ihn einzuwirken gesucht, um ihn zur Anerkennung des genannten Papstes zu bestimmen. Auch der greise Erzbischof Theobald von Canterbury bot zur Unterstützung des rechtmäßigen Trägers der höchsten Kirchengewalt seinen ganzen Einfluß auf. Auf der andern Seite war auch Kaiser Friedrich I. thätig, um seine Creatur Victor IV. aufrecht zu erhalten und die Könige von Frankreich und England auf seine Seite herüberzuziehen. Doch wirkte die kirchliche Partei, hinter welcher besonders die großen Mönchsorden standen, so entschieden auf Heinrich II. ein, daß derselbe, nachdem er schon wankend geworden war, ebenso wie der König von Frankreich, eine ganz neue Unter-

suchung über das Recht oder Unrecht der beiden Päpste auf einem zu Toulouse abgehaltenen Concil veranstaltete. Die förmliche Anerkennung Alexanders III. von Seite Heinrichs II. folgte auf die Entscheidung der genannten Kirchenversammlung. Zum Danke hierfür nahm der Papst auf den Wunsch des Königs den letzten rechtmäßigen König aus dem angelsächsischen Geblüte, Eduard den Bekenner, unter die Zahl der Heiligen auf und machte die unter dem englischen Volke schon bestehende Verehrung desselben zur kirchlichen Pflicht. Bald darauf fand eine Zusammenkunft des Papstes mit Heinrich in dem Kloster Dôle statt. Der König fiel dem Oberhaupte der Kirche zur Bezeugung seiner persönlichen Verehrung zu Füßen. Drei Tage später schied er von ihm, nachdem er ihm reichliche Geschenke gespendet hatte. Eine große Stütze fand Heinrich II. anfänglich an dem von ihm zum Kanzler ernannten Thomas Becket (s. d. Art.), den er seiner vertrautesten Freundschaft würdigte und nach dem Tode Theobalds zum Erzbischof von Canterbury erwählen ließ. Da aber der neue Primas von England die Vertheidigung der kirchlichen Rechte und die Pflicht des Gewissens der Gunst des gewaltthätigen Königs vorzog, verwandelte sich die frühere Freundschaft in die bitterste Feindschaft, welche zuletzt das langjährige Exil und den blutigen Tod des großen Kämpfers für die Freiheit der Kirche zur Folge hatte. Aber während der Erzbischof bald nach seinem Tode auf den Altar gehoben wurde, kehrte das Unglück bei dem König ein, um bis zu seinem Tode nicht mehr von ihm zu weichen. Zwar söhnte er sich mit der Kirche wieder aus. In der Cathedrale zu Avranches beschwor er 1172 in Gegenwart der päpstlichen Legaten, der Bischöfe, Barone und des Volkes seine Unschuld an dem Morde des Erzbischofs. Da er sich jedoch nicht verhehlen konnte, daß er durch seine unwilligen Aeußerungen zu dem Entschlusse der Mörder Veranlassung gegeben habe, so machte er sich den Legaten gegenüber verbindlich, zur Leistung der Genugthuung 200 Ritter ein Jahr lang nach der Anordnung der Johanniter zur Vertheidigung des heiligen Landes zu unterhalten, und wenn es nothwendig sei und von dem Papste verlangt werde, gegen die Ungläubigen in Spanien oder Palästina zu ziehen, der Kirche von Canterbury und den Freunden des ermordeten Erzbischofs ihre Ländereien und Besitzungen zurückzugeben und die letzteren wieder in Gnaden anzunehmen; endlich die schlechten Satzungen von Clarendon und alle der Freiheit der Kirche widersprechenden Gewohnheiten, welche etwa seit seiner Thronbesteigung eingeführt worden seien, abzuschaffen, diejenigen aber, welche schon eine längere Dauer haben sollten, auf den Befehl des Papstes und nach dem Rathe religiöser Männer zu mildern. Erst ein Jahr später wurde auf einer großen Reichsversammlung zu Northampton unter Vermittlung eines päpstlichen Legaten die Streitfrage völlig erledigt. Doch waren die von dem König gemachten Bewilligungen keineswegs derart, daß sie die kirchliche Freiheit in dem Maße gesichert hätten, in welchem sie der hl. Thomas aufgefaßt und Heinrich II. zuletzt verheißen hatte.

Uebrigens war der König nicht so glücklich, von jetzt an eine ruhige und friedliche Regierung führen zu können. Es erhob sich gegen ihn ein Kampf, der zum Theil in seinem Streite mit Thomas Becket wurzelte und mit einigen Unterbrechungen zur größten Bitterkeit seines Herzens bis zu seinem Tode fortdauerte. In der von dem Erzbischof von York auf Befehl des Königs vollzogenen, mit dem Fluche der Kirche belegten Krönung des jungen Heinrich lag weder für diesen, noch für den Vater ein Segen. Sein Erstgeborener machte nach seiner Krönung auf eine Stellung als König Anspruch. Die Rathgeber und Gesellschafter, die Heinrich II. ihm gab, bestärkten ihn noch in diesem Gedanken, indem sie ihm die Ueberzeugung beibrachten, daß sein Vater dadurch, daß er ihn habe krönen lassen, factisch zu seinen Gunsten auf das Königthum verzichtet habe. Der junge König trat daher, unterstützt von seinem Schwiegervater Ludwig VII. von Frankreich, welcher unzufrieden war, daß seine Tochter Margaretha an der Krönung ihres Gemahls nicht hatte theilnehmen dürfen, feindselig gegen seinen Vater auf. Die Königin Eleonore hetzte aus Eifersucht gegen ihren Gemahl, welcher mehrere Concubinen auf verschiedenen Schlössern unterhielt, nicht nur ihren gekrönten Sohn Heinrich, sondern auch dessen Brüder Richard und Gottfried gegen den Vater auf. Der alte und der junge König suchten den Papst für sich zu gewinnen. Der erstere ging in seiner Unterwürfigkeit gegen Alexander III. so weit, daß er in seinem Schreiben an ihn sogar bemerkte: „Eurer Jurisdiction gehört das Reich England an, und was die Verbindlichkeit des Lehensrechts betrifft, so bin ich Euch unterthan." Der Streit brach in offenen Krieg aus, in welchen sich der König von Frankreich einmischte, um die Gelegenheit zur Schwächung seiner übermüthigen Vasallen zu benutzen. Von dieser Empörung nicht bloß vieler Barone, sondern auch seiner eigenen Kinder wurde Heinrichs II. Gemüth tief ergriffen. Dem Gedanken sich hingebend, daß er durch seine Verfolgung des hl. Thomas den Zorn Gottes auf sich geladen, entschloß er sich, als er eben von Frankreich nach England übersetzte, um den dortigen Aufruhr durch seine Gegenwart zu unterdrücken, zu dem Grabe des Erzbischofs, welcher bereits von Alexander III. in das Verzeichniß der Heiligen aufgenommen worden war, zu wallfahren. Im Gewande eines Büßenden näherte er sich Canterbury, warf sich dann vor dem Grabe des Martyrers nieder, unterzog sich den härtesten Bußübungen und ließ sich sogar von den anwesenden Prälaten und Mönchen einige Geißelstreiche auf seine Schultern versetzen. Diese Verdemüthigung am Grabe des hl. Thomas, an welcher vielleicht auch die Rücksichten der Politik Antheil hatten, trug um

so mehr zur Verstärkung seiner moralischen Macht bei, als sich gleich darauf die Nachricht verbreitete, daß der ihm besonders gefährliche König Wilhelm der Löwe von Schottland wie durch Zufall in die Hände Ranulfs von Glanville und einiger anderer Edelleute aus der Umgegend von York gefallen sei, und zwar an demselben Tage, an welchem Heinrich versöhnt das Grab des heiligen Martyrers verließ. Ueberall wurde dieses Ereigniß der kräftigen Fürbitte des Heiligen zugeschrieben. Schnell waren seine sämmtlichen Gegner in England niedergeworfen. Er setzte nun mit einem Heere beutelustiger Söldlinge auf das Festland hinüber und gewann hier über seine Feinde solche Vortheile, daß Ludwig VII., an einem glücklichen Erfolge verzweifelnd, seinen Verbündeten rieth, mit dem alten König Frieden zu schließen. Dieser kam denn auch wirklich im September 1174 zwischen Heinrich II. und seinen drei rebellischen Söhnen zu Stande. Aber bald brachen neue Zwistigkeiten sowohl der Brüder unter einander als mit dem Vater aus, welche der jugendliche König Philipp August von Frankreich beförderte, um daraus Nutzen zu ziehen. Als der hartnäckigste unter den Brüdern zeigte sich Gottfried. Schon war der Tag bestimmt, an welchem dieser und der jüngere Heinrich dem Vater eine Schlacht liefern sollten, als der letztere die Nachricht erhielt, daß sein Erstgeborener (den 11. Juni 1183) gestorben sei, nachdem er noch um die letzte Gunst gebeten, ihn vor seinem Tode zu besuchen. Der tiefe Eindruck, den der frühzeitige Tod seines im Kriege mit ihm gestorbenen Sohnes auf das Gemüth Heinrichs II. hervorbrachte, hatte auch seine Aussöhnung mit seiner Gemahlin Eleonore zur Folge. Sie wurde aus der Haft, in der sie mehr als zehn Jahre lang gehalten worden war, befreit und in ihrer und des Herzogs Heinrich des Löwen Gegenwart ward der Friede mit seinen Söhnen Richard und Gottfried feierlich geschlossen. Doch war derselbe auch dießmal nicht von Dauer. Schon war Gottfried im Begriff, den Krieg gegen seinen Vater zu erneuern, als er auf einem Turnier im August 1186 das Leben verlor.

Die nun eintretende kurze Zeit des Friedens suchte der König zum Wohle des Landes zu benutzen; er kämpfte gegen die im Beamtenwesen herrschenden Mißbräuche, schaffte die bis jetzt noch bestehenden Gottesurtheile ab und führte u. a. die Assisen, sowie die Eintheilung des Reiches in vier Kreise ein. Im J. 1188 nahm er auf die Nachricht, daß Jerusalem wieder in die Hände der Ungläubigen gefallen sei, mit dem König von Frankreich und einer großen Anzahl von Baronen und Rittern das Kreuz. Schon wurden die Anstalten zur Ausführung des Zuges getroffen, als zwischen dem nunmehrigen Thronfolger Richard und dem Vater eine abermalige Spaltung ausbrach. Heinrich weigerte sich Jahre lang, Richard seine Verlobte Alice, eine Tochter Ludwigs VII., welche seiner Obhut anvertraut worden war, zu übergeben, und weder die Forderungen Richards und Philipp Augusts, noch die Drohungen des Papstes mit dem Banne waren vermögend, ihn zu weiterem als zu trügerischen Versprechungen zu vermögen. Richard schloß sich nun um so enger an seinen künftigen Schwager an. Das Waffenglück, welches Heinrich II. versuchte, war ihm ungünstig. Er sah sich genöthigt, mit Philipp August in Unterhandlung zu treten, und dieser legte ihm sehr harte Friedensbedingungen vor. Als die beiden Könige auf einer Ebene zwischen Tours und Azay-sur-Cher sich mit einander besprachen, schlug der Blitz bei heiterem Himmel zweimal zwischen ihnen ein. Heinrich II., durch Kummer und Krankheit vorher schon geschwächt, wurde so erschreckt, daß er sich in sein Lager bringen ließ. Hier wurden ihm die Friedensartikel vorgelesen. Er hatte sich die Ueberlieferung der Liste, auf welcher die zu dem König von Frankreich abgefallenen Barone verzeichnet waren, ausbedungen. Als er unter den Namen den seines Lieblingssohnes Johann bemerkte, brach ihm das Herz. Auf die tiefe Schwermuth, in die er anfangs verfiel, folgte ein hitziges Fieber, in dessen Paroxysmen er die Rache des Himmels auf seine undankbaren Kinder herabrief und den Tag verfluchte, an dem er geboren worden. Vergebens suchten ihn die das Bett umgebenden Bischöfe und sonstige Geistliche zur Zurücknahme des Fluches über seine Söhne zu bewegen, welcher denn auch sowohl an Richard als an Johann seiner Zeit in Erfüllung ging. Als alle Hoffnung auf Genesung verschwunden war, ließ er sich in die Kirche bringen, um sich an den Stufen des Altars durch die Tröstungen der Religion zu stärken. Er starb zu Chinon bei Tours am 6. Juli 1189 in einem Alter von 55 Jahren.

Merkwürdig war die Regierung Heinrichs II. noch dadurch, daß während derselben Irland unter englische Hoheit kam. Heinrich II. nahm den von Wilhelm dem Eroberer und Heinrich I. gehegten Plan, sich jener Insel zu bemächtigen, wieder auf und sandte zu diesem Zwecke den berühmten Johannes von Salisbury an Hadrian IV., um denselben um die Erlaubniß zu bitten, das letztere Land, welches wie jede christliche Insel dem heiligen Stuhle gehöre, zu erobern. Als Zweck dieser Eroberung wurde angeführt die Sorge für den Unterricht eines unwissenden Volkes, die Ausrottung der Laster aus dem Weinberge des Herrn, sowie die Ausdehnung des Peterspfennigs auf Irland. Der Papst, ein geborener Engländer, knüpfte seine Einwilligung an die Erfüllung der königlichen Zusage, an die er freilich selbst nicht geglaubt haben dürfte. Zugleich mit der Bulle übersandte Hadrian IV. dem König einen goldenen, mit einem kostbaren Smaragd gezierten Ring, zum Zeichen der Belehnung mit dem Recht, über Irland zu herrschen. Doch wurde Heinrich II. vorerst durch verschiedene Umstände an der Ausführung seines Unternehmens verhindert. Als aber später einige wallisische Freibeuter, von den unter sich zerfallenen Häuptlingen herbei-

gerufen, einen Theil des grünen Eilandes eroberten, setzte er selbst nach Irland hinüber, nahm die Unterwerfung der dortigen Häuptlinge an und belehnte im J. 1177, nachdem er sich eine Bestätigung der Schenkung Hadrians IV., dessen Bulle 20 Jahre in dem Archiv geruht hatte, verschafft, auf einer Versammlung zu Oxford unter Zustimmung des Oberlehensherrn Alexander III. seinen zwölfjährigen Sohn Johann mit der Herrschaft über Irland. — Der Charakter Heinrichs II. bietet viele Aehnlichkeit mit dem Heinrichs I. dar. Ungemeine Thätigkeit und Energie des Willens, Liebe zu den Wissenschaften, Leutseligkeit und würdevolle Haltung waren die Lichtseiten desselben; diese wurden jedoch durch Doppelzüngigkeit und Falschheit, Ehrgeiz und Herrschsucht und eine zuweilen in furchtbare Wuthanfälle ausbrechende Zornmüthigkeit bedeutend verdunkelt. (Vgl. Lyttleton, History of the life of King Henry II., 4 vols., London 1767; Lingard, Gesch. von England, deutsch Frankfurt 1828, II; Pierre d'Orléans, Hist. des révolutions d'Angleterre, La Haye 1723, I; Lappenberg, Gesch. von England, Hamb. 1834, II; Reuter, Gesch. Alexanders III. und seiner Zeit, 3 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1860—1864; Stolberg, Gesch. der Religion Jesu Christi, fortges. von Brischar, XLVIII. XLIX; Phillips, König Heinrich II. von England und Giraldus Cambrensis, in den Vermischten Schriften, Wien 1856, I, 386 ff.; ferner die Literatur unter Thomas Becket.) [J. N. Brischar.]

Heinrich VIII., König von England (1509—1547). Die Regierung dieses zweiten Königs aus dem Hause Tudor war an merkwürdigen Ereignissen und wichtigen Folgen die reichste aller englischen Herrscher. Er war am 18. Juni 1491 geboren und folgte seinem Vater Heinrich VII. am 22. August 1509 in der Regierung. Als Jüngling von 18 Jahren, reich begabt und wissenschaftlich gebildet, machte er sich bei seiner Thronbesteigung unter dem Volke sogleich dadurch beliebt, daß er zwei wegen ihrer Gelderpressungen besonders verhaßte Räthe seines Vaters hinrichten ließ. Alsbald heiratete er die Wittwe seines Bruders Arthur, Katharina von Aragonien, mit welcher er schon in seinem zwölften Lebensjahre verlobt worden war. Die Bedenken wegen der Verwandtschaft wurden durch die schon vor sechs Jahren von Julius II. ertheilte Dispensation und außerdem durch die feierliche Erklärung der Braut, daß Arthur seine Ehe mit ihr nie vollzogen habe, entkräftet. Auf Betreiben des kriegerischen Papstes Julius schloß er sich im October 1511 an die sogen. heilige Liga an, welche den Fortschritten der französischen Waffen in Italien begegnen sollte. Der im August 1514 abgeschlossene Friede wurde durch die Vermählung des 53jährigen Königs Ludwig XII. von Frankreich mit der 16jährigen Schwester Heinrichs VIII. befestigt. Während dieses Krieges trat Thomas Wolsey (s. d. Art.) auf den öffentlichen Schauplatz, auf welchem er sich volle 15 Jahre zu behaupten wußte. Nach dem Tode Maximilians I. stellte sich Heinrich neben die Könige Franz von Frankreich und Karl von Spanien als Bewerber um die Kaiserkrone. Hatte ihn hierzu schon sein eigener Ehrgeiz gestachelt, so wirkte dabei insbesondere noch Wolsey auf ihn ein, welcher sich der Hoffnung hingab, daß sich an die Wahl seines Herrn seine Erhebung auf den päpstlichen Stuhl knüpfen werde. Allein die hochfliegenden Pläne beider schlugen fehl. Zum Nachfolger Maximilians wurde dessen Enkel Karl und an Stelle Leo's X. der Niederländer Hadrian VI. gewählt. Wie Heinrich während der Kämpfe zwischen Frankreich und dem Hause Habsburg seinen Einfluß bald nach dieser, bald nach jener Seite hin geltend machte und in die politischen Verhältnisse seiner Zeit thätig eingriff, so trat er auch auf dem theologischen Schauplatze als Kämpfer auf. Luther hatte kaum angefangen, durch seine kühne Opposition gegen die alte Kirche seinen Namen im Abendlande bekannt zu machen, als Heinrich sogleich entschieden gegen ihn Partei nahm. Er forderte nicht bloß (im Mai 1521) den Kaiser und den Kurfürsten von der Pfalz auf, Luther und seine abscheuliche Lehre von der Erde zu vertilgen, sondern ließ auch dessen Schriften in Gegenwart des Volkes verbrennen und überhaupt alle verbotenen Bücher unter Androhung strenger Strafen einliefern. Zuletzt entschloß er sich, mit dem deutschen Mönche sich im theologischen Streite zu messen. Schon frühzeitig hatte er sich vorzugsweise mit dem Studium der Theologie beschäftigt. Die hohe Gunst, welche Wolsey genoß, hatte er besonders auch dem Umstande zu verdanken, daß er mit dem König auf dessen Lieblingsschriftsteller, den hl. Thomas von Aquin, mit großer Meisterschaft einging. Schon aus Klugheit wurde Heinrich von seinem Günstling, welcher als Legat nach und nach alle päpstlichen Rechte in seiner Hand zu vereinigen gewußt hatte, in der streng kirchlichen Richtung erhalten und bestärkt. Er verfaßte nun gegen Luther, welcher in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft die Siebenzahl der Sacramente angegriffen hatte, eine Vertheidigung der letzteren in seiner Assertio septem sacramentorum, in welcher er die Widersprüche Luthers gut nachwies. Obwohl Heinrich sich für einen der tüchtigsten Theologen seiner Zeit hielt, so hatte er doch die genannte Schrift zuvor dem Cardinal Wolsey, dem Bischof Fisher von Rochester und besonders dem gelehrten Thomas Morus zur Durchsicht und Verbesserung mitgetheilt. Dem Papste durch den Dechanten Clarke von Windsor übergeben, wurde dieselbe mit Bewunderung aufgenommen. Allein dem königlichen Gottesgelehrten genügte es nicht, zu Rom mit den Kirchenlehrern Augustinus und Gregorius verglichen zu werden. Da der ihm von Julius II. nicht bloß versprochene, sondern sogar insgeheim verliehene Titel eines allerchristlichsten Königs ihm von dessen Nachfolger

Leo X. nicht übertragen wurde, so wurde er auf seine Bitte durch eine förmliche Bulle mit dem Titel eines Defensor fidei beehrt, welcher im J. 1543 durch einen Parlamentsbeschluß mit der Krone verbunden und von seinen Nachfolgern bis auf die neueste Zeit geführt wurde. Anders freilich war der Eindruck, welchen die königliche Streitschrift auf Luther machte. Er antwortete Sr. Majestät in der alleranstößigsten und leidenschaftlichsten Weise, leistete zwar auf Verlangen des Königs von Dänemark eine Art Abbitte, wurde aber von Heinrich fortan mit Verachtung behandelt.

Wer hätte nach solchen Vorgängen erwartet, daß Heinrich VIII., der Bekämpfer der von Luther erregten kirchlichen Neuerung, bald selbst die Trennung der englischen Kirche von der römischen bewirken werde? Freilich hat die sogenannte Reformation in keinem Lande einen so wenig ehrenhaften Ursprung und einen mit dem Wesen einer Kirchenverbesserung so sehr im Widerspruch stehenden Fortgang genommen, als gerade in England, wo sie sich an der sündhaften Leidenschaft eines Wollüstlings entzündete und an der blutdürstigen Willkür desselben ihr Dasein fortfristete. Heinrich VIII. war zwar acht Jahre jünger als seine Gemahlin, welche ihm drei Söhne und zwei Töchter geboren hatte; doch hatte er ihr lange Zeit seine Liebe zugewendet. In seinen späteren Jahren jedoch, als der Unterschied des Alters mehr hervortrat und die vielen Krankheiten der Königin von ihrer Anmuth und Jugendfrische immer mehr abstreiften, wandte er sein Herz von ihr ab, um seine mächtige Sinnlichkeit auf unerlaubte Weise zu befriedigen. Seine Gunst wußte bleibend Anna Boleyn, eine der Hofdamen seiner Gemahlin, zu fesseln. Ihren scheinbaren Widerstand durch Schmeicheleien mildernd und seine Hoffnung rege erhaltend, entflammte sie mehr und mehr seine Leidenschaft. Nun gab er sich auf einmal Bedenken über die Rechtmäßigkeit seiner Ehe hin, in welcher er bereits 17 Jahre lebte, und äußerte sich auch gegen seine Vertrauten, er fürchte, mit der Wittwe seines Bruders in Blutschande zu leben. Wolsey wirkte dem Wunsche des Königs, sich von seiner Gemahlin zu trennen, nicht entgegen. Er hatte dabei den Plan, die Vermählung Heinrichs mit der Tochter Ludwigs XII. zu betreiben, da er der Liebschaft mit Anna Boleyn, wenn er sie je kannte, keine längere Dauer beigemessen haben mochte, als den früheren. Um dieselbe Zeit wurde das Project einer Heirat zwischen der zwölfjährigen Tochter Heinrichs, Maria, entweder mit Franz I. oder mit dessen zweitem Sohne betrieben. Da der Bischof von Tarbes bei den Verhandlungen hierüber die Frage aufwarf, ob denn die Legitimität der Prinzessin ganz ohne Makel sei, so fühlte Heinrich, wie er nachher erklärte, seine Gewissensscrupel hierdurch bestätigt. Die Canonisten und Theologen, denen der König die Bedenken seines zarten und frommen Gewissens vorlegte, bestritten, da sie nach dessen Willen entscheiden wollten, die Gültigkeit der Dispensation, indem sie an der Bulle Julius' II. einige Fehler entdeckt haben wollten. In der um jene Zeit stattgefundenen Gefangennehmung Clemens' VII. durch das kaiserliche Heer erblickte Heinrichs Minister die Vortheile, die aus diesem Verhältnisse für die Angelegenheiten seines Herrn zu ziehen wären. Es wurden in England für die Befreiung des Kirchenoberhauptes öffentliche Umzüge und ein dreitägiges Fasten veranstaltet. Wolsey begab sich nach Frankreich, um mit Franz I. persönlich über die gemeinsam zu ergreifenden Maßregeln zu verhandeln. Am 18. August 1527 wurde zwischen beiden Mächten ein Vertrag abgeschlossen, welcher u. a. auch die Bestimmung enthielt: so lange der Papst gefangen sei, sollten beide Könige weder in die Berufung eines allgemeinen Concils einwilligen, noch Bullen oder Breven annehmen, welche Clemens VII. zum Nachtheil ihrer Rechte oder dem ihrer Völker erlassen würde. Die Angelegenheiten der französischen und der englischen Kirche sollten inzwischen durch ihre eigenen Bischöfe geleitet und die Urtheile Wolsey's als Legaten, von welchem Range auch die Verurtheilten sein möchten, ohne Rücksicht auf ein päpstliches Verbot unverweilt in Vollzug gesetzt werden. Die Absicht dieser Bestimmung ging offenbar dahin, Wolsey mit der ganzen päpstlichen Macht zu betrauen und daher die Ehescheidungsfrage ganz von seinem Urtheil abhängig zu machen. Auch wurde Clemens VII. gleich darauf durch Wolsey und einige andere Cardinäle von dieser Bestimmung in Kenntniß gesetzt und ehrfurchtsvoll gebeten, zur Ausübung der päpstlichen Rechte diesseits der Alpen einen Generalvicar zu ernennen. Während er jedoch mit dem genannten Kirchenamte bekleidet zu werden hoffte, wurde er bei seiner Rückkehr aus Frankreich schmerzlich durch die Nachricht enttäuscht, daß der König Anna Boleyn heiraten wolle; er kannte einerseits den Haß der Familie Boleyn gegen seine Person, andererseits fürchtete er den Verlust der Freundschaft des Königs von Frankreich. Er entschloß sich, auf der von Heinrich vorgezeichneten Bahn fortzuschreiten, um dessen Gunst nicht zu verscherzen. Heinrich hatte während der Abwesenheit des Cardinals eine Abhandlung ausgearbeitet, in welcher er die Ehescheidung auf Lev. 18, 16 stützte. Dieselbe wurde an Thomas Morus und an den Bischof Fisher von Rochester zur Begutachtung geschickt. Der letztere, welcher bereits eine Schrift über die Gültigkeit der Ehe Katharina's abgefaßt hatte, ertheilte eine verneinende Antwort, während der erstere Unbekanntschaft mit der Theologie vorschützte. Clemens VII. befand sich in großer Verlegenheit; auf der einen Seite war Karl V. nicht Willens, die Ehre seiner Tante Katharina leichten Kaufs gefährden zu lassen, auf der andern Seite erforderten Heinrichs vielfache Verdienste um den päpstlichen Stuhl, demselben die möglichste Rücksicht zu gewähren. Als es ihm gelang, nach Or-

vieto zu entfliehen, eilten die englischen Gesandten alsbald zu ihm, um ihm Glück zu wünschen und eine schnelle Betreibung der Ehescheidungssache zu erbitten. Der Papst erklärte sich bereit, Wolsey und den aus der Geschichte der deutschen Reformation bekannten Cardinal Laurentius Campeggio, einen ausgezeichneten Canonisten und erfahrenen Staatsmann, mit der Untersuchung der Sache zu betrauen. Am 1. October 1528 kam Campeggio, welcher als eine Heinrich VIII. sehr angenehme Persönlichkeit von demselben schon früher das Bisthum Salisbury erhalten hatte, nach England, und erst am 18. Juni des folgenden Jahres fand die erste Gerichtssitzung statt. In der Voraussicht nämlich, daß die Entscheidung der Sache in letzter Instanz ihm zufallen werde, suchte Clemens VII. die Erörterung der Streitfrage zu verzögern, indem er zugleich hoffte, daß ein unvorhergesehenes Ereigniß dazwischen treten und ihn aus der Verlegenheit ziehen werde. Er gab daher Campeggio, dessen Kränklichkeit ihm gerade zu statten kam, den Auftrag, kurze Tagreisen zu machen, die Aussöhnung der Parteien zu versuchen, die Untersuchung mit der nöthigen Vorsicht und Beobachtung der festgesetzten Formen zu führen und in keinem Falle das Urtheil zu sprechen, ohne zuvor bei dem apostolischen Stuhle angefragt zu haben. Katharina, deren Sache von dem ihr als Vertheidiger beigegebenen Bischof von Rochester mit apostolischem Freimuthe geführt wurde, legte vor dem Legatengerichte große Festigkeit und Standhaftigkeit an den Tag. Den Vorschlag, in ein Kloster zu gehen, wies sie entschieden zurück; sie rief Gott zum Zeugen an, daß sie als Jungfrau die Ehe mit Heinrich geschlossen habe, protestirte gegen ihre Richter, welche von ihrem Gegner mit Pfründen versehen und deßhalb nicht unparteiisch seien, und appellirte an den Papst. Zwar wurde der Prozeß dessenungeachtet fortgeführt, allein Campeggio ging auf das Verlangen seines Collegen Wolsey, das Urtheil schnell zu fällen, nicht ein und bat den Papst, die Sache vor seinen Richterstuhl zu ziehen. Nachdem die Untersuchung von dem Legaten geflissentlich durch öftere Vertagung verlängert worden war, wurde das Gericht aufgelöst und die Vollmacht der Legaten von dem Papste zurückgenommen (den 19. Juli 1529). Bald darauf erfolgte der Sturz Wolsey's. Nachdem er ein Jahr lang Gegenstand der Verfolgung gewesen war, wurde er wegen Hochverraths verhaftet. Er starb jedoch, ehe der Prozeß gegen ihn eröffnet wurde, im November 1530 in seinem 60. Lebensjahre. „Hätte ich", sagte er sterbend zu dem Lieutenant des Towers, „nur Gott so fleißig gedient, wie ich dem König gedient habe, er würde mich mit meinen grauen Haaren nicht verlassen haben. Aber das ist der gerechte Lohn dafür, daß ich bei meinen Mühen und bei meinem Nachsinnen nicht meinen Dienst gegen Gott, sondern nur meine Pflicht gegen meinen Fürsten im Auge hatte." Doch kann zu seinem Lobe, trotz aller der Schwäche seines Charakters, die er theuer büßen mußte, immerhin der Contrast zwischen Heinrichs Betragen vor und nach seinem Sturze angeführt werden. Denn so lange er in des Königs Gunst blieb, hielten sich die Leidenschaften desselben noch innerhalb gewisser Grenzen, während sie nachher alle Schranken durchbrachen.

Nun wurde ein neues Cabinet gebildet, in welches der bisherige Schatzmeister des königlichen Hauses, Thomas Morus, als Kanzler eintrat. Clemens VII. hatte sich damals mit dem Kaiser wieder ausgesöhnt. In Bologna wohnten beide vier Monate unter einem Dache. Hier traf eine neue Gesandtschaft von Heinrich VIII. ein, welcher sich schon gegen Vertraute geäußert hatte: wenn dieser letzte Versuch mißlinge, werde er dem Papste den Gehorsam aufkünden und in England einen Patriarchen aufstellen. An der Spitze dieser Gesandtschaft stand der Vater der Anna Boleyn. Clemens VII. empfing dieselbe sehr gnädig und versicherte sie, alles für ihren König zu thun, was sein Gewissen gestatte. Karl V. dagegen erklärte: entscheide der Papst gegen Katharina, so werde er sich damit beruhigen; im andern Falle werde er dieselbe mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln unterstützen. Ein Versuch der neuen Minister, günstige Gutachten der berühmtesten europäischen Universitäten zu erlangen, schlug fehl. Die immerhin noch große Masse von günstigen Gutachten, welche vom englischen Cabinet an den Papst geschickt wurden, konnten auf diesen um so weniger Eindruck machen, als er einerseits wußte, durch welche Kunstgriffe dieselben erkauft oder erpreßt worden waren, und da dieselben von der irrigen Ansicht ausgingen, daß die Ehe zwischen Katharina und Arthur vollzogen worden sei. Als Heinrich den unüberwindlichen Widerstand des Papstes erkannte und außerdem noch durch seine Agenten erfuhr, Clemens VII. werde in Bälde noch durch das Andringen der Kaiserlichen zur Erlassung eines Breve's gezwungen werden, welches allen Erzbischöfen, Bischöfen und Gerichtshöfen verbiete, in Betreff der Ehe Heinrichs mit Katharina ein Urtheil zu fällen, so begann er zu schwanken und äußerte gegen seine Vertrauten, er sei gröblich betrogen worden; nie würde er sich um die Scheidung beworben haben, wenn man ihn nicht versichert hätte, daß die päpstliche Dispensation leicht zu erlangen sein würde. Schon glaubten sich Anna Boleyn und ihre Anhänger dem Sturze nahe, als Thomas Cromwell (s. d. Art.) der Sache unerwartet eine andere Wendung zu geben wußte. Dieser Mann, dessen sich Wolsey bei der von ihm durchgeführten Säcularisation von Klöstern bedient hatte, theilte nach seiner eigenen Versicherung die Ansichten Machiavelli's über den Werth der Tugend, sowie über die Eigenschaften eines königlichen Rathes, und eignete sich daher vortrefflich, um dem König als willfähriges Werkzeug zu dienen. Sobald er die Absicht des Königs erfuhr, begehrte er eine Au-

dienz und wies Heinrich auf das Beispiel der deutschen Fürsten hin, welche das römische Joch abgeworfen und sich selbst als die Oberhäupter der Kirche erklärt hätten. Dieses Mittel müßte jedenfalls Klarheit in die Sache bringen. Die gesammte Geistlichkeit wurde nun vor den königlichen Gerichtshof geladen, da sie der von Wolsey begangenen „Uebertretung der Statuten der Provisoren und des Praemunire" (die Verleihung von Pfründen durch die römische Curie betreffend) sich theilhaftig gemacht habe. Die Convocation bot 100 000 Pfd. St. für vollständige Begnadigung. Der König schlug jedoch das Anerbieten aus, wenn er nicht im Eingange des wegen Schenkung jener Summe ausgefertigten Instrumentes als Beschützer und alleiniges Oberhaupt der Kirche und des Clerus von England anerkannt werde. Doch willigte er ein, daß die von dem Erzbischof Warham vorgeschlagene, die königliche Suprematie gewissermaßen wieder aufhebende Clausel, „insoweit es Christi Gebot gestatte", beigefügt wurde. Ein Schreiben des Papstes, worin dieser den König zur Zurückrufung seiner Gemahlin an seinen Hof und zur Entfernung ihrer Nebenbuhlerin aufforderte, beantwortete der letztere mit der Berufung eines Parlaments, welches die Abschaffung der Annaten aussprach. Zu derselben Zeit wußte Cromwell, um der Verbindung der kirchlichen Suprematie mit der Krone näher zu kommen, einen weitern Parlamentsbeschluß einzuleiten, durch welchen der Geistlichkeit verboten wurde, Satzungen zu entwerfen, zu veröffentlichen und beobachten zu lassen. Von dem Papste dagegen wurde Heinrich zur Fortsetzung des Prozesses vorgeladen. Auch wurde von demselben ein Breve unterzeichnet, welches dem König unter Androhung des Kirchenbannes befahl, sich von seiner Buhlerin zu trennen, und für den Fall, daß sie einander heiraten würden, die Ehe für ungültig erklärte. Doch wurde die Veröffentlichung desselben noch verschoben. Bei einer Zusammenkunft, welche Heinrich mit Franz I. hielt, willigte er auf die Bitten und Ermahnungen des letztern in den Plan ein, den Papst zu einer Besprechung mit beiden Monarchen einzuladen, um bei dieser Gelegenheit die unter ihnen obwaltenden Streitigkeiten freundschaftlich beizulegen, und versprach ihm, in der Zwischenzeit sich jedes Schrittes zu enthalten, welcher die Spaltung zwischen ihm und dem Papste erweitern könnte. Als sich jedoch zeigte, daß die vier Monate früher zur Marquise von Pembroke erhobene Anna Boleyn, mit welcher er seit drei Jahren lebte, sich in einem Zustande befand, der ihm einen Erben verhieß, so ließ er sich am 25. Januar 1533 durch seinen Hofkaplan Lee mit derselben trauen. Der Tag der Trauung wurde verheimlicht, und zur Bestärkung der Vermuthung, daß das Kind ehelich gezeugt sei, ausgesprengt, daß die Hochzeit bereits im October stattgefunden habe. Jetzt wurde zur Scheidung geschritten, um welche schon volle fünf Jahre verhandelt worden war. Zuerst wurde auf Betreiben Cromwells ein Parlamentsbeschluß gefaßt, welcher unter Androhung der strengsten Strafe verbot, von geistlichen Richtern in England an den Papst zu appelliren. Katharina, welcher durch diesen Beschluß der letzte Rückhalt abgeschnitten war, wurde vor das von dem neuen Erzbischof Cranmer von Canterbury und einigen anderen Bischöfen eröffnete Gericht geladen und, da sie nicht erschien, in contumaciam verurtheilt. Außerdem wurde die Ehe mit Heinrich für null und nichtig erklärt, da sie dem göttlichen Gebote zuwider geschlossen und vollzogen und daher von dem ersten Augenblicke an ungültig gewesen sei. Gleich darauf fand die mit großem Gepränge vollzogene Krönung der neuen Königin statt. Nach diesen Vorgängen ließ sich Clemens VII. endlich durch das Andringen des Kaisers und seines Bruders Ferdinand, sowie seiner eigenen Minister bewegen, im Juli das durch Cranmer gefällte Urtheil für ungültig zu erklären und Anna und Heinrich mit dem Banne zu belegen, falls sie sich nicht vor Ende September von einander trennten und nachzuweisen vermöchten, warum sie als Mann und Frau angesehen werden wollten. Heinrich schwankte lange zwischen Furcht und Rachgier. Zuletzt appellirte er an ein allgemeines Concil. Im März 1534 bestätigte Clemens VII. das fast einstimmig gefaßte Urtheil des Consistoriums, daß die Ehe Katharina's mit Heinrich gültig sei, erklärte das Verfahren gegen Katharina für unrechtmäßig und befahl dem König, sie wieder als seine Gemahlin zu sich zu nehmen. Nach der Darstellung Sarpi's, des Geschichtschreibers des Concils von Trient, wird gewöhnlich angenommen, daß durch diese Maßregel des Papstes die Trennung der englischen Kirche von der römischen herbeigeführt worden sei. Allerdings hatte der inzwischen von Franz I. nach England geschickte Bischof von Paris im Auftrage Heinrichs mit dem Papste über seine Heiratsangelegenheit verhandelt, allein die Dinge waren damals schon zu verschoben, als daß sie noch durch irgend eine Maßregel des Papstes hätten in ihr altes Geleise zurückgeführt werden können. Während der Bischof von Paris zu Rom unterhandelte, wurde im englischen Parlamente ein die päpstlichen Rechte verletzender Beschluß nach dem andern gefaßt, und lange, ehe das Urtheil des Papstes in England bekannt wurde, war die Losreißung dieses Landes von der römischen Kirche beschlossen. Wenn Clemens VII. ein Vorwurf gemacht werden kann, so ist es der, daß derselbe, weltlich diplomatischen Künsten mehr zugeneigt, als es die päpstliche Würde gestattet, unschlüssig und voll Rücksichten, nicht von Anfang an energischer auftrat und die Entscheidung so lange hinausschob, so daß das Gemüth des Königs stets von Hoffnung und Furcht hin und her bewegt wurde, und die Gutgesinnten am päpstlichen Stuhle keinen Anhaltspunkt fanden.

Nun wurde zur Ausführung des soeben genannten Parlamentsbeschlusses rasch vorwärts

geschritten, wobei Cromwell die meiste Thätigkeit entwickelte. Nachdem das Parlament mehrere Statuten festgesetzt hatte, welche die Kirche der Suprematie des Königs unterwarfen, wurde Maria, die Tochter Heinrichs aus erster Ehe, von der Thronfolge ausgeschlossen, letztere seiner Nachkommenschaft aus der zweiten Ehe zugesprochen, und unter Androhung strenger Strafe jede, wenn auch nur in Worten oder Schrift versuchte Beeinträchtigung des genannten Thronfolgerechts verboten. Es konnte indessen dem König nicht entgehen, daß, wenn er auch mit Hilfe des sklavischen Parlaments seinen Hauptzweck, die kirchliche Suprematie und die Erhebung der Anna Boleyn zur Königin, erreicht hatte, dennoch ein großer Theil der Nation den von ihm eingeschlagenen Weg nicht billige. Mußte er doch selbst, wenn er zu einer unbefangenen Beurtheilung seiner Handlungsweise auch nur auf einige Augenblicke gelangte, sich in seinem Innern verurtheilen. Dieses unbehagliche Gefühl machte ihn gereizt und mißtrauisch. Der Argwohn steigerte sich allmälig zur blutgierigen Leidenschaft, welcher nach einander eine Reihe ausgezeichneter Persönlichkeiten zum Opfer fallen sollten. Eine Hauptursache der sich eröffnenden Verfolgungen war das jetzt festgesetzte Statut des Successions- und Supremats-Eides, welchem zufolge von dem Clerus verlangt wurde, daß der Bischof von Rom nicht mehr Auctorität im Reiche haben solle, als jeder andere fremde Bischof, und daß der König schlechthin als Oberhaupt der englischen Kirche zu betrachten sei. Es wurde nun sämmtlichen Geistlichen vom Bischof bis zum Dorfpfarrer befohlen, an allen Sonn- und Feiertagen die Lehre, daß der König das wahre Kirchenoberhaupt sei, vorzutragen. Bei weitem der größte Theil des Clerus fügte sich diesem Befehle. Die Feigheit des Episcopates und des Pfarrclerus war grenzenlos, und sie war es, welche zum großen Theile den Gang der Dinge in England verschuldete. Aus dem Brigittenorden jedoch, sowie aus dem der Karthäuser und Franciscaner-Observanten gab es immerhin noch viele, welche ihre Ueberzeugung nicht irdischen Rücksichten zum Opfer brachten und theils in Gefängnisse geworfen, theils unter Vermittlung eines geheimen Gönners aus dem Lande geschafft wurden. Im April 1535 wurden drei Priore des Karthäuserordens nebst einigen anderen Geistlichen wegen Weigerung der Anerkennung der königlichen Suprematie auf barbarische Weise hingerichtet. Ihnen folgten gleich darauf Thomas Morus und Fisher nach. Bischof Fisher wurde angeklagt, boshafter und verrätherischer Weise ausgesagt zu haben, daß der König nicht das Haupt der Kirche sei. Ehe er verurtheilt wurde, hatte ihn Paul III. zum Cardinal erhoben. Auf die Nachricht hiervon rief Heinrich aus: „Mag ihm Paul den Hut schicken; ich werde dafür sorgen, daß er keinen Kopf mehr hat, ihn aufzusetzen." Die Häupter beider christlichen Helden wurden auf der Londonbrücke aufgesteckt. Solche Vorgänge erregten im Auslande, besonders in Rom, sehr große Aufregung. Paul III. hatte, in die Fußstapfen seines Vorgängers tretend, bisher immer noch zurückgehalten. Jetzt aber wurde eine Bulle gegen Heinrich verfaßt, welche alle dem Papstthum zustehenden Strafbestimmungen, wie sie nur je einmal im Verlaufe der Kirchengeschichte angewendet worden waren, zusammenhäufte. Da aber der Papst, als er die damaligen politischen Verhältnisse genauer erwog, die Veröffentlichung der Bulle für den Augenblick nicht für rathsam hielt, so legte er sie einstweilen zurück, um ihre Wirkung zu einer gelegeneren Zeit zu versuchen.

Wie die Früchte der neuen Suprematie beschaffen seien, konnte der englische Clerus bald erfahren. Zur Ausübung seines Rechts über die Kirche ernannte Heinrich den bisherigen Kanzler seiner Schatzkammer, Thomas Cromwell, zu seinem Generalvicar und ertheilte ihm, zum Beweise, welches Gewicht er auf dieses Amt lege, den Vortritt vor allen geistlichen und weltlichen Lords und sogar vor den hohen Kronbeamten. Um aber den Bischöfen in der That zu zeigen, daß sie ihre geistliche Gewalt nicht von Christo besäßen, sondern bloße Delegirte der Krone seien, ließ Cromwell die Befugnisse aller geistlichen Obrigkeiten im Lande auf einen Monat suspendiren. Als nun dieselben in aller Demuth um Wiedereinsetzung in ihre bisherige Auctorität baten, wurde jedem einzelnen Bischof eine Bestallung ausgefertigt, durch welche er Vollmacht erhielt, als Stellvertreter des Königs, und solange es diesem gefalle, seine geistlichen Befugnisse auszuüben. Erhielt durch die Suprematie die königliche Macht einen bedeutenden Zuwachs, so wurden nun auch Anstalten zur Bereicherung der Schatzkammer getroffen. Es wurde von dem König eine allgemeine Visitation der Klöster angeordnet. Unter Cromwells Anhängern wurden Commissare ausgesucht, welche die erforderlichen Eigenschaften hatten. Ihre Instructionen athmeten den Geist der Frömmigkeit und Sittenverbesserung, wie es bisher bei den Visitationen von Seite der Bischöfe und Legaten üblich gewesen war. Sonst aber waren diese Commissare, wie der englische Geschichtschreiber Cobbett sagt, durchweg Leute aus dem schlechtesten Gesindel, von anerkannt ehrlosem Charakter, die zum Theil abscheulicher Verbrechen überwiesen, von denen einige wirklich gebrandmarkt worden waren; vielleicht war kein einziger unter ihnen, der nicht mehrmals den Galgen verdient hätte. Die Berichte, welche diese Elenden erstatteten, fanden keinen Widerspruch; die Beklagten hatten kein Mittel zu ihrer Vertheidigung. Im März 1536 erschien eine Parlamentsacte zur Aufhebung und Confiscation von 376 Klöstern und zur Uebertragung ihres Real- und Personaleigenthums an den König und seine Erben. Vier Jahre nach dieser sacrilegischen Beraubung war Heinrich gerade so arm an Geld, als er zuvor gewesen; so viel mußte er aufwenden, um sich die Creaturen,

deren er bedurfte, zu verschaffen und zu erhalten. Er nahm daher keinen Anstand, auch die anderen Klöster zu confisciren.

Werfen wir, ehe wir die Geschichte Heinrichs VIII. zu Ende führen, noch einen Blick auf dessen verstoßene Gemahlin Katharina, welcher der große englische Dichter in seinem „Heinrich VIII." ein so schönes Denkmal gesetzt hat. Drei Jahre lang hatte sie mit einem kärglichen Einkommen in einem königlichen Landhause gelebt. Nichts hatte sie bewegen können, den Titel der Königin aufzugeben oder die Ungültigkeit ihrer Ehe anzuerkennen und die von ihrem Neffen ihr angebotene Zufluchtsstätte in Spanien oder Flandern anzunehmen. Die Bitte, ihre Tochter Maria vor ihrem Tode noch einmal sehen zu dürfen, wurde ihr verweigert. Als Heinrich den auf ihrem Sterbebette an ihn geschriebenen Brief, in welchem sie alles ihr zugefügte Unrecht vergab und ihn beschwor, an sein Seelenheil zu denken, erhielt, wurde er zu Thränen gerührt. Er ließ sie mit geziemendem Gepränge begraben und befahl seiner Dienerschaft, an dem Tage ihrer Beisetzung Trauer anzulegen. Anna Boleyn aber trug nicht nur keine Trauer, sondern kleidete sich in den heitersten Farben, bezeigte eine unbändige Freude und rühmte sich, jetzt erst wirkliche Königin zu sein. Doch schon 3 Monate und 16 Tage nachher starb sie selbst, nicht in ihrem Bette, nicht von allen Guten betrauert, wie Katharina gestorben war, sondern auf dem Schafotte in Folge eines von ihrem Gemahl unterzeichneten Todesurtheils. Gleich nach dem Tode der wirklichen Königin hatte Heinrich nämlich bereits seine Augen auf eine der Hofdamen, Johanna Seymour, geworfen. Plötzlich ließ Heinrich seine Gemahlin, welche durch ihr unbesonnenes Betragen seine Eifersucht erregt hatte, verhaften und in den Tower abführen. Ein aus einer Anzahl von Peers zusammengesetztes Gericht verurtheilte sie zum Tode. Ehe sie enthauptet wurde, befahl der König dem feilen Erzbischof Cranmer, seine Ehe mit ihr aufzulösen. So war, wie früher Maria, nun auch Elisabeth für unehelich erklärt.

Ein Versuch Heinrichs, sich mit den deutschen Reformatoren zu vereinigen, mißlang gründlich. Um die Grundsätze der englischen Rechtgläubigkeit festzustellen, verfaßte der König unter Beihilfe seiner Theologen das Buch der sogen. Artikel, welches dem Volk in der Kirche ohne Commentar vorgelesen werden mußte. Diesem folgte das Werk „Gottseliger Unterricht für Christen", in welchem die Artikel weiter ausgeführt wurden. In beiden Büchern spricht sich der große Eifer des Königs für die Aufrechterhaltung des alten Glaubens aus. Der Erzbischof Cranmer, welcher mit den altkirchlichen Grundsätzen des Königs durchaus nicht einverstanden war, es jedoch nicht wagte, gegen einen derselben Zweifel zu äußern, drang in ihn, eine Conferenz der deutschen Theologen mit den englischen zu veranlassen, indem er hoffte, daß die bei dieser Gelegenheit beigebrachten Beweisführungen auf seinen Herrn nicht wirkungslos bleiben würden. Im Frühlinge 1538 kamen wirklich drei Abgesandte, darunter der Superintendent Friedrich Myconius, nach England; sie waren jedoch nicht im Stande, den König von der Wahrheit ihres Protestantismus zu überzeugen. Dagegen wurden einige Mißbräuche abgeschafft, d. h. einige Feiertage aufgehoben, und die Bilder und Reliquien, wo immer sie aufgefunden werden konnten, zertrümmert und verbrannt. Auch gegen die Ketzer wurde damals strenge verfahren. Im J. 1535 ward ein Haufe deutscher Wiedertäufer aufgegriffen, und 14 derselben, welche nicht widerrufen wollten, wurden zum Scheiterhaufen verurtheilt. Besonderes Aufsehen erregte der Prozeß eines gewissen Lambert, welcher die wahrhafte Gegenwart Christi im Sacrament läugnete. Heinrich erprobte selbst an ihm seine theologische Disputirkunst und Beredsamkeit. Als aber er sowohl als sieben Bischöfe alle ihre Argumente nutzlos an ihm verschwendeten, wurde er als halsstarriger Ketzer hingerichtet. — Die Verfolgung der Ketzer und die Vertheidigung der alten Lehre, der Tod Katharina's und die Hinrichtung der Anna Boleyn hatten in Paul III. die Hoffnung erweckt, daß Heinrich das Schisma wieder aufheben werde. Dieser war jedoch von einem solchen Schritte so weit entfernt, daß er Alles aufbot, um auch die übrigen Fürsten von dem römischen Stuhle loszutrennen. Der Verhängung der Kirchenstrafen, wozu der Papst jetzt vielfach aufgefordert wurde, stand besonders der langwierige Kampf der beiden mächtigsten katholischen Monarchen entgegen. Endlich wurde unter Vermittlung Pauls III. zu Nizza zwischen Karl V. und Franz I. ein zehnjähriger Waffenstillstand abgeschlossen. Zugleich erhielt der Papst das Versprechen, daß sie, sobald er die Bulle publicire, alle freundschaftlichen Verbindungen mit Heinrich abbrechen und den Verkehr ihrer Unterthanen mit den Engländern streng untersagen würden. Heinrich, welcher hiervon Nachricht erhielt, schrieb die wider ihn abgeschlossene Verbindung hauptsächlich den Bemühungen des Cardinals Pole, seines nahen Verwandten, zu, welcher dem Papste nach Nizza gefolgt war. Um nun seine Rachsucht, welche sich in der letzten Zeit noch gesteigert hatte, abzukühlen, ließ der König Pole's Brüder und sonstige hochstehende Verwandte in den Tower bringen und enthaupten. Um dieselbe Zeit wurde die päpstliche Bulle veröffentlicht und der Cardinal Pole zum zweiten Male mit einer Sendung an den kaiserlichen und französischen Hof beauftragt. Als aber Paul III. sah, daß er bei den zwei Monarchen nicht das geringste Resultat erzielte, ward Pole zurückgerufen. Aus Rache ließ Heinrich jetzt die 70jährige Mutter Pole's, seine nahe Blutsverwandte, verhaften und, nachdem sie einige Jahre im Gefängnisse zugebracht hatte, ohne vorhergegangenen Prozeß im Mai 1541 hinrichten.

Um aber der Welt zu zeigen, daß er es mit der Vertheidigung der alten Lehre fortwährend

ernstlich meine, ernannte er im Mai 1539 einen Ausschuß geistlicher Peers, welcher die verschiedenen Meinungen über Religionsgegenstände zu prüfen hatte. Anfangs stellten sich hier zwei Parteien einander gegenüber. Als aber Heinrich später selbst an der Debatte theilnahm, ließen sich Cranmer und die übrigen Opponenten alsbald durch die mächtige Dialektik Seiner Majestät überwinden. Es wurde sodann das Statut der sechs Artikel — der sogen. Blutartikel — festgestellt, welches sehr strenge Strafen gegen die Anderslehrenden androhte. Der dritte Artikel, welcher bestimmte, daß die Priester nach göttlichem Gesetze nicht heiraten dürfen, versetzte Cranmer in große Angst, da er sich in Deutschland vor seiner Ernennung zum Erzbischof mit einer Enkelin Osianders verbunden hatte. Nachdem seine Bemühungen, den König gegen die Priesterehe milder zu stimmen, sich vergeblich erwiesen hatten, mußte er sich noch glücklich schätzen, nach Entfernung seiner Frau und Kinder die Gunst Heinrichs durch die demüthige Abbitte, daß er es gewagt habe, der Meinung Sr. Majestät zu widersprechen, sich wieder erworben zu haben. — Johanna Seymour war im October 1537, zwei Tage nachdem sie den nachmaligen König Eduard VI. geboren hatte, gestorben. Nachdem Heinrich beinahe zwei Jahre lang nach einer neuen Gattin gesucht, entschloß er sich auf den Rath Cromwells, sich um die Hand Anna's von Cleve, einer Schwester des dortigen regierenden Herzogs, zu bewerben. Sie war Närrin genug, sich nach solchen Vorgängen zur Verehelichung mit ihm bereit zu erklären. Doch gelang es ihr niemals, seine Zuneigung zu gewinnen. Nun folgte rasch der Sturz Cromwells. Zu der unglücklichen Heiratsgeschichte, welche auf seine Rechnung geschrieben wurde, kam noch, daß ein gewisser Dr. Barnes, welcher in seinen Diensten stand, in mehreren Predigten als ein begeisterter Anhänger Luthers auftrat. Obwohl Heinrich entschlossen war, seinen bisherigen Günstling zu verderben, so verbarg er doch vorläufig seine feindselige Gesinnung gegen denselben. Im Gegentheile beschenkte er ihn noch im April 1540 mit 30 Gütern, welche aufgehobenen Klöstern angehört hatten, ertheilte ihm den Titel eines Grafen von Essex und ernannte ihn zu seinem Kammerherrn. Cromwell hatte sich durch seine verschiedenen Aemter und durch den Raub an den Gütern der Kirche, Klöster und Armen ein ungeheures Vermögen erworben und war überaus barbarisch gegen die schuldlosen Mönche und Nonnen gewesen. Nun, da das Werkzeug der königlichen Tyrannei seine Dienste gethan hatte, wurde es hinweggeworfen. Am Morgen des 10. Juni war er noch allmächtig, am Abend lag er im Gefängnisse. Um seine Schmach voll zu machen, wurde nicht einmal ein Prozeß gegen ihn geführt, sondern er ward auf die bloße Anklage hin ohne Geständniß zum Tode verurtheilt. Er hatte sich in seiner eigenen Schlinge gefangen. In der Sache der Mutter des Cardinals Pole hatte er zuerst ein solches Verfahren eingeführt, und er ging so, da die genannte Gräfin damals noch im Gefängnisse lag, an seiner eigenen Erfindung zuerst zu Grunde. Wenige Tage nach der Enthauptung Cromwells (29. Juli 1540) fanden ähnliche Hinrichtungen statt.

Zum Beweise, daß Heinrich seinen kirchlichen Standpunkt gegen Katholiken wie gegen Protestanten mit fester Hand zu behaupten wisse, ließ er an diesen wie an jenen die Todesstrafe vollziehen. Die Katholiken wurden als Hochverräther gehängt und geviertheilt, die Protestanten als Ketzer auf die Scheiterhaufen gebunden. Nachdem er sich von Anna von Cleve hatte scheiden lassen, heiratete er Katharina Howard, Nichte des Herzogs von Norfolk, welche jedoch schon ein Jahr später zum Tode verurtheilt wurde auf die von Cranmer und seiner Partei ausgegangene Anklage, daß sie sich vor ihrem Eintritt in den Ehestand fleischlich versündigt habe. — Als Oberhaupt der Kirche richtete Heinrich VIII. nun auch sein Augenmerk auf die geistliche Nahrung seiner Heerde. Er hatte die Verbreitung einer autorisirten Bibelübersetzung schon früher genehmigt. Als er nun erfuhr, daß das allgemeine Lesen der heiligen Schrift sowohl auf eine große Anzahl Prediger, als auch besonders auf die ungebildeten Leute, welche in den Wirthshäusern so lange über den Sinn der heiligen Schrift herumdisputirten, bis sie in Schimpfworte ausbrachen und die öffentliche Ruhe störten, einen ungünstigen Einfluß ausübte, wurde das Bibellesen nur den Personen höherer Geburt erlaubt und den übrigen unter einmonatlicher Gefängnißstrafe untersagt. Außerdem wurde nach langen Vorarbeiten die Schrift „Nothwendige Lehre und Unterricht für jeden Christen", das Königsbuch genannt, herausgegeben; diese mußte von allen Predigern studirt werden und war bis zum Tode Heinrichs die einzige autorisirte Norm der englischen Rechtgläubigkeit. In den folgenden Jahren wurde Heinrich vorherrschend durch die politischen Angelegenheiten in Anspruch genommen. Im J. 1542 brach zwischen England und Schottland Krieg aus. Durch Einmischung Franz' I. in die schottischen Angelegenheiten und durch seine Weigerung, einen Patriarchen für Frankreich aufzustellen, war die langjährige Freundschaft zwischen den Königen von England und Frankreich geschwächt worden. Jetzt suchte sich der Kaiser Heinrich VIII. wieder mehr zu nähern. Er ließ ihn durch seine Botschafter wissen, jetzt, nachdem seine Tante Katharina gestorben und ihre Nebenbuhlerin hingerichtet worden sei, sei die erste Ursache des Mißverhältnisses zwischen ihnen beseitigt. Als nun, um der Ehre des Kaisers zu genügen, noch die Prinzessin Maria vermittelst eines Parlamentsbeschlusses ohne alle Erörterung über ihre Geburt wieder in ihr Thronfolgerecht eingesetzt worden war, wurde im Frühjahre 1543 zwischen Karl V. und Heinrich VIII. ein Bündniß abgeschlossen, welches jedoch nur einen kurzen Bestand hatte.

Als Theologe beharrte Heinrich VIII. hartnäckig auf den einmal angenommenen Grundsätzen. Als seine sechste Gemahlin Katharina Parr es wagte, nicht bloß verbotene Bücher zu lesen, sondern sogar gegen ihn zu argumentiren, wurde ein Haftbefehl gegen sie erlassen. Doch gelang es ihr, durch ihre Thränen sein Mitleid rege zu machen und durch ihre Schmeicheleien gegen seine theologische Unfehlbarkeit sich seine Gunst wieder zu erwerben. In der letzten Rede, welche er im Parlamente hielt, beklagte er sich bitter über die theologischen Zwistigkeiten, die jedes Kirchspiel im Königreiche zerrissen, und deren Grund darin liege, daß unter dem Clerus einige an den alten und andere an den neuen Grundsätzen zu hartnäckig hingen. Mit der bei dieser Gelegenheit dargelegten Frömmigkeit und christlichen Liebe mußte dessen äußere Erscheinung einen merkwürdigen Contrast bilden. Seit langer Zeit gab er sich ohne Rückhalt den Freuden der Tafel hin. Zuletzt erhielt er einen so ungeheuren körperlichen Umfang, daß er nicht ohne Maschinerie von einem Zimmer in das andere kommen konnte. Nicht einmal seinen Namen zu unterschreiben war er mehr im Stande, und er mußte dieß Geschäft durch drei Commissare vollziehen lassen. Doch behielt er noch immer seine Wildheit und Blutgier bei. Sein vorzüglichstes Geschäft war die Anordnung von Anklagen, Hinrichtungen und Confiscationen. Als er auf dem Todbette lag, wagte es niemand, ihn auf die Gefahr aufmerksam zu machen, da jeder, der es unternommen hätte, dem sichern Tode verfallen wäre. So ging er, seiner Lage unbewußt, in die Ewigkeit hinüber. Er verschied den 28. Januar 1547, im 38. Jahre seiner Regierung, in einem Alter von 56 Jahren, als „der ungerechteste, hartherzigste, niedrigste und blutgierigste Tyrann, den die Welt unter Christen und Heiden jemals gesehen. England, welches er in Frieden und Einigkeit, wohlhabend und glücklich gefunden, ließ er zurück zerrissen durch Fractionen und Schismen, seine Bewohner herumziehend in Bettelei und Elend" (Cobbett). Der natürliche Freiheitsgeist des englischen Volkes erlosch unter Heinrich VIII. immer mehr, bis in den letzten Jahren seiner Regierung dasselbe einer Heerde willenloser Sklaven glich. Das Parlament verlor alle Bedeutung, ja es ging so weit, einen Selbstmord zu begehen, indem es erklärte, königliche Proclamationen, mit Zustimmung des geheimen Rathes erlassen, hätten dieselbe Gesetzeskraft wie die Parlamentsbeschlüsse. Zum Glück für England wurden die Formen der aus dem Mittelalter ererbten Verfassung nicht zerschlagen. Unter den Stuarts wurde sie allmählich wieder lebendig, bis nach langen und blutigen Kämpfen jene Constitution aus derselben erwuchs, welche sich seither während der größten politischen Stürme des Festlandes als ein Bollwerk der Freiheit und Ordnung erwiesen hat. (Vgl. Lingard, History of England, deutsch Frankf. 1827 ff., VI; Thömmes, Gesch. von England zur Zeit der Tudors, Mainz 1866, I; Rohrbacher, Univ.-Gesch. XXIV, bearb. von Schulte; Turner, History of Henry VIII, 2 vols., Lond. 1835; Audin, Histoire de Henri VIII et du schisme d'Angleterre, 2 vols., Par. 1862; Cobbett, History of the Protestant Reformation, deutsch 4. Aufl. Mainz 1862; ferner die Liter. im Art. England IV, 553.) [J. N. Brischar.]

Heinrich IV., König von Frankreich, wurde als Sohn Antons von Bourbon und Johanna's d'Albret am 13. December 1553 zu Pau in Süd-Frankreich geboren. Da seine Mutter die einzige Tochter des Königs Heinrich d'Albret und Margaretha's von Valois, der Schwester des Königs Franz I. von Frankreich, war, so fiel ihm das Königreich Navarra als Erbe zu. Dieses war seit der Mitte des 15. Jahrhunderts im Besitze des Hauses d'Albret gewesen, bestand aber seit 1512, in welchem Jahre der auf der Südseite der Pyrenäen gelegene Theil durch Ferdinand den Katholischen mit Spanien vereinigt worden war, nur mehr aus dem auf der Nordseite der Pyrenäen gelegenen Niedernavarra und dem angrenzenden Fürstenthum Béarn. Heinrichs Eltern waren der religiösen Neuerung zugethan. Der Vater huldigte derselben wenigstens bis kurz vor seinem Tode, und da er schon 1562 starb, die Erziehung des Sohnes somit der eifrig protestantischen Mutter anheimfiel, wurde auch Heinrich der neuen Religion zugeführt. Als Träger der Krone Navarra galt er sogar als das geborene Haupt der Reformirten in Frankreich. Er zählte erst 13 Jahre, als er, beim Ausbruch des zweiten französischen Religionskrieges 1567, von seiner Mutter den Hugenotten als Vorkämpfer des Glaubens vorgestellt wurde. In Anbetracht seiner Jugend konnte er jedoch bei den nächstfolgenden Kämpfen kaum mehr als den stillen Zuschauer spielen. Die eigentliche Führung der Partei fiel an seinen Oheim, den Prinzen Ludwig von Condé, und als dieser 1569 starb, an den Admiral Coligny. Doch ward seine Stellung mit den Jahren immer einflußreicher, und ihre Bedeutung wurde gewürdigt, als der französische Hof nach dem Frieden von St. Germain (1570) an eine weitere Versöhnung der religiösen Parteien dachte. Um den Frieden zu befestigen, sollte das Haupt der Hugenotten mit der Prinzessin Margaretha von Valois, einer Schwester des Königs Karl IX., vermählt werden. Die Hochzeit kam in der That am 18. August 1572 zu Stande. Der Zweck, dem sie dienen sollte, wurde freilich nicht erreicht. Der Groll der Königin-Mutter Katharina de' Medici gegen den Admiral Coligny führte sechs Tage später zu dem großen Blutbad unter den Protestanten, in Folge dessen die Hochzeit den Namen Pariser Bluthochzeit erhielt (vgl. d. Art.), und der Krieg entbrannte zwischen den Katholiken und Protestanten auf's Neue. Heinrich selbst wurde der Verbindung mit seinen Glaubensgenossen durch das Ereigniß auf einige Zeit entzogen. Er mußte den Protestantismus abschwören und am französischen Hofe bleiben. Im Sommer 1576 machte

er indessen durch die Flucht seiner ehrenvollen Gefangenschaft ein Ende, und fortan war er nicht bloß nominell, sondern auch thatsächlich das Haupt der Reformirten, bis seine Verbindung mit denselben zum zweiten Male gelöst wurde.

Den Anlaß zu dem zweiten Religionswechsel gab sein Anspruch auf die französische Krone, die ihm in Bälde zufallen sollte. Am 10. Juni 1584 starb der Herzog Franz von Anjou, der jüngste Zweig des Stammes Valois, kinderlos. Ebenso fehlte es dem König Heinrich III. an Nachkommenschaft, und so ging der Thron bei dessen Tod an das Haus Bourbon über, das gleich den Valois von Ludwig IX. abstammte, und dessen Haupt Heinrich von Navarra war. Der Thronbesteigung stand aber das calvinische Bekenntniß als gewaltiges Hinderniß entgegen, und Heinrich fühlte dieses selbst. Noch vor dem Tode des Herzogs von Anjou bewarb er sich um auswärtige Hilfe, und in dem Vertrag von Magdeburg vom 15. December 1584, in dem sich die Königin von England, mehrere deutsche Fürsten und die Schweiz mit ihm verbündeten, führten die Bemühungen endlich zu einem Ergebniß. Aber auch seine Gegner blieben nicht unthätig. Bei der Gefahr, welche durch die Thronfolge der Religion drohte, erstand auf's Neue die Ligue, und ihren Bestrebungen schlossen sich nicht nur Spanien und der römische Stuhl, sondern auch König Heinrich III. an. Das Edict vom Juli 1585 gebot den Protestanten, binnen sechs Monaten die katholische Religion anzunehmen oder das Königreich zu verlassen. Mittels Bulle vom 9. September 1585 erklärte Sixtus V. Heinrich von Navarra und den Prinzen Heinrich von Condé als rückfällige Ketzer für unfähig zu jeder Thronfolge. So kam es in Frankreich zum achten Hugenottenkrieg. Zugleich aber brachen, da das Verhalten Heinrichs III. Verdacht erregte, unter den Katholiken selbst jene unheilvollen Wirren aus, welche einerseits dem Herzog Heinrich von Guise, dem Haupte der Ligue, und seinem Bruder, dem Cardinal von Guise (1588), wie dem König (1589) den Tod, andererseits Heinrich von Navarra die Krone Frankreichs brachten. Da dieselben im Art. „Hugenotten" näher zu behandeln sind, bleibt hier nur Heinrichs Conversion und Thronbesteigung zu besprechen.

Die Krone Frankreichs gebührte Heinrich beim Aussterben der Valois nach dem salischen Gesetze. Als Protestant und rückfälliger Häretiker hatte er aber zufolge der herrschenden Anschauung der Zeit das Recht auf dieselbe verwirkt, und daß er als solcher den Thron nicht besteigen und behaupten könne, darüber bestand unter den Katholiken, dem weitaus größern Theile der Bevölkerung, nur Eine Stimme. Er wurde denn auch nicht bloß von dem sterbenden Heinrich III., sondern ebenso von dem royalistischen Adel sofort zum Rücktritt zu der Kirche ermahnt, und da dieser seine Aufforderung zum Theil mit der Drohung unterstützte, er werde ihn andernfalls verlassen, so schenkte er den gewichtigen Worten, wenngleich widerstrebend, Gehör. In der Erklärung, die er am 4. August 1589, drei Tage nach dem Tode Heinrichs III., erließ, versprach er, die katholische Religion im Königreich mit allen ihren Privilegien aufrecht zu erhalten und für seine Person sich der Entscheidung eines Concils zu unterwerfen, das er binnen sechs Monaten oder noch früher einberufen werde. Man hoffte demgemäß seine baldige Bekehrung, und in dieser Erwartung erkannte der größere Theil des Adels und des durch Geburt dem Adel angehörigen Episcopates ihn alsbald an, zumal da ohne seine Thronbesteigung und die Aufrechterhaltung des salischen Grundgesetzes die Selbständigkeit, Einheit und Stärke des Vaterlandes gefährdet war. Der niedere Clerus und die bürgerliche Bevölkerung, das Hauptcontingent der Ligue, bekämpften ihn dagegen hartnäckig als rückfälligen Häretiker. Indessen ließ er sein Versprechen lange Zeit unerfüllt, und die unbestimmte Fassung der Zusage leistete dem Zögern Vorschub. Wenn er gedrängt wurde, bemerkte er, er könne nicht eilen, da man sonst die Aufrichtigkeit seines Uebertrittes bezweifle, oder er wolle vor Allem sein Recht auf die Krone allgemein anerkannt sehen, damit er nicht diese um den Preis des Glaubens zu erkaufen scheine. Die Erklärung stellte die Katholiken wenigstens auf die Dauer nicht zufrieden; sie war auch wahrscheinlich nicht ernst gemeint, sondern die eigentliche Absicht des Königs ging wohl dahin, Zeit zu gewinnen, weil er dem Versprechen unter Umständen sich entziehen zu können hoffte. Die Berechnung erwies sich aber als eine falsche. Wenn seine Sache auch einige Fortschritte machte, so stand ein voller Sieg doch noch immer in weiter Ferne, und er konnte ihn um so weniger hoffen, weil seine Hauptstärke auf dem katholischen Adel beruhte, der nur unter Voraussetzung einer baldigen Bekehrung auf seine Seite getreten war. Bei diesem Sachverhalt konnte er dem Drängen auf Conversion nicht allzulange Widerstand leisten, und 1592 folgte ein weiterer Schritt. Von der Auctorität des Concils absehend, machte Heinrich sich anheischig, in einer bestimmten Zeit über den katholischen Glauben sich unterrichten zu lassen und zugleich in Beziehung zum Oberhaupt der Kirche zu treten. In der That ging, wenn auch die Belehrung in der angesetzten Frist nicht erfolgte, eine Gesandtschaft nach Rom ab. Clemens VIII., der auf der Seite der Ligue stand, ließ sich indessen in keine Verhandlung ein, und diese Abweisung mochte Heinrich nicht ganz ungelegen kommen; sie gab ihm einen Vorwand zu weiterem Zögern. Allein die Lage Frankreichs gestattete kein langes Zuwarten mehr. Der Bürgerkrieg hatte schon allzuviele Leiden gebracht. Von beiden Seiten drängte man zu einer Entscheidung, und wenn Heinrich die Bedingung noch länger unerfüllt ließ, unter der allein die volle Anerkennung seiner Krone zu erlangen war, so stand zu befürchten, die Loose könnten schließlich noch gegen ihn fallen. Die Ständeversammlung, welche im Anfange des Jahres 1593 in

Paris zusammentrat, und die im Mai folgende Berathung liguistischer und royalistischer Bischöfe auf der Conferenz von Suresnes bei St. Cloud zeigten deutlich, welche Kluft zwischen den Hugenotten und den Katholiken lag. So mußte das Versprechen endlich erfüllt werden. Heinrich erklärte sich zum Eintritt in die Kirche bereit, und nachdem die Parteien über einen Waffenstillstand sich geeinigt, folgte den Worten die That. Am 18. Juli wohnte er zum letzten Mal dem protestantischen Gottesdienst an. In den folgenden Tagen empfing er den Unterricht, und am 25. Juli schwur er in der Kirche von St. Denis den Calvinismus ab. Die Folgen ließen nicht lange auf sich warten. Einige Liguisten traten sofort auf seine Seite über. Die Hauptstadt Paris ergab sich im Frühjahr 1594. Die Absolution und Anerkennung durch den römischen Stuhl folgte im Herbst 1595. Im Anfang des nächsten Jahres löste sich die Ligue bis auf einen kleinen Rest auf. Durch das Edict von Nantes vom 13. April 1598 wurden endlich die früheren Glaubensgenossen des Königs zufrieden gestellt; sie erhielten Gewissensfreiheit im ganzen Königreich, das Recht der Religionsübung in ziemlich weitem Umfange, Zutritt zu allen öffentlichen Aemtern, zum Schutze ihrer Rechte eine Vertretung in den Parlamenten oder den hohen Gerichtshöfen, und als Sicherheitspfänder wurden die in ihrer Gewalt befindlichen festen Plätze ihnen noch einige Zeit belassen. Wie man sieht, fand die Conversion zunächst und vor Allem aus politischen Motiven statt. Heinrich soll dieß später selbst noch manchmal zu erkennen gegeben haben, indem er in vertrauten Kreisen geäußert, Paris werde wohl eine Messe werth sein. Die Aussage steht nicht fest, und neuerdings wird die bezügliche Ueberlieferung vielfach für unrichtig erklärt. Mag indessen das Wort gesprochen worden sein oder nicht; immerhin war der König von der Denkweise, die es ausdrückt, nicht weit entfernt. Zudem betheuerte er einzelnen Personen unbestreitbar noch in der Folgezeit seine Anhänglichkeit an den Protestantismus. Dem Landgrafen Moritz von Hessen gegenüber that er dieß 1602 sogar mit dem Bemerken, er werde vor seinem Tode noch ein öffentliches Bekenntniß ablegen. Bei diesem Sachverhalt ist die Bekehrung nicht als eine ganz aufrichtige und vollkommene anzusehen. Doch ist sie andererseits auch nicht als eine heuchlerische zu betrachten. Es darf als sicher gelten, daß der König mit der katholischen Religion allmälig jetzt eben so sehr sich befreundete, wie früher mit der protestantischen. Er betonte wiederholt seinen katholischen Glauben, und wir haben keinen Grund, diese Erklärungen geringer anzuschlagen als jene gelegentlichen Aeußerungen. An eine volle christliche Ueberzeugung ist freilich nicht zu denken. Heinrich war eben mehr Politiker als Christ. Wie wenig ernst er es mit dem Christenthum nahm, zeigt auch sein Privatleben. Die Sinnlichkeit verleitete ihn nicht etwa nur zu einzelnen und vorübergehenden Ausschweifungen, sondern beherrschte ihn vom Jünglingsalter bis zum Tode; Maitresse folgte auf Maitresse, und selbst nach Abschluß einer zweiten Ehe trat in dieser Beziehung keine Aenderung ein.

Nachdem Heinrich seinen Thron befestigt und Frankreich beruhigt hatte, erhob sich das Land aus dem Ruin, in welchen es durch die Bürger- und Religionskriege gebracht worden war, in ungeahnter Schnelligkeit zu Macht und Wohlstand. Zu seinem Glück fehlte ihm nur Eines, die Erhaltung der Ordnung durch Fortererbung der Krone im Geschlechte des Königs, und auch dieses blieb ihm nicht vorenthalten. Wegen mangelnden Consenses wurde die Ehe des Königs mit Margaretha von Valois mit beiderseitiger Uebereinstimmung 1599 durch den römischen Stuhl gelöst, und die Verbindung, welche Heinrich ein Jahr nachher mit Maria de' Medici, der Nichte des Großherzogs von Toscana, einging, brachte den ersehnten Thronerben. Doch lebte Heinrich nicht so lange, bis der Sohn die Regierung selbst übernehmen konnte. Derselbe Geist, dem sein Vorgänger zum Opfer gefallen war, machte auch seinem Leben ein vorzeitiges Ende. Bereits waren Vorbereitungen zu einem Kriege gegen die habsburgisch-spanische Macht getroffen, und Heinrich wollte in den nächsten Tagen zur Armee abreisen. Da wurde er bei der Fahrt durch Paris, als der Wagen in einer engen Straße durch einige Karren aufgehalten wurde, am 14. August 1610 durch Franz Ravaillac getödtet. Als Motive der That gab der Mörder hauptsächlich an, daß der König die Hugenotten nicht zum katholischen Glauben zurückbringe und den Papst bekriegen wolle. Mitschuldige nannte er nie, auch nicht unter den heftigsten Martern; stets sprach er nur von Büchern und Predigten, durch die er auf den Mordgedanken geführt worden sei.

Literatur: Hardouin de Perefixe, Hist. du roy Henry le Grand, Par. 1661; Poirson, Hist. du règne de Henri IV, Paris 1856; Segretain, Sixte V et Henri IV, Paris 1861; Revue des Quest. historiques XXXIV (1883), 34—114; E. Stähelin, Der Uebertritt Heinrichs IV. von Frankreich zur römisch-katholischen Kirche, Basel 1856; Saint-Poncy, Hist. de Margarite de Valois, 2 vols., Paris 1887; vgl. auch d. Art. Hugenotten. [Funk.]

Heinrich von dem Birnbaum (de Piro), s. Birnbaum.

Heinrich von Brabant, Bischof von Lübeck, war um 1120 zu Brüssel geboren; daher sein Beiname. Er machte ausgiebige Studien in Paris, so daß er bereits mit 20 Jahren Schulen in Hildesheim, später in Braunschweig mit bestem Erfolge leiten konnte. Seine Gewandtheit und Gelehrsamkeit leuchtet, von anderen Zeugnissen abgesehen, schon aus der Chronica Slavorum des Abtes Arnold (vgl. Bd. I, 1423) hervor; denn dieser war höchst wahrscheinlich sein Schüler, jedenfalls sein Freund und Vertrauter, und hat sicher theilweise nach seinem Tagebuche gearbeitet, wie wir auch durch ihn allein nähere

Nachrichten über Heinrich und über viele Vorgänge, welche dieser ihm offenbar mitgetheilt hat, besitzen. In einer Krankheit wurde Heinrich auf ein höheres Ziel hingewiesen, und so nahm er, um der Sehnsucht seines frommen Herzens folgen und größere Weltentfrembung üben zu können, das schwarze Kleid des Benedictinerordens im Kloster St. Aegidi zu Braunschweig. Doch mußte er bald (1162) die Leitung des Klosters als Abt übernehmen und wurde auch wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse und tiefen Frömmigkeit von Herzog Heinrich dem Löwen als Hofkaplan unter die vertrauten Räthe aufgenommen. In letzterer Eigenschaft machte er (Januar bis December 1172) die Kreuzfahrt des Herzogs in das heilige Land mit, zog durch seine Vermittlung das Heer in Ungarn aus einer argen Verlegenheit und erntete in Constantinopel ungeahnten Beifall, als er vor dem Kaiser mit gelehrten Griechen über den Ausgang des heiligen Geistes disputirte und aus den heiligen Schriften wie aus den griechischen Vätern die Wahrheit der katholischen Lehre siegreich bewies. Seinem Gebete schrieb man öfter die Rettung aus großen Gefahren zu, und so ist es begreiflich, daß der Herzog gerne seine Einwilligung gab, als das Domcapitel von Lübeck nach dem Tode des Bischofs Konrad (gest. 17. Juli 1172 bei Tyrus) den hochangesehenen Lehrer und Prediger, den gewandten Ausleger der Schrift, den verdienstvollen Abt von St. Aegidi zum Bischof wählte. Am 24. Juni 1173 wurde er durch die Bischöfe Walo von Havelberg, Evermod von Ratzeburg und Berno von Schwerin geweiht. Als man bei der Weihe die heilige Schrift zwischen seinen Schultern aufschlug, um Gottes Rathschluß über ihn zu erforschen, las man auf der ersten Seite: Evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, und auf der zweiten: Vir justus et timoratus, exspectans consolationem Israel. Allen Pflichten seines Amtes kam er voll Eifer und mit wahrer Demuth nach, lebte streng wie ein Mönch und verstand es, durch sein liebevolles wie feuriges Wort die Herzen zu gewinnen. Alsbald nach der Bischofsweihe wurde von Bischof Heinrich und Herzog Heinrich der Grundstein zur Kirche St. Johann Baptist und St. Nicolaus in Lübeck gelegt, wie auch zu einer Kirche in Ratzeburg; deren Vollendung ward jedoch weit hinausgeschoben. Auch eine andere Kirche mit Kloster zu Ehren U. L. Fr., des hl. Johann Evangelist, der hll. Auctor und Aegidius baute er zu Lübeck, weihte sie am 1. September 1177, offenbar im Andenken an sein Aegidienkloster in Braunschweig, setzte auch Benedictinermönche ein unter dem ersten, oben genannten Abte Arnold und dotirte sie, freilich nur spärlich, in der Hoffnung auf bessere Zeiten. Bei der Belagerung Lübecks durch den Kaiser Friedrich (1181) bemühte sich Heinrich viel und erfolgreich um den Frieden und erlangte ein solches Ansehen bei dem Kaiser, daß dieser dem kranken Bischofe seinen eigenen Leibarzt und die wirksamsten Arzneien sendete. Doch wichen die Fieber nicht mehr von dem sehr erschöpften Manne und machten seinem Leben ein Ende am 29. November 1182 in dem von ihm gegründeten Kloster, in dem er auch beigesetzt wurde. (Vgl. Arnoldi Chron. Sl. in M. G. SS. XXI, 116—145.) Heinrich soll mehreres geschrieben haben; der Chronist Detmar (bei J. Henr. a Seelen, Selecta litterar., ed. 2, 1726, 146) gibt Nachricht von einer Homilie, welche er über die sel. Jungfrau Maria (Joh. 19, 25) verfaßt hatte, und welche bis auf seine Zeit (1385) jährlich im Dome zu Lübeck am Feste Mariä Himmelfahrt vorgelesen wurde. [Braunmüller O. S. B.]

Heinrich (Eger) von Calcar, O. Carth., ascetischer Schriftsteller, wurde im J. 1328 zu Calcar am Niederrhein geboren. Er studirte zu Paris Theologie und Philosophie und erwarb sich dort die Magisterwürde in der Theologie. Nach seiner Rückkehr in's Vaterland erhielt er zu Köln am Stifte St. Georg und zu Kaiserswerth je eine Canonicalpräbende, doch resignirte er bald nachher auf diese Pfründen und trat, erst 37 Jahre alt, zu Köln in den Karthäuserorden. Hier erwarb er sich durch erleuchteten Geist und sittenstrengen Wandel die Hochachtung seiner Vorgesetzten, die in ihm einen für die Leitung der Ordensklöster vorzüglichen Dirigenten erkannten. Die verschiedenen Klöster, welche er geleitet, nennt er selbst in einem an das Ordensmitglied P. Dotz in Mainz gerichteten Briefe (Miraeus, Biblioth. Carth. 131). Hiernach wurde er zwei Jahre nach seinem Eintritt in den Orden als Prior der Karthause Munnikhuizen bei Arnheim vorgesetzt, wo er fünf Jahre (1367—1372) wirkte. Hier war es, wo er seinen Pariser Studiengenossen Gerhard Groote (s. d. Art.), der nach seiner Rückkehr in die Heimat an verschiedenen Orten ein unstätes, weltliches Leben geführt hatte, wiederfand und durch seine Mahnungen und Unterweisungen zur Sinnesänderung und zu jener Lebensrichtung veranlaßte, die ihn zu seiner großartigen reformatorischen Thätigkeit vorbereitete. Wie er mit demselben zusammentraf, erzählt Thomas von Kempen in der Vita Gerardi c. 4. In Munnikhuizen gewann ihn der Herzog von Geldern lieb, und dieß ward Veranlassung, daß zu Roermonde eine neue Niederlassung des Ordens entstand; Eger leitete sie fünf Jahre (1372 bis 1377). Von da wurde er als Klosteroberer nach Köln zurückberufen und wirkte bis 1384 zum reichsten Segen der Stadt. Dann wurde er als Prior nach Straßburg geschickt und wirkte daselbst zwölf Jahre, bis körperliche Schwäche ihn nöthigte, in's Kölner Kloster zurückzukehren. Außerdem war er 20 Jahre lang Visitator der rheinischen Ordensprovinz, fünfmal Definitor im Generalcapitel, dreimal hielt er darin zu verschiedenen Zeiten Anreden an die Prioren, einmal war er Visitator der Ordensprovinzen Gallien, Picardie, Alamannien, Böhmen und Mähren. Bei dieser Thätigkeit für die Zwecke des Ordens verging kein Tag, an dem er nicht den

Rosenkranz betete. In Köln lebte er noch bis zum 20. December 1408 und starb, vom Schlage getroffen, im Rufe der Heiligkeit. Man erzählt von ihm, daß er wiederholt himmlischer Erscheinungen, namentlich der seligsten Jungfrau, gewürdigt worden sei. Sicher zählte er zu den größten Verehrern Mariä; die Rosenkranzandacht wurde von ihm überall, wo er konnte, eingeführt oder empfohlen. Zwischen den Karthäusern und den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens bestanden im Beginne des letztgenannten Instituts enge Beziehungen, die sich nach dem vorhin Gesagten nur auf Gerhard Groote und Heinrich von Calcar zurückführen lassen; doch gehen diejenigen zu weit, welche behaupten, letzterer sei auch der eigentliche Verfasser des goldenen Büchleins von der Nachfolge Christi (Casteel, Controv. hist. eccles. 541); für diese Behauptung sind die Oberen des Karthäuserordens nie eingetreten, haben sie vielmehr entschieden zurückgewiesen (Amort, Moralis certitudo 132). Heute ist dieselbe auch allgemein aufgegeben. Von Heinrichs Schriften sind gedruckt: Psalterium seu Rosarium B. M. V., 150 dictiones in ejusdem laudem continens, Colon. 1609; Speculum peccatorum, auch genannt Liber secundus de imitatione Christi, veröffentlicht von K. Hirsche in den Prolegomenen zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, Berlin 1873, I, 482—504. Ungedruckt sind: De ortu et progressu Ordinis Carthusiensis (das Original-Manuscript sah Hartzheim noch in der Bibliothek zu Köln); Chronica Priorum majoris domus Carthusiae, im Sammelband der k. Bibliothek zu Brüssel Nr. 14 069—14 088. Der Karthäuser Mörkens (gest. 1749) führt in seiner Carthusiographia noch an: Loquagium de rhetorica; Cantuagium de musica; Sermones capitulares; De continentiis et distinctione scientiarum; Epistolae variae ad diversos; Scala spiritualis exercitii per modum orationis; Tractatus de quotidiano holocausto spiritualis exercitii; Liber exhortationis ad Petrum Carthusiae Confluentinae religiosum; Responsio ad epistolam Gerlaci Prioris Carthusiae Confluent.; Modus faciendi collationes more Carthusiano; Collatio pro eligendo Priore. Einige dieser Schriften liegen in der Stadtbibliothek zu Köln. (Vgl. Annales Carthusiae Colon., Ms.; Hartzheim, Biblioth. Colon. 117; Petrejus, Bibl. Carthus. 131; Dorlandi, Chron. Carthus. V, 10; Havensius, Hist. martyr. Ruremund. c. 1; Pacquot, Mémoires II.) [Kessel.]

Heinrich de Calstris, s. Heinrich von Löwen.

Heinrich von Clairvaux, Cardinalbischof von Albano, wurde auf dem Schlosse Marcy bei Clugny in Burgund von adeligen Eltern geboren. Der talentvolle, fromm erzogene Jüngling kam frühzeitig nach Clairvaux, das noch vom Geiste des hl. Bernhard durchweht war, legte in die Hände des zweiten Abtes Robert 1156 die Gelübde ab und wurde schon 1160 Abt von Hautecombe (Alta Cumba) in Savoyen. Seine Kenntnisse und seine Gewandtheit in den kirchlichen Geschäften waren schon damals so groß, daß er nicht bloß sein Kloster trefflich verwaltete, sondern bereits 1162 die Verhandlungen zwischen Papst Alexander III. und dem Erzbischof von Reims, dem Cistercienser Heinrich, Prinz von Frankreich, leitete (Bouqué-Delisle XV, 788 ss.). Nach dem Martertode Geralds, des sechsten Abtes von Clairvaux, wurde Heinrich 1176 einmüthig zur Leitung dieser Abtei gewählt. Er erhob den Leib seines 1174 heiliggesprochenen Vorfahrers Bernhard und setzte ihn mit großer Feierlichkeit in einem prächtigen Monumente von Marmor bei. Vom Papste mit vielen Aufträgen betraut, versöhnte er 1178 den König Heinrich II. von England mit der Kirche von Canterbury, erhielt von ihm soviel Blei, daß er seine bisher mit Ziegeln gedeckte Klosterkirche mit Bleiplatten eindecken konnte, und sandte dafür dem König einen Finger des hl. Bernhard zum Geschenke (Bouque-Delisle XIII, 713. XVI, 655). Mit dem Cardinal Petrus und anderen Prälaten gegen die Albigenser gesandt, arbeitete er mit Schrift und Wort gegen deren verderbliche Lehren und bewog den Grafen Heinrich von Champagne zur Buße und Uebernahme eines Kreuzzuges. Er ward hierauf vom Cardinal Petrus zu höheren kirchlichen Aemtern vorgeschlagen und wurde zum Bischof von Toulouse gewählt; allein diese Würde nahm er ebenso wenig an, wie später die eines Erzabtes von Citeaux. Von Alexander III. wurde er jedoch auf dem allgemeinen Concil in Rom 1179 zum Cardinal erhoben und als Cardinalbischof von Albano eingesetzt. Nun besuchte er oft als päpstlicher Legat in verschiedenen kirchlichen Angelegenheiten Frankreich, England und Deutschland, bekämpfte 1186 die Albigenser mit Wort und Schwert, nahm deren festes Schloß La Vaur ein, zerstörte diesen Sitz der Häresie, hielt eine Synode zu Limoges, schlichtete Streitigkeiten, reformirte viele Benedictinerklöster, setzte die unverbesserlichen Erzbischöfe von Lyon und Narbonne ab, versöhnte den König von Frankreich mit seinen Großen, predigte den Kreuzzug und stiftete allenthalben Gutes. Seine wenigen Mußestunden verwendete er auf kirchenhistorische Forschungen (Bouqué-Delisle XIV, 327 ss.) und auf die Abfassung der Schrift De peregrinante civitate Dei, die er seinen Mitbrüdern in Clairvaux widmete. Im Geiste des hl. Bernhard betrachtet er darin kirchliche Zustände, Gebräuche, Einrichtungen und Lehren und bekundet eine ausnehmende Belesenheit in den heiligen Schriften. Leider blieb dieses Werk unvollendet; es sind davon drei Fragmente von verschiedenem Umfang erhalten (vgl. Migne, Patr. lat. CCIV, 251—402, nach Tissier, Bibl. PP. Cisterc. III). Heinrich genoß so allgemeines Ansehen, daß er nach dem Tode Urbans III. (1187) zum Papst erwählt worden wäre, wenn er dieß nicht mit Hinweis auf sein Gelöbniß, das Kreuz zu predigen, abgelehnt hätte.

Zu letzterem Zwecke wurde er auch von Gregor VIII. nach Deutschland gesandt, gewann zu Mainz (1188) den Kaiser Friedrich und viele Edle für den Kreuzzug, kämpfte in Westdeutschland gegen die Simonie, suchte den Grafen von Flandern mit dem Hochstifte Arras zu versöhnen, starb jedoch bald in der Kirche St. Andreas zu Arras eines sehr erbaulichen Todes und wurde am 11. Januar 1189 vom Bischof von Langres unter großem Gepränge zu Clairvaux zwischen dem hl. Bernhard und dem hl. Malachias beigesetzt. Seine interessanten Briefe sind mehrmals, besonders bei Migne, Patr. lat. CCIV, 213—253, aber auch hier nicht alle, gesammelt. Die Notizen über sein Leben und Wirken sind sehr zerstreut bei Bouqué, Mansi, Baronius, Tissier u. s. w. (Vgl. Migne l. c. CLXXXV, 1553.) [Braunmüller, O. S. B.]

Heinrich Dissenius, s. Dissen.

Heinrich von Friemar (de Vrimaria, fälschlich de Firmaria, de Ferraria), ein gelehrter Augustiner des 14. Jahrhunderts, stammte aus einem edlen Geschlechte, welches sich nach dem Dorfe Friemar bei Gotha benannte. Er trat in das Kloster der Augustinereremiten zu Erfurt, wo sein Oheim Heinrich von Friemar der ältere das Amt eines Lectors inne hatte. Heinrich der jüngere studirte in Paris und betrat dort mit großem Erfolge die Lehrkanzel. Später kehrte er nach Erfurt zurück, wo sein Name 1317 urkundlich zum ersten Male wieder vorkommt; 1318 betraute ihn das Generalcapitel zu Rimini mit dem Amte eines Examinators für die deutschen Ordensbrüder, welche auf hohe Schulen gehen sollten, und mit der Leitung der Studien im Thomaskloster zu Prag. Eine Urkunde vom October 1323 bezeichnet ihn dann als Professor der Theologie in Erfurt. Er starb in einem Alter von mehr als 70 Jahren zu Erfurt am 21. April 1354. Von seinen zahlreichen theologischen, canonistischen und ascetischen Schriften ist nur ein kleiner Theil, einige selbst unter fremden Namen gedruckt. Es sind: De discretione spirituum s. de quadruplici instinctu, divino, angelico, diabolico, naturali, Venet. 1498, Hagen. 1513, Par. 1514, cum vita Henrici, opera Corn. Dielman, O. S. Aug., Antw. 1652; Praeceptorium oder De decem praeceptis, Colon. s. a. (1475), unter dem Namen Nicolaus' von Lyra Paris. 1493, Colon. 1498. 1501; Additiones in libros sententiarum, mit einem Commentar von Aegidius Romanus Basil. 1497, Colon. 1513; Sermones de passione Domini et de sanctis, Landsh. s. a., Par. 1514, Hagen. 1517; Tractatus pro conceptione B. M. V. cum aliis XIX aliorum authorum collecti et editi a Petro de Alva, Lovan. 1664; Tractatus de origine Fr. Eremitarum, Venet. 1514. Das Verzeichniß der hinterlassenen Manuscripte s. bei Ossinger, Bibl. August., Ingolst. 1768, 952 sq. (Vgl. D. A. Gandolfus, Dissert. de CC Scriptor. August., Romae 1704, 166; W. E. Tenzelii Supplem. zu C. Sagittarii Historia Gothana plenior, Jenae 1716, 49 sq.; Rer. britann. medii aevi Scriptores: Joh. Capgrave, Liber de ill. Henricis, ed. Fr. Ch. Hingeston, Lond. 1858, 181; Beyer, Heinrich von Friemar, in Mittheil. des Ver. f. d. Gesch. und Alterthumsk. von Erfurt, 5. Heft, 1871.) [Streber.]

Heinrich von Gent (Henricus Gandavensis), Philosoph und Theologe des 13. Jahrhunderts. Ueber sein Leben schwebt noch viel Dunkelheit. Nach der früher allgemein behaupteten Ansicht stammte er aus dem berühmten Geschlechte der Goethalse (Bonicolliorum) und wurde im J. 1217 im Dorfe Mude bei Gent geboren. Er soll dann unter Albertus Magnus in Köln Philosophie studirt haben und daselbst Doctor der Philosophie geworden sein. Spätestens 1241 verließ er Köln und lehrte in seiner Vaterstadt Philosophie und Theologie. Doch erscheint Heinrich schon bald in Paris auf der Sorbonne, wo er zuerst das Amt eines Magister artium ausübte, 1245 oder 1246 Doctor der Theologie wurde und bald zur Anerkennung seiner Leistungen den Ehrennamen Doctor solemnis erhielt. Seine Erfolge lohnte Innocenz IV. dadurch, daß er ihn durch eine Bulle (d. d. Lyon 13. Mai 1247) zum apostolischen Protonotar für ganz Frankreich ernannte, und Honorius IV. dadurch, daß er ihn zum Archidiacon von Tournai (1286) erhob, welches Amt er auch bis zu seinem im J. 1293 erfolgten Tode bekleidete. Andere versetzen seine Geburt in das Jahr 1223 und lassen ihn 1299 gestorben sein. Nach beiden Annahmen wurde er also 76 Jahre alt. Dieß war bisher die allgemeine Ansicht über das Leben Heinrichs. Jedoch aus den Forschungen, welche in neuester Zeit P. Ehrle S. J. (Archiv für Liter. u. K.-Gesch. des M.-A., Berlin 1885, I, Heft 2 u. 3) über ihn angestellt hat, geht hervor, daß genannte Bulle Innocenz' IV. unächt ist, somit auch die auf jene Bulle sich stützende Lehrthätigkeit Heinrichs in Gent sehr in Zweifel steht. Auch der Kölner Aufenthalt (übrigens zuerst vom Serviten Piccioni 1613 behauptet) wird unwahrscheinlich; ebenso ist die allgemein angenommene Meinung, Heinrich sei Mitglied der Sorbonne gewesen, nach diesen Forschungen nicht stichhaltig. Allerdings war sein Bild auch unter den Glasgemälden, mit welchen 1483 die Bibliothek der Sorbonne 38 ihrer berühmtesten Mitglieder ehrte, aber es findet sich darunter auch das des Franciscaners Johannes von La Rochelle, der bereits elf Jahre vor der Gründung der Sorbonne gestorben war. Selbst die Annahme, daß Heinrich der Familie Goethals angehörte, ist, weil eben hauptsächlich auf genannte unächte Bulle sich stützend, sehr in Frage gestellt. Was nun die allerdings erst seit dem 16. Jahrhundert auftauchende Meinung, Heinrich habe dem Servitenorden angehört, anbelangt, so gilt es heute als ausgemachte Sache, daß dieß nicht der Fall gewesen. Ehrle weist nämlich nach, daß die vom Ordenshistoriographen Giani gebrachten Beweise

unzulänglich seien, ja daß auch die von Bennius aufgefundene Chiemseer Handschrift (Sermones D. Doctoris Henrici de Gandavo Ord. Serv. B. M. V.), auf die sich der Hauptbeweis stützte, die ihr zugesprochene Beweiskraft nicht habe. Der Orden selbst hat die Meinung, Heinrich habe zu seinen Mitgliedern gezählt, aufgegeben (Il risultato delle nostre ricerche, almeno per quanto a noi sembra, fu che questi non appartenne mai all' Ordine de' Servi. Soulier, Vita di S. Filippo Benizi, Roma 1885). Wahrscheinlich beruhte diese Annahme auf einer Verwechslung Heinrichs von Gent mit einem andern Heinrich, Doctor der Universität in Paris, der dem Orden wirklich angehörte. Andere glauben, Heinrich von Gent sei zu den Serviten doch in einer Beziehung gestanden, etwa als Tertiar des Ordens. Gewiß ist, daß die Serviten sich um diesen großen Mann der Wissenschaft besonders durch wiederholte Ausgabe seiner Werke und Vortragung und Vertheidigung seiner Lehre in den zahlreichen Ordensschulen verdient gemacht haben. Besonders erwähnt zu werden verdienen P. Piccioni und P. Scarpari, welche einzelne Werke Heinrichs herausgaben, und P. Gosio, P. Ventura, P. Canalis, welche philosophische Werke nach dem Geiste des Doctor solemnis schrieben.

Heinrich offenbart sich in seinen Schriften als kühner, gewaltiger Geist, schwungvoll und ideenreich, und dabei freier und beweglicher in der Form, als die meisten seiner Zeitgenossen. Er näherte sich in seinem System mehr den Anschauungen Duns' Scotus und trat in mehreren Punkten gegen die Theorie des hl. Thomas auf. Ueberhaupt befreundete er sich mehr mit Plato, weicht aber von diesem darin ab, daß seine Ideenlehre dem Menschen keine natürliche, sondern nur eine übernatürliche Kenntniß der Ideen zuschreibt, dagegen alles natürliche Erkennen nur für flüssige Vorstellung hält wegen der Veränderlichkeit der Seele und der sinnlichen Gegenstände. Von Druckausgaben seiner Werke sind zu nennen: Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo, doctoris Solennis, socii Sorbonici et archidiaconi Tornacen. cum duplici tabella, Par., Jod. Badius, 1518; in späterer Ausgabe M. Henrici Goethals a Gandavo ... Aurea Quodlibeta, Tomus primus. Tomus secundus. Hac postrema editione commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini, 2 voll., Venet. 1613. Dann Summae quaestionum ordinariarum, theologi recepto praeconio solennis Henrici a Gandavo, cum duplici repertorio, tomus prior, tomus posterior, Par., Jod. Badius, 1520, 2 voll., in späterer Ausgabe Summa Theologiae in tres partes praecipuas digesta, opera Hieron. Scarparii, O. Serv. B. M. V., 3 voll., Ferrariae 1646. Die philosophischen Werke wurden vom Serviten Angelus Ventura herausgegeben als M. Henrici Gand. Philosophica Tripartitio doctrinarum et rationum, Bononiae 1701, und enthalten Quaestiones logicales, disputationes in octo libros Physicorum, in libros de generatione et de corruptione, de alteratione, de elementis et de actione et reactione, de anima, disputationes in universam Metaphysicam. Ein zu wenig beachtetes literarhistorisches Werk, Catalogus scriptorum illustrium, findet sich bei Fabricius, Biblioth. eccles., Hamburgi 1718, 117 sq. Eine von ihm verfaßte Lebensbeschreibung des hl. Eleutherius, Bischofs von Tournai, dürfte vielleicht in dem von den Bollandisten zum 20. Februar (Febr. III, 187) anonym herausgegebenen Leben des Heiligen zu finden sein. (Vgl. Fr. Huet, Recherches hist. et crit. sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, Gand-Paris 1838; Giani, Annalium Ord. Serv. B. M. V. centuriae IV, Lucae 1719; K. Werner, Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrh., Wien 1878; Ehrle im Archiv für Lit. und K.-Gesch. des M.-A. I, Berlin 1885, 365 ff.) [Benitius M. Mayr, O. S. B. M. V.]

Heinrich von Gorkum (Gorrichem), Stifter des Kölner Montaner-Gymnasiums, war zu Gorkum unweit Rotterdam um 1386 geboren. Nachdem er an der Pariser Universität gebildet und 1418 zum Doctor und Magister der Philosophie promovirt worden war, kam er im folgenden Jahre nach Köln, um sich dort an der Universität dem Lehrfach zu widmen. Da er bald erkannte, wie mangelhaft bei den meisten Studirenden die Vorbereitung zu den gelehrten Studien war und wie schwierig es sei, sich diese dort in genügender Weise zu erwerben, so gründete er 1420 auf der Machabäerstraße ein Gymnasium, welches später von seinem Nachfolger Gerhard Terstege von Heerenberg (a monte Domini) Montaner-Gymnasium genannt wurde. Einige Zeit nachher verlegte er dasselbe auf die Straße Unter-Sachsenhausen. Dasselbe erlangte in kurzer Zeit eine ungewöhnlich große Frequenz, da es die einzige derartige Schule in Köln war. Es bildeten sich aber bald noch andere Lehranstalten gleicher Tendenz, von denen das Laurentianer- und Cuckaner-Gymnasium dem erstern an Leistungsfähigkeit und Ansehen gleichkamen, während die anderen eigentliche Progymnasien waren und blieben. Weil nun häufig die Professoren der Universität aus den Lehrern dieser drei Gymnasien gewählt wurden, so traten letztere zur Universität in ein engeres Verhältniß; sie bildeten unter sich Collegien und zusammen die philosophische Facultät. Heinrich erlebte zwar diese Erhöhung seiner Anstalt nicht mehr, da sie erst nach seinem im J. 1431 erfolgten Tode stattfand; aber deßhalb verbleibt ihm doch sein großes Verdienst wie um das Schulwesen der Stadt Köln überhaupt, so insbesondere um die Förderung der dortigen Universitätsstudien. Wegen dieser seiner Verdienste erhielt er 1424 an der Stiftskirche St. Ursula ein einträgliches Canonicat, und der Dompropst als geborener Kanzler der Universität verlieh

ihm das Procancellariat an derselben, ein Amt, welches in der Regel nur einem Domcapitular-Priester übertragen wurde. Seine Schriften, von denen mehr als die Hälfte gedruckt vorliegt, erweisen ihn als einen ebenso tüchtigen Theologen wie Philosophen. Gedruckt sind die folgenden: 1. De praedestinatione et reprobatione divina, Colon. 1474. 2. De simonia, ibid. Paquot (Mémoires pour servir à l'histoire litt. I) hält sie identisch mit der von Hartzheim als ungedruckt angegebenen Schrift An sacerdos possit cantare aut alia officia exercere pro denariis? 3. De superstitiosis quibusdam casibus Tractatus (aufgenommen in den Malleus maleficarum), Lugd. 1669, III. Hartzheim führt dieselbe als ungedruckt unter dem Titel De superstitionibus an. 4. De modo conjurandi daemones, ebenfalls aufgenommen in den genannten Malleus maleficarum. Paquot (l. c.) glaubt, diese Schrift sei identisch mit der von Hartzheim als ungedruckt angegebenen An practica ejiciendi daemones sit licita? 5. Opus collativum de quadam puella, quae olim in Francia equitavit. Im zweiten Bande der Werke Gersons (ed. Richer, Par. 1606, 870) wird dieses Werk ausdrücklich Heinrich von Gorrichem zugeschrieben; desgleichen in der Ausgabe von Dupin (Anv. 1706, IV, 859—863), wo es heißt: L'auteur y attaque la conduite et la mission de la pucelle d'Orléans. 6. Conclusiones et concordantiae Bibliorum et Canonum in libros Magistri sententiarum, Col. 1502. 1513. 1516, Venet. 1506; 7. Tractatus de casibus seu caeremoniis ecclesiasticis, Col. 1503; 8. De celebritate festorum, Col. 1503; 9. Positiones in libros Aristotelis de coelo et mundo, Col. 1501; 10. Quaestiones metaphysicae, quas de ente et essentia scripsit, Col. 1502; 11. Consultationes de temerario judicio Hussitarum et Bohemorum circa potestatem papae, Col. 1503. Die ungedruckten Werke haben folgende Titel: 1. De sepultura in ecclesia et coemeteriis emendis; 2. De processionibus, precibus et missis processionalibus; 3. De sacramento Eucharistiae et de sacrificii effectibus; 4. Complementum tertiae partis Summae D. Thomae; 5. De divinis nominibus; 6. De bello justo; 7. An matrimonium sit validum, quod Titius contraxit cum Anna, quam Titii pater de sacro fonte levavit; 8. De obligationibus; 9. Commentationes in libros Physicorum Aristotelis; 10. Commentationes in libros Ethicorum Aristotelis. (Vgl. Hartzheim, Biblioth. Colon. 119; Sanderi Bibliotheca belgica I, 295; Trithem. De script. Germ. c. 190; De script. eccles. c. 812, ed. Fabr. 190; Paquot, Mém. I, 213—214.) [Kessel.]

Heinrich Harphius, bekannter Mystiker aus dem Franciscanerorden. Der Name Harphius (Herpius, Herp, von dem Worte Harfe) scheint nicht, wie Einige wollen, seinen Geburtsort (entweder Erp in Brabant, oder Erps bei Löwen), sondern seine Familie zu bezeichnen. In einer Ausgabe seiner Mystik (Köln 1538) wird er nach der etymologischen Bedeutung seines Namens Henricus Citharödus genannt. Das Jahr seiner Geburt (im Anfange des 14. Jahrhunderts) ist nicht näher bekannt. Er nahm das Kleid des hl. Franciscus in der kölnischen Ordensprovinz, schloß sich der Reform der sogen. Observanz an, stand von 1470—1473 als Provinzialvicar den reformirten Klöstern derselben Provinz vor und starb als Guardian des Klosters zu Mecheln im J. 1477. Gott hatte ihm hohe Tugenden und die Gabe des beschaulichen Gebetes in ungewöhnlichem Grade verliehen. Es wird von ihm berichtet, daß er bei der heiligen Messe Ekstasen, die bis sechs Stunden dauerten, gehabt habe. — Mit Ausnahme eines einzigen Buches sind seine Schriften erst nach seinem Tode gedruckt, auch von Anderen theilweise nicht bloß übersetzt, sondern auch geändert und anders geordnet worden. Noch ist zu bemerken, daß die ersten von Karthäusern besorgten Auflagen der Theologia mystica in Rom censurirt wurden mit der Forderung, Einzelnes zu streichen oder näher zu erklären; dieses geschah auch in den späteren Auflagen. Die Orthodoxie des Verfassers wurde nicht bezweifelt; doch war diese Maßregel durchaus gerechtfertigt. Schriften, welche über die höchsten Stufen mystischer Vereinigung mit Gott handeln, können, selbst wenn sie möglichst klar geschrieben sind, nur einem kleinen Kreise von Lesern verständlich werden; den Meisten bleiben die mehr oder weniger metaphorischen Ausdrücke derselben räthselhaft und geben leicht zu Mißverständnissen Anlaß. Auch manche Verhaltungsregeln haben nur für einen einzelnen, selten vorkommenden Zustand Berechtigung, und würden, allgemein angewandt, auf Abwege führen. In diesem Sinne motivirt Possevin (Apparatus sacri I, 728) das Verbot jener Auflagen. Aber außer diesen bei allen mystischen Schriften nahe liegenden Gründen mußten die bekannten kirchlichen Verhältnisse der Zeit, in welcher die ersten Auflagen dieser Mystik erschienen, die Bedenklichkeiten und die Gefahr des Mißbrauchs noch steigern, da die mit aftermystischen Grundsätzen stark verquickten Irrlehren des 16. Jahrhunderts sich mit unbestimmten Ausdrücken früherer Mystiker zu schützen suchten. Besonders anstößig fand man in Rom den in der That ohne große Einschränkung unhaltbaren Satz, daß die zur innigsten Vereinigung mit Gott gelangten Seelen keines Führers mehr bedürften. Vom Verfasser selbst wurde 1474 veröffentlicht das Speculum aureum decem praeceptorum Dei. Nach Hain (Repert. II, 1, n. 8523) steht am Ende des Buches (f. 406 a) die beachtenswerthe Notiz: Speculi aurei decem preceptorū dei fra- || tris Henrici herp ordinis minorum de || observantia opus preclarum in nobili || urbe Magūcia quā imprimēdi arte || ingeniosa gratuitoque dono gloriosus || deus plus ceteris terrarum nationibus

pre || ferēs illustrare dignatus ē. nō atramēto || plumali ereaque penna cannave. sed ad || inventionē quadā perpulcra per hono- || rabilē virū Petrū schoyffer de Gerns- || heym feliciter est consūmatū. Anno || dominice incarnationis Millesimoqua- || dringentesimo septuagesimo quarto. || mensis septembris Idus quarto. Andere Auflagen desselben Buches erschienen zu Nürnberg 1478 und 1481 (Koburger), Basel 1496, Straßburg 1486, Heidelberg 1520. Nach dem Tode des Verfassers erschienen Sermones de Tempore et de Sanctis; De tribus Poenitentiae partibus; De triplici adventu Christi; nach Hain (n. 8528) ist die erste Ausgabe 1480, ohne Angabe des Ortes, dann zu Nürnberg 1481 in 4°, zu Speier bei Drach 1484, in welcher der Verfasser fälschlich Henricus Herpff ordinis predicatorum genannt wird; zu Hagenau 1509. In vlämischer Sprache ist geschrieben Dits die groote en niuwe Spieghel der volcomenhait . . . door Broeder Heijnric herp gardiaen tot Mechelen; am Ende: Gheprent Tantwerpen . . . 1501; daselbst zwei andere Auflagen 1502 und 1512, und in einer von P. Andrianus von Mecheln umgearbeiteten Form zu Löwen 1551. Diese Schrift ist in lateinischer Uebersetzung das zweite Buch der Theologia mystica; sie ist separat mit dem Titel Speculum perfectionis zu Venedig 1524 erschienen. Eine andere lateinische Uebersetzung des Buches als Directorium aureum contemplativorum nebst kleineren Werken von Harphius veröffentlichte der Karthäuser Petrus Blomevenna zu Köln 1513; dann später noch zweimal zu Antwerpen, zu Paris, zu Köln (1527, mit einer erklärenden Einleitung desselben Karthäusers). Diese lateinische Uebersetzung ist wieder in's Deutsche, Italienische und Französische übertragen; ein lateinisches Compendium derselben (Collationes tres de perfectione vitae) von dem Karthäuser Theodorich Loher a Stratis erschien zu Köln 1538. Mit dem Titel Theologia mystica veröffentlichte nach dem Vorgange Blomevenna's dieser Karthäuser Loher eine Sammlung jener Werke zu Köln 1538 in fol. Das erste Buch (Soliloquium divini amoris) ist eine Auslegung des Hohenliedes, das zweite ist jenes Directorium contemplativorum, das dritte heißt Eden seu Paradisus contemplativorum, stimmt vielfach überein mit dem zweiten Buche und soll, wie Blomevenna in der Vorrede zum zweiten Buche sagt, von Harphius selbst lateinisch geschrieben sein. Richtiger wäre es, wenn in dieser Sammlung das dritte Buch den ersten Platz hätte. Eine neue, verbesserte, zu Köln 1556 gedruckte Auflage wurde von dem Karthäuser Bruno Loher dem hl. Ignatius von Loyola gewidmet. Eben diese Ausgabe wurde auf den Index gesetzt; aber an ihrer Stelle ward zu Rom 1585 in 4° eine neue, zur Norm der späteren Auflagen bestimmte Auflage veranstaltet mit einer kurzen, die incriminirten Stellen betreffenden Einleitung des Dominicaners Petrus Paulus Philippus. Verbesserte neue Auflagen erschienen zu Brescia 1601 in 4°, zu Köln 1604. 1611. 1616. 1645 in fol. Abgesehen von mehreren französischen Uebersetzungen erschien zu Paris 1598 ein Index expurgatorius in libros Theol. mysticae Henrici Harphii. P. Servatius Dirks schreibt auch den zuerst von Surius unter den Schriften des Heinrich Suso veröffentlichten Tractat „von den neun Felsen" Harphius zu, wohl irrthümlich, da jetzt Rulman Merswin, dessen Autograph von Schmidt edirt ist (Leipzig 1859), allgemein als Verfasser genannt wird (vgl. P. Denifle, Die Schriften des sel. Heinrich Seuse, 3. Abth., Einl. XII). (Vgl. außer den bekannten Werken von Wadding, Sbaraglia, Possevin noch Servais Dirks, Hist. littér. et bibliogr. des Frères Mineurs de l'Observance de St. François en Belgique et dans les Pays-Bas, Anvers 1885, 7 ss.) [Zeiler O. S. Fr.]

Heinrich von Herford (fälschlich von Erfurt), berühmter Schriftsteller des Dominicanerordens, wurde zu Herford in Westfalen geboren, trat zu Minden in den Predigerorden und starb daselbst am 9. October 1370. Von seinen theologischen Tractaten wurden die Catena aurea in decem partes distincta und De conceptione Virginis gloriosae besonders gerühmt. Gedruckt ist seine Chronik (Liber de rebus memorabilioribus, ed. Potthast, Gottingae 1859), welche unter der historischen Literatur des 14. Jahrhunderts eine der ersten Stellen einnimmt. Es ist eine umfassende Sammlung von historischen Ueberlieferungen älterer Historiker, angefangen von Eusebius und fortgeführt bis auf Levold von Northof, Heinrichs berühmten Landsmann. Die Chronik schließt 1355 mit der Krönung des Kaisers Karl IV. Der Kaiser selbst gab seiner Verehrung gegen Heinrich Ausdruck, indem er 1377 die Leiche erheben und in der Nähe des Hochaltars feierlich beisetzen ließ. (Vgl. Potthast in der Einleitung zur oben notirten Edition.) [Streber.]

Heinrich von Hessen, Name zweier deutschen Theologen. 1. Heinrich von Hessen der Aeltere, s. d. Art. Heinrich von Langenstein.

2. Heinrich von Hessen der Jüngere, O. Carth., war im Hessischen geboren, lehrte am Schlusse des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts an der Universität Heidelberg Bibelexegese und genoß währenddessen die Einkünfte eines Canonicats zu Worms. In den Jahren 1400 und 1411 war er Rector der genannten Hochschule. An derselben schrieb er: In sententias Petri Lombardi Libri IV; In prologum Bibliae Lib. I; In Genesin LL. IV; Super cantica canticorum Salomonis Lib. I; Ad Frisingens. Episc. de antichristo et schismate Lib. I; Regulae ad cognoscendam differentiam inter peccatum mortale et veniale; Tractatus ad eruditionem confessorum mit den Anfangsworten: Tibi dabo claves. Eine Handschrift zu Heidelberg besagt, daß die letztgenannte Schrift

dort verfaßt sei; beide letzteren Schriften wurden zusammen in Memmingen 1483 gedruckt. Später, jedenfalls nach 1414, zog er sich aus der Welt zurück und wurde Karthäuser, setzte aber seine literarische Thätigkeit auf ascetischem Gebiete fort, wie folgende Schriften beweisen: De contemptu mundi Lib. I; Tractatus de discretione spirituum (gedruckt zu Antwerpen 1652); Expositio super oratione Dominica, Ave Maria et symbolo Apostolorum (gedruckt zu Köln 1475); De horis canonicis dicendis (gedruckt zu Köln 1475); Ad canonicos regulares Lib. I; Dialogus inter episcopum et presbyterum de rara aut frequenti celebratione Missae vel Communione; De contemplatione Lib. I; Speculum animae peccatricis Liber I. Auch die Continuatio S. Augustini homiliae pro festo lanceae et clavorum, die Seelen (Miscell. n. 17, p. 378) 1734 zu Lübeck herausgegeben, gehört wegen der darin vorkommenden Zeitbestimmung 1420 wohl diesem Verfasser an. Uebrigens mögen von Heinrich auch noch andere Werke herrühren, allein es ist schwer, dieselben mit voller Sicherheit festzustellen, da er von den älteren Schriftstellern, namentlich Trithemius, vielfach mit dem ältern Heinrich von Hessen, von Langenstein zubenannt (s. d. Art.), verwechselt wird, so daß die Werke des einen dem andern zugeschrieben werden. P. Heinrich starb als Prior der Marienkarthause Monickhausen zu Arnheim im Geldrischen am 12. August 1427. (Vgl. Pez, Thes. anecd. I, LXXIV; Trithem. De script. eccles. n. 754 et Chron. Hirsaug. II, 313; Hartwig, Henricus de Langenstein, dictus de Hassia, Marburgi 1857; Aschbach, Gesch. der Wiener Universität I, 366 ff.; Arn. Bostius, De praecipuis aliquot Chartus. familiae patribus, Col. 1609.) [Kessel.]

Heinrich von Huntingdon, englischer Chronist um die Mitte des 12. Jahrhunderts, machte unter Bischof Robert Bloet (1093—1123) seine Studien an der Schule zu Lincoln, wurde daselbst Canonicus und kurz vor dem Abscheiden seines bischöflichen Gönners Archidiacon zu Huntingdon in der Grafschaft Hertford. Sein Tod erfolgte nach dem Jahre 1154. In seiner Jugend pflegte er die lateinische Poesie und fertigte Epigramme nach dem Muster Martials. Später verfaßte er moraltheologische Tractate und schrieb eine Geschichte Englands. Er selbst besorgte noch die Sammlung seiner Werke, welche er in zwölf Bücher theilte. Die ersten acht Bücher enthalten die englische Geschichte von der Landung Cäsars bis zum Jahre 1154. Die ersten Abschnitte sind wegen der unkritischen Benutzung älterer Auctoren und Sagen höchst unzuverlässig, doch enthalten sie manches Anziehende in den Beschreibungen von Schlachten, welche alten Liedern entlehnt sind. Werthvoll wird aber die Geschichte seiner Zeit, worüber er oft als Augenzeuge berichtet. Er zeigt sich als patriotischen, den geistlichen und weltlichen Unterdrückern abholden Angelsachsen. Die Historia Anglorum findet sich gedruckt bei H. Savile, Rerum anglicarum scriptores post Bedam praecipui, Lond. 1596, Francof. 1601 (danach bei Migne, PP. lat. CXCV, 799 sq.); ferner in dem Sammelwerk Monum. hist. Britann., or Materials for the History of Britain, ed. H. Petrie and J. Sharpe, London 1848, I, 689 ff., und in kritischer Ausgabe in demselben Werke mit dem Titel Rerum britann. medii aevi scriptores, or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland, ed. by Thomas Arnold, London 1879. Das neunte Buch der Gesammtwerke Heinrichs enthält chronologische Tafeln der Regenten des Alterthums und der britischen Könige (Migne CLX, 423 sq.), ferner die ascetische Schrift De contemtu mundi (bei Wharton, Anglia sacra II, 694 sq., Migne CXCV, 979 sq.; D'Achery, Spicil., ed. 1723, III, 503 sq.; im Anhang zu Arnolds Ausgabe der Historia Anglorum). Das zehnte Buch, De sanctis Angliae, von Oswald bis Wilfrid, ist eine Compilation aus Beda und einigen Hagiographen (Theile bei Arnold l. c., Introd. XXIV ff.). Das elfte und zwölfte Buch enthält Epigramme und andere Poesien. Die Epigramme finden sich in Rerum brit. medii aevi scriptores. The Anglo-latin satirical Poets and Epigrammatists, by Th. Wright, II, London 1872, 163 ff. (Vgl. Wright, Biogr. Britann. literaria II, 167; Petrie and Sharpe l. c., Pref. 89 ff.; Arnold l. c. Introd.) [Streber.]

Heinrich von Langenstein (Heinrich von Hessen der Aeltere), katholischer Theologe, wurde 1325 geboren. Seinen Beinamen von Langenstein führte er entweder, weil er aus dem Dorfe Langenstein in Oberhessen oder, was wahrscheinlicher ist, weil er aus dem adeligen Geschlechte von Langenstein herstammte. Nach tüchtigen Vorstudien auf der Universität zu Paris trat er daselbst um's Jahr 1363 als Magister und Lehrer der Philosophie auf, wandte sich jedoch, nachdem er zuvor in derselben den Doctorgrad erlangt hatte, 1375 zur Theologie. Bereits hatte er sich als Bekämpfer der abergläubischen Astrologie einen ansehnlichen Namen erworben, und seine dießbezüglichen Schriften, welche ein reiches Wissen in der Mathematik und Astronomie bekunden, sind noch heute von hohem Werthe. Diese wissenschaftliche Thätigkeit begann er 1368, als ein Komet erschien, an welchen die Astrologen allerlei schlimme Ereignisse knüpften; in der Schrift Quaestio de cometa trat er ihnen energisch entgegen und bezeichnete es als reinen Aberglauben, in den Kometen sichere Vorboten künftiger Ereignisse zu sehen. Auf Ersuchen der Universität setzte er diese Thätigkeit 1373 und in den folgenden Jahren fort, indem er in dieser Beziehung noch drei Schriften veröffentlichte: Contra astrologos conjunctionistas de eventibus futurorum; De improbatione epicyclorum et excentricorum; De habitudine causarum et influxu naturae respectu inferiorum. Aber es erwartete ihn eine noch höhere Aufgabe. Als 1378 nach dem Tode des Papstes Gregor XI. das große abend-

ländische Schisma losbrach, hielt die Universität Paris unter Führung Heinrichs von Langenstein entschieden zum rechtmäßigen Papste Urban VI. Wie sie ihrem Führer zwei Jahre vorher dadurch ihre Hochachtung erwies, daß sie ihn zum Mitgliede der Sorbonne ernannte, so sandte sie ihn jetzt mit zwei anderen Professoren nach Rom, um dem rechtmäßigen Papste ihre Huldigung darzubringen; nach der Rückkehr ernannte sie ihn zum Vicekanzler. Heinrich verdiente aber auch diese Anerkennung; denn bei dem allgemein herrschenden Unwillen des gläubigen Volkes über das Schisma war er redlich bemüht, durch Schrift und That auf die Beilegung desselben hinzuarbeiten. Zu diesem Zwecke gab er 1379 seine Epistola pacis heraus, worin er die Nothwendigkeit eines allgemeinen Concils zu begründen sucht. Gehaltvoller, aber auch schärfer ist seine dießbezügliche Hauptschrift Consilium pacis de unione et reformatione ecclesiae in concilio universali quaerenda vom Jahre 1381, worin er die kirchlichen Zustände seiner Zeit in grellen Farben darlegt, aber auch, über den Zweck der ersten Schrift hinausgehend, bestimmte Forderungen bezüglich der Reform innerhalb der Kirche aufstellt. Diese Schrift umfaßt 20 Kapitel, von denen das erste verloren ist; sie findet sich bei v. d. Hart (Concil. Const. II, 1, 3—60) gedruckt. Ist auch die Sprache oft maßlos, so kämpft Heinrich doch, gleich dem spätern Gerson, nicht gegen die Kirche, sondern gegen die Mißbräuche innerhalb derselben, und daher ist die Behauptung protestantischer Gelehrten, er sei zwar im Schooße der katholischen Kirche, aber nicht im Einklang mit derselben gestorben, mindestens unberechtigt. Diesen beiden Schriften fügte er 1383 eine dritte gleicher Tendenz hinzu: De futuris periculis ecclesiae. Sein Wirken fand aber beim Pariser Hofe keinen Beifall; der Hof erklärte sich vielmehr offen für den Gegenpapst Clemens VII. Auch war es durch Anwendung aller möglichen Mittel bereits gelungen, einen Theil der Professoren zu einer Erklärung für Clemens VII. zu veranlassen; da verlangte die Regentschaft von allen Professoren unter Strafe der Absetzung die obligatorische Anerkennung des Gegenpapstes, worauf Heinrich mit mehreren Collegen und vielen Schülern 1383 Paris verließ und nach Deutschland zog, um hier ein neues Studium generale zu gründen. Vorläufig nahm er seinen Aufenthalt im Kloster Eberbach im Rheingau, dessen Abt Johann von Eltville ihm befreundet war. Noch in demselben Jahre aber erhielt er von Albrecht III., Herzog von Oesterreich, einen Ruf an die aufblühende Hochschule zu Wien und leistete demselben gerne Folge; auch seine Collegen und Freunde, Heinrich von Oytta und Gerhard von Calcar, folgten ihm dahin.

Wie zu Paris, so war auch zu Wien sein Wirken erfolgreich. Bis dahin hatte an der Universität eine theologische Facultät nicht bestanden, weil die päpstliche Genehmigung zur Stiftung derselben fehlte. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es der Energie Heinrichs zu verdanken, daß letztere 1384 erfolgte und die theologischen Vorlesungen beginnen konnten. Als Theologe las Heinrich über Dogmatik, biblische Exegese und canonisches Recht. Folgende Werke hat er in Wien verfaßt: Commentarius in librum Genesis (derselbe behandelt bloß die drei ersten Kapitel weitschweifig); Vocabularius terminos bibliae praegnantes ac difficiles declarans (gebr. s. l. et a., wahrscheinlich bei Zainer in Ulm); Contra Joannem Wicleff et errores ejus lib. I; De monachis et monialibus proprietariis (Behandlung der Frage, ob Regularpersonen Privateigenthum besitzen dürfen, was verneint wird); Tractatus bipartitus de contractibus emtionis et venditionis (gebr. in Gersons Werken Coloniae 1483, IV, 185—224) — eine Schrift, welche seine Ansichten über Steuer-, Finanz- und Armenwesen enthält und die wichtigsten volkswirthschaftlichen Fragen seiner Zeit von ethischen und juristischen Gesichtspunkten behandelt. Verwandt mit dieser Schrift ist seine Summa de re publica, eine Art christlicher Staatslehre, worin die wichtigsten Fragen über bürgerliche Gesellschaft, Gesetzgebung und Regierungskunst behandelt werden. Dieselbe ist noch ungedruckt und findet sich unter den Handschriften der Heidelberger Bibliothek. Im J. 1394 bekleidete Heinrich das Rectorat der Universität; am 11. Februar 1397 starb er. (Dupin, Nouvelle biblioth. XII, 87; Cave, Scriptt. eccl. lit. in appendice 81; Heidelberger Jahrbücher 1826, 997; Hartwig, Henricus de Langenstein dictus de Hassia, Marburgi 1857; Aschbach, Gesch. der Wiener Universität I, 366—402.) [Kessel.]

Heinrich von Lausanne, O. S. B., Häretiker des 12. Jahrhunderts, führt seinen Beinamen nach der Stadt Lausanne, wo er zuerst als Buß- und Reformprediger auftrat. Er war eine demagogisch angelegte Natur, von religiösem Feuereifer erfüllt; anfangs erstrebte er wohl nur das Beste, in seiner Ungezügeltheit aber gerieth er bald auf Abwege. Er war in Clugny Mönch geworden und hatte die Diaconatsweihe erhalten, verließ aber das Kloster und erschien um 1114 als Bußprediger in Südfrankreich. Er trat in apostolischer Armut und mit ascetischer Strenge auf; barfuß, in grober Mönchskutte, mit langem Bart, einen Stab mit einem Kreuz in der Hand, zog er predigend durch die Lande, während seine Schüler ein anderes großes Kreuz als Fahne vorantrugen. Mit apostolischem Freimuth eiferte er gegen die Laster der Zeit, namentlich gegen Unlauterkeit und Kleiderpracht, und seine Worte hatten oft wunderbaren Erfolg. Schaarenweise strömte das Volk zu ihm, um die Sünden zu bekennen; man glaubte, er durchbringe mit geheimnißvoller Kraft alle Falten der Seele, durchschaue die Fehler jedes Einzelnen. Dem Feuer seiner Rede vermochten selbst die verstocktesten Herzen nicht zu widerstehen. Er verstand es, Strenge mit Milde zu verbinden, und überall

erhoffte man von seinem Erscheinen neues Aufblühen des religiösen Lebens. Am Aschermittwoch 1116 erschienen zwei seiner Jünger in Le Mans und baten um Zulassung ihres Meisters als Bußpredigers während der kommenden Fasten. Die Einwohner nahmen sie freudig auf, und auch Bischof Hildebert, der eben im Begriffe war, nach Rom zu reisen, befahl seinen Archidiaconen, den strengen Bußprediger freundlich zu empfangen. Heinrich hatte in Bälde großen Anhang in der Stadt und begann nun seine Strafpredigten gegen die Sünden des Clerus, namentlich gegen dessen Verweltlichung. Die Folgen ließen nicht lange auf sich warten; das Volk begann die reichen und vornehmen Geistlichen zu verfolgen und floh ihren Gottesdienst; manche derselben konnten nur durch kräftiges Einschreiten der weltlichen Gewalt der Lebensgefahr entrinnen. Die Geistlichkeit wandte sich nun an Heinrich und hielt ihm das Unwürdige und Verwerfliche seines Treibens vor: er habe statt Frieden Zwietracht gestiftet, Liebe mit Haß vergolten, statt Segen Schmähung gebracht; überdieß verkündige er Lehren, die dem katholischen Glauben zuwider seien, weßhalb ihm im Namen des Papstes und des Bischofs Hildebert das fernere Predigen in der Diöcese Le Mans untersagt werde. Heinrich kehrte sich nicht hieran, und da er das Volk auf seiner Seite hatte, ging er noch weiter und führte verschiedene Reformen im sittlichen Leben ein. Unkeusche Frauenspersonen mußten ihre unanständigen Kleider und ihre abgeschnittenen Haare verbrennen; bei Eheschließungen durften keine Heiratsgüter gegeben werden, denn die Ehe sei kein Kauf; die verbotenen Verwandtschaftsgrade wurden nicht mehr beachtet, und nach Heinrichs Anweisung nahmen viele Jünglinge öffentliche Buhlerinnen zu Frauen. Die Folge waren zahlreiche unglückliche Ehen und noch mehr Ehebrüche. Erst als Bischof Hildebert zurückkehrte, verließ Heinrich die Stadt und zog sich auf benachbarte Schlösser zurück; das Volk aber zeigte sich gegen den bisher hochverehrten Bischof sehr unfreundlich. Seinen Segen wies es zurück mit den Worten: „Du magst Koth segnen; wir haben einen andern Hirten, der dich weit übertrifft." Hildebert ging sehr vorsichtig zu Werke; die Unarten des Volkes ließ er ungestraft, besuchte nach einigen Tagen den excentrischen Mönch und überführte ihn in einem Gespräch völliger Unwissenheit in der Theologie, so daß er selbst gestehen mußte, er könne das Brevier nicht einmal beten. Der Bischof verwies ihn nun aus seiner Diöcese, und Heinrich wandte sich jetzt mehr nach Süden und wirkte in mehreren Städten, wie Poitiers, Bordeaux u. a., mit großem Beifall. So wurde er mit Petrus von Bruys (s. d. Art.) und dessen Irrthümern bekannt, und von da an datirt sein eigener Fall in die Häresie, während er bisher mehr nur als schwärmerischer Demagog zu betrachten ist. Nachdem Petrus vom Volke verbrannt worden war (um 1124), trat Heinrich an die Spitze der pietistisch-spiritualistischen Secte. Noch ein Decennium konnte er in Südfrankreich sein Unwesen treiben, bis es endlich dem Erzbischof von Arles gelang, seiner habhaft zu werden. Er sandte ihn auf die Synode zu Pisa 1135, wo er als Häretiker erklärt und zur Einsperrung in ein Kloster verurtheilt wurde. Daselbst wurde auch der Bischof von Albi und Graf Alfons von Toulouse excommunicirt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Verurtheilung mit der henricianischen Sache in Zusammenhang steht. Nach einiger Zeit gelang es Heinrich, wieder frei zu werden, und sofort begann er wieder sein Treiben in der Gegend von Toulouse und Albi. Rasch scheint er auch wieder großen Anhang gefunden zu haben, denn der hl. Bernhard klagt, daß in Folge seines verderblichen Wirkens „die Kirchen ohne Volk, das Volk ohne Priester, die Priester ohne schuldige Verehrung und die Christen ohne Christus seien. Die Gotteshäuser werden entweiht, die Sacramente nicht heilig gehalten, die Festtage nicht gefeiert und die Menschen leben in ihren Sünden dahin und treten unversöhnt vor Gottes Richterstuhl" (Ep. 252). Um dem gefährlichen Treiben entgegenzuwirken, sandte Eugen III. einen eigenen Legaten, den Cardinal Alberich von Ostia, in diese Gegend; aber mehr als ihm gelang es dem eifrigen Bemühen des hl. Bernhard, der in Wort und Schrift gegen die henricianische Verirrung auftrat, das verführte Volk wieder zu beruhigen und nach und nach mit der Kirche zu versöhnen. Heinrich fiel den kirchlichen Organen abermals in die Hände und wurde vom Cardinallegaten zu ewigem Kerker verurtheilt. Er starb um 1148. Die Irrthümer der Henricianer, die am besten aus den Schriften des hl. Bernhard kennen zu lernen sind, waren im Wesentlichen dieselben, wie die der Petrobrusianer, verbunden mit demagogischem Eifern gegen Clerus und dessen Güterbesitz. (Vgl. Actus Ep. Cenoman. ap. Mabillon, Analecta III, 312, ed. 2, 315; Pagi ad a. 1116, n. 19 sq.; a. 1134, n. 4; S. Bernard. Ep. 252, Serm. 65 in Cant. n. 5; Serm. 66, n. 4; Gaufrid, Vita Bernard. 3, 9; Natal. Alex., Hist. eccles., ed. Paris. 1744, XIII, c. 4, art. 7; Bibliotheca PP. maxima XXII, 1119; Basnage, Histoire de la relig. des églises réf. I, 141; Hefele, C.-G., 2. Aufl., V, 428.) [Knöpfler.]

Heinrich von Löwen (de Calstris), Mystiker aus dem Dominicanerorden, lebte im 14. Jahrhundert und stammte nach Echard (Scriptores Ord. Praed. I, 602 a) aus einer Löwener Familie (Calstrensium patriciorum). Er stand in inniger Geistesverbindung mit Tauler. Surius hat einige Schriften desselben in's Lateinische übersetzt und diese in seine lateinische Ausgabe der Werke Taulers aufgenommen. In der zu Köln bei Quentell 1553 erschienenen Ausgabe derselben findet sich unter den Briefen Taulers eine Abhandlung in Briefform (n. 29) mit der Bemerkung am Rande, daß sie von diesem Heinrich verfaßt sei. Die Ueberschrift lautet:

De sex quibusdam, quae faciunt hominem immobiliter in divina unione persistere; der Anfang derselben ist: Qui perfecte Dei sui esse voluerit etc. Von dem Dominicaner Andreas Turu ist eine Separatausgabe des Büchleins besorgt mit dem Titel Epistola aurea B. Henrici de Calstris Lovaniensis Ord. Fr. Praed. omnem vitae spiritualis doctrinam continens, Lovan. 1647. Ein von dem Regularcanoniker Joh. Gillemans geschriebenes Leben dieses gottseligen Mannes ist abgedruckt bei H. Choquetius, De Sanctis Belgii Ord. Praed., Duaci 1618. [Zeiler O. S. Fr.]

Heinrich von Magdeburg, s. Heinrich Tocke.

Heinrich I. von Montfort, Bischof von Chur (1070—1078) und Gesandter des Papstes Gregor VII., früher Mönch im Kloster Reichenau, zeichnete sich als Bischof durch Sittenreinheit, Geschäftsgewandtheit, sowie durch Unerschrockenheit und Eifer für Herstellung der kirchlichen Disciplin aus. Er hielt treu zu Gregor VII. Nachdem er wahrscheinlich der Fastensynode von 1074 beigewohnt, wurde er vom Papste mit drei italienischen Bischöfen in Gesellschaft der Königin-Mutter Agnes nach Deutschland gesandt, um mit dem König über die Ausführung der Synodalbeschlüsse zu unterhandeln. Die Zusammenkunft mit Heinrich IV. fand in Nürnberg statt. Der König versprach das Beste; die deutschen Bischöfe aber verhinderten die Abhaltung einer Synode, und die päpstlichen Gesandten kehrten nach Rom zurück. Bischof Heinrich war bei der Fastensynode von 1075 zugegen und wurde darauf wieder als Legat nach Deutschland geschickt. Auf dem Provinzialconcil zu Mainz im October gleichen Jahres verlas er das apostolische Schreiben, durch welches dem Erzbischof befohlen wurde, alle Priester der Kirchenprovinz anzuhalten, daß sie entweder den Cölibat beobachteten oder ihr priesterliches Amt für immer aufgäben. Diese Mittheilung erregte einen grenzenlosen Tumult. Bischof Heinrich kam in Lebensgefahr und mußte sich flüchten. Er kehrte in seine Diöcese zurück, hatte aber dort von den Anhängern des Königs viel zu leiden. Besonders bedrängt wurde er, als Heinrich IV. die Alpenpässe auch in Rätien absperren ließ. Der Herzog von Bayern, Welfo IV., überzog den Bischof Heinrich, sowie den Grafen Otto von Montfort mit Kriegsmacht und verheerte ihr ganzes Gebiet. Der um die Sache des heiligen Stuhles und der Kirche hochverdiente Bischof starb den 23. December 1078. (Vgl. Eichhorn, Episc. Cur. 64 sqq.; Hartzheim, Concil. Germ. III, 172 sqq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. V, 52.) [G. Mayer.]

Heinrich von Nördlingen, Mystiker des 14. Jahrhunderts und eine der leitenden Persönlichkeiten unter den Gottesfreunden (s. d. Art.), ist nur durch seine Verbindung mit Christina und Margaretha Ebner (s. d. Art.) bekannt geworden. Aus den Aufzeichnungen der erstern und aus den mit letzterer von ihm gewechselten Briefen geht sicher hervor, daß er eine von dem oft genannten Heinrich Seuse verschiedene Person war. Im J. 1332, da er zuerst genannt wird, war maister Heinrich oder her Heinrich von Nordlingen Leutepriester in dieser seiner Heimat; mit Unrecht nennt ihn daher Lohner, der Biograph der Christina Ebner, beständig „Bruder Heinrich". In Nördlingen leitete er einen Kreis frommer Frauen zu einem innerlichen Leben an. Außerdem stand er mit vielen Ordensfrauen der benachbarten Klöster in Verbindung, denen er brieflich oder bei gelegentlichen Besuchen als Lehrer und Seelenleiter gegenübertrat; ebenso verehrte eine Anzahl von Welt- und Ordenspriestern in ihm einen geistlichen Freund und Vater. Dieser seeleneifrigen Thätigkeit mußte er Ende 1335 sich entziehen, weil er wegen der Streitigkeiten zwischen Papst Johannes XXII. und Kaiser Ludwig dem Bayer nach Avignon reiste und dort über ein Jahr blieb. Nach seiner Rückkehr wurde ihm von Abt Ulrich von Kaisheim die Pfarrei Fessenheim zugesprochen; doch blieb ihm die Uebernahme derselben durch ungerechte Ansprüche während langer Jahre verwehrt. Es kam dazu, daß Kaiser Ludwig am 6. Aug. 1338 auf dem Reichstage zu Frankfurt unter scharfer Strafe gebot, das vom Papst verhängte Interdict unbeachtet zu lassen, so daß die der Kirche treuen Priester in große Ungelegenheit geriethen. Da Heinrich sich dem Gesetze des Kaisers nicht fügen wollte, verließ er Ende 1338 die Heimat und ging über Konstanz, wo er Heinrich Seuse aufsuchen wollte, und Königsfelden, wo er bei der Königin Agnes Rath nahm, nach Basel. Hier wurde das Interdict beobachtet, und es befand sich deßwegen Tauler daselbst, der Straßburg ebenfalls verlassen hatte, um das Interdict nicht brechen zu müssen. Tauler erwirkte ihm eine Unterkunft in einem Hospital, sowie die Erlaubniß, die Seelsorge auszuüben; nun predigte er täglich, oft auch zweimal im Tage, und bald strömten Leute aus allen Ständen, Männer und Frauen, Ordensleute und Weltgeistliche, Bürger und Adelige zu seinen Vorträgen, und Stunden lang vorher drängte man sich schon um die Plätze. Ebenso groß war der Zudrang zu seinem Beichtstuhle. Bald bot man ihm Pfründen an, und die Deutschordensherren bereiteten ihm einen Herrentisch, um ihn an Basel zu fesseln; zugleich aber wurde ihm durch die Eifersucht einheimischer Priester manches Leid bereitet. Seine Arbeitslast wuchs in's Unglaubliche, als 1345 durch päpstliche Erlaubniß zu Basel das Interdict gemildert und fortan wieder die heilige Communion allgemein gespendet wurde. Obwohl er einer so aufreibenden Wirksamkeit kaum gewachsen war und aus Erschöpfung manchmal in Krankheit verfiel, hielt er doch in Basel bis zum Anfange des Jahres 1349 aus. Während dieser Zeit unterbrach er seine Thätigkeit zweimal, um Margaretha Ebner auf einige Tage in Medingen zu sehen. Im J. 1345 war er zu Straßburg in grossen arwaitten durch got und

lernte hier Rulman Merswin kennen. Inzwischen vermehrte sich die Zahl der Gottesfreunde zu Basel, welche in ihm einen Lehrer und Leiter verehrten, fortwährend und ward zu gar hailliger erber gaistlicher geselschaft. Auch auf das Cistercienserkloster Lützel und das Frauenkloster Unterlinden zu Colmar erstreckte sich sein geistlicher Einfluß. Der Grund zu dieser bedeutenden Wirksamkeit ist jedenfalls in Heinrichs tiefem und reichem Gefühl, dem er einen überströmenden, aber einfachen Ausdruck verlieh, nicht minder aber auch in den durch ein gottinniges und demüthiges Leben gewonnenen Gnaden zu suchen. Die Aufzeichnungen der beiden Ebnerinnen berichten manches Außerordentliche über die Gnadenwirkungen, welche sich an seine seelsorgerliche Thätigkeit knüpften. Zu Anfang 1346 unternahm er eine größere Reise nach Köln und Aachen, um Reliquien zu erbitten; zu demselben Zwecke ward er 1347 vom Basler Domcapitel nach Bamberg gesandt und brachte demselben Reliquien von Heinrich II. und Kunigunde mit heim. So reich aber auch seine Thätigkeit gesegnet war, so konnte sie doch den wie ein Heimweh an ihm nagenden Wunsch nach einem stillen, beschaulichen Leben nicht ersticken. Im J. 1349 folgte er demselben, indem er sich nach Sulz im Elsaß, ungewiß unter welchen Umständen, begab. Das Leid der Basler Gottesfreunde darüber war ungemessen, allein auch er selbst fand sich in der Stille nicht mehr befriedigt, trotzdem daß sich auch hier bald gottinnige Seelen wieder seiner Leitung unterstellten. Noch 1349 begann er daher als Wanderprediger umherzuziehen und Missionen zu halten, während die Pest überall ihre Opfer forderte. Im J. 1350 betrat er wieder seine Heimat Nördlingen. Seit fast 20 Jahren war ihm damals Margaretha Ebner nicht bloß eine geistliche Tochter und Freundin, sondern auch eine wirksame Fürbitterin und nicht selten eine gotterleuchtete Rathgeberin gewesen. Als diese 1351 starb, fühlte er sich in der ihm fremd gewordenen Heimat einsam und begann wieder Wanderpredigten zu halten. In demselben Jahre trat er mit der damals 74 Jahre alten Christina Ebner zu Engelthal, welche er früher nur flüchtig gesehen hatte, in nähere Verbindung, und deren Aufzeichnungen bezeugen, welch einen ergreifenden Eindruck sein Wort und sein Auftreten bewirkte. Mit der Nachricht von dem dreiwöchentlichen Besuche aber, den er ihr zu Engelthal abstattete, hört jede weitere Kunde über Heinrich auf, und weder über seine fernere Wirksamkeit, noch über seinen Tod ist das Geringste bekannt.

Der Verlauf dieses eigenthümlichen Lebens spiegelt sich treulich in Heinrichs Briefen an Margaretha Ebner wieder, welche handschriftlich zugleich mit deren Offenbarungen erhalten sind. Dieselben bilden die erste Briefsammlung in deutscher Sprache, welche es gibt, und sind nicht nur in psychologischer, sondern auch in culturgeschichtlicher Hinsicht von höchstem Werthe. An theologischer Tiefe muß Heinrich freilich hinter Seuse und Tauler weit zurückstehen, so daß auch von eigentlicher Speculation in seinen Briefen nichts zu finden ist. Von diesen veröffentlichte eine gelungene Auswahl der Altdorfer Professor Johannes Heumann in seinen Opuscula, welche 1747 zu Nürnberg erschienen, p. 331 sqq.; vollständig sind sie erst 1882 in dem unten zu nennenden Werke herausgegeben worden. Außerdem rührt von Heinrich eine hochdeutsche Uebersetzung der erst niederdeutsch geschriebenen, dann in's Lateinische übertragenen Offenbarungen Mechtilds von Magdeburg her. (Vgl. Lohner, Leben u. Gesichte der Christina Ebnerin, Nürnb. 1872; Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Gesch. der deutschen Mystik, Freiburg i. B. und Tübingen 1882, bes. S. XXXIX ff.) [Kaulen.]

Heinrich von Rebdorf wurde bisher der Verfasser jener Annalen oder jener Chronik genannt, welche zuerst nach einer Handschrift des Augustiner-Chorherrenstiftes Rebdorf bei Eichstätt veröffentlicht wurde. Sie reicht von 1295 bis 1362 und wurde bekannt gemacht durch Marq. Freher im J. 1600 zu Frankfurt, dann in besserer Form durch Gewold zu Ingolstadt 1618 und durch B. G. Struve 1717 zu Straßburg. In neuerer Zeit (1868) erschien eine Ausgabe von J. F. Böhmer und Alf. Huber in den Fontes rerum germanicarum IV, 507. Am gründlichsten hat sich in neuester Zeit sowohl über die Chronik selbst als über deren Urheber der Münsteraner Dr. Aloys Schulte in seiner Schrift „Die sogenannte Chronik von Rebdorf" (Münster 1879) ausgesprochen. Das Resultat seiner umfassenden Forschungen ist, daß die Chronik aus zwei Theilen besteht, deren erster eine Fortsetzung der Flores temporum bis 1343 ist und um 1347 von einem unbekannten Verfasser geschrieben ist, und daß der zweite Theil (von 1343—1363) von Mag. Heinrich dem Tauben, Kapellan am St. Willibaldschore in Eichstätt, stammt, welcher um 1364 gestorben ist. Daß er 1350, also im Jubeljahre, in Rom anwesend war und 1361 in Nürnberg bei der Tauffeier des neugeborenen kaiserlichen Prinzen Wenzel die ausgestellten kaiserlichen Reichskleinodien verehrte, sagt er selbst in der Chronik. In's Kloster Rebdorf hat man ihn nur irrthümlich versetzt, weil sein Geschichtswerk aus der jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris befindlichen Rebdorfer Handschrift zuerst bekannt wurde. Dr. Schulte weist die benutzten Quellen nach und gibt über alle bezüglichen Handschriften Auskunft. Natürlich kann er auch nicht mehr der bisherigen Ansicht beipflichten, wonach jener Heinrich, der im J. 1391 das Rebdorfer Necrologium vollendete, mit dem Verfasser der Chronik identisch sein soll. Ueberhaupt scheint fast alles, was Joh. Alb. Fabricius in seiner Bibliotheca lat., Jöcher in seinem Lexikon, Andr. Straus in seinem Werke De viris insignibus Eichstadiens. (1799) über den angeblichen Heinrich von Reb-

dorf geschrieben haben, in Folge der Ergebnisse der neuern Forschung einer Berichtigung zu bedürfen. [Mittermüller, O. S. B.]

Heinrich de Segusio, gewöhnlich Hostiensis genannt, berühmter Canonist des 13. Jahrhunderts, wurde zu Susa in der Diöcese Turin geboren. Nachdem er in Bologna beider Rechte Doctor geworden war, docirte er wahrscheinlich schon in Bologna, sicher in Paris längere Zeit canonisches Recht. Als Propst von Antibes und päpstlicher Kaplan betrieb er 1244 Geschäfte des Königs Heinrich III. von England an der Curie; offenbar vorher hatte er in England sich aufgehalten, da er im genannten Jahre Bischof von Sisteron wurde. Im J. 1250 wurde er auf das Erzbisthum Embrun befördert; Urban IV. ernannte ihn 1261 zum Cardinalbischof von Ostia, woraus sich sein Beiname erklärt. Er starb zu Lyon am 25. October 1271. Auch nachdem er längst die Catheder verlassen hatte, arbeitete er unausgesetzt an der Vollendung seiner bedeutenden Werke. Dazu gehört eine ausführliche Lectura in decretales Gregorii IX. (1512 zu Straßburg und Paris gedruckt); eine viel verbreitete und oft gedruckte (z. B. Straßburg 1512, Köln 1612) Titelsumme in den genannten Decretalen, kurzweg Summa archiepiscopi und nach ihrer Brauchbarkeit Summa aurea genannt; ein Theil derselben, die Erklärung des Titels de poenitentia et remissionibus, wurde auch separat verbreitet; den Schluß dieses Titels bilden 46 canones poenitentiales. Nur handschriftlich erhalten ist ein weitläufiger Apparat zu den Decretalen Innocenz' IV. Heinrich beherrschte in gleicher Weise das canonische wie das römische Recht; er war kein trockener Theoretiker, sondern verstand die Verhältnisse des Lebens juristisch zu würdigen. (Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canon. Rechts II, 1877, 123—129.) [R. v. Scherer.]

Heinrich Seuse (Suso), der sel., O. Pr., der lieblichste aller deutschen Mystiker, war zwischen 1295 und 1300 (nach einer schriftlichen Notiz von 1518 bei Diepenbrock schon 1280, nach Echard 1300) wahrscheinlich zu Ueberlingen am Bodensee geboren. „Sein Vater war" (wie der Prolog zu Seuse's Leben von 1512 meldet) „ein wohlgeborener Mann, einer vom Berg aus dem Hegau (bei Surius Montensis genannt). Den Zunamen hat er nicht lange gehabt, sondern er wollte genannt werden nach seiner Mutter Seuß (Súse, Seuse), denn sie war eine andächtige, gottesfürchtige Frau und hieß Seußerin. Darum wollte er auch ihren Namen haben und ihr in Tugend und Namen nachfolgen". Schon mit 13 Jahren trat er zu Konstanz in den Predigerorden. Nachdem er fünf Jahre lang den Forderungen des Ordenslebens mehr äußerlich und allgemein entsprochen, ohne sich dabei völlig umgewandelt und befriedigt zu fühlen, wandte er sich vom 18. Altersjahre an, unter besonderer Führung der Gnade, auf's Eifrigste dem innern Leben und seiner religiösen Vervollkommnung zu, übte die strengste Geistessammlung, Buße und Entsagung, gelangte in unaufhörlich treuer Pflege des mündlichen und innerlichen Gebetes zu den höheren Stufen der Contemplation und der Vereinigung mit Gott und erreichte in Leiden und Prüfungen aller Art die reichsten übernatürlichen Gnadengaben, eine tiefe Unterscheidung der Geister, ein besonderes Charisma, sündige und laue Seelen zu Gott hinzuführen, besondere Offenbarungen, Visionen und Entzückungen. Von Charakter gütig, mild, liebevoll, ja die personificirte Liebe, bewahrte und übte er diese Eigenschaften im Verkehr mit Anderen in unbesieglicher Geduld; gegen sich selbst aber ließ er eine unerbittliche Strenge walten. Seine hohe speculative und dichterische Begabung weihte er ganz ausschließlich dem Dienste Gottes und dem Heil der Seelen. In allen Prüfungen und Kämpfen des innern Lebens von Gott selbst geschult, wurde er nicht nur ein trefflicher Seelsorger für das Volk, sondern auch ein auserlesener Seelenführer für solche, welche eine höhere Vollkommenheit im Ordensstande anstrebten. Ueber seine äußere Thätigkeit liegen nur wenige Daten vor; sie muß sich zeitweilig bis an den Niederrhein erstreckt haben. Im J. 1336 besuchte er wahrscheinlich das Generalcapitel seines Ordens zu Brügge. Weitaus den größern Theil seines Lebens brachte er indeß in Süddeutschland zu, die früheren Jahre im Kloster auf der Rheininsel zu Konstanz, die späteren, von 1348 an, im Kloster zu Ulm. Hier stellte er auch das „Exemplar", d. h. eine sorgfältige Redaction seiner bisherigen Hauptschriften her und starb daselbst am 25. Januar 1365. Sein Leib wurde im Kreuzgang des Klosters bestattet. Bei einem Bau im J. 1613 stießen die Werkleute auf seinen Sarg. Der Leichnam war unversehrt und verbreitete süßen Wohlgeruch. Der Bürgermeister befahl, das Grab wieder zuzuwerfen, damit kein weiteres Geschrei entstände. So erzählt Heinrich Murer (Helvetia sancta 315 sqq.), der bei dieser Gelegenheit sich Reliquien von Seuse's Ordenskleid verschaffte. — Im Leben wie im Tode stand Seuse im Rufe der Heiligkeit. Von Surius, der seine Selbstbiographie in's Lateinische übersetzte (Köln 1555), wird er vir sanctissimus et plane apostolicus genannt. Als „Seligen" bezeichneten ihn A. Bzovius, Molanus, Ant. Balinghemius, Hyac. Choquet, Antonius Senensis, Leander Albertus, Joh. Mich. Pius. Bellarmin nannte ihn virum piissimum et devotissimum, Possevin virum sanctitate et miraculis clarum. Seine Beatification erfolgte durch Gregor XVI. am 16. April 1831. Sein Fest ist auf den 2. März bestimmt.

Wenn Ueberweg findet, daß bei Seuse „die frommen Ergüsse einer schwärmerischen Phantasie mit den abstracten Speculationen Eckharts eine seltsame Verbindung eingehen", wenn Gervinus seine Ascese als „eine andere Art Donquixoterie" bespöttelt, W. Scherer ihn einen „weichen, weiblichen Schriftsteller", sein Leben „ein heiliges Seitenstück zu Ulrich von Lich-

tensteins unheiligen Selbstmemoiren" nennt, L. Schmidt sein ganzes Leben als „Traum oder Illusion" bezeichnet, F. Vetter bei ihm „krankhafte Einbildungskraft und stellenweise visionäre Selbsttäuschung" findet, so beruhen dergleichen Urtheile auf gründlicher Unkenntniß der christlichen Ascese und der kirchlichen Wissenschaft überhaupt. Seuse hat selbst schon theilweise darauf geantwortet, indem er sagt: „Man findet geschrieben, daß hievor unter den Altvätern etliche ein unmenschlich und unglaublich strenges Leben führten, so daß es zu diesen neuen Zeiten etlichen weichlichen Menschen ein Greuel ist, auch nur davon sagen zu hören, denn sie wissen nicht, was inbrünstiger Ernst für Gott mit göttlicher Kraft zu thun und zu leiden vermag." Wie die Gnade in Seuse die edelsten Natureigenschaften verklärte, wie der strenge Büßer zugleich der liebenswürdigste Mensch und der glücklichste Prediger der Gottesminne war, hat am schönsten Joseph von Görres dargelegt: „Nicht leicht wird ein anderer gefunden werden, der die Erforschung seines innersten Seelengrundes dem einigermaßen kundigen Forscher so leicht gemacht hat, als diese durch ihre ungefälschte Lauterkeit bis in ihre tiefste Verborgenheit durchsichtige Natur. Er hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz: das ist der kürzeste Ausdruck, auf den er sich selbst gebracht, und in dem er sein ganzes Wesen ausgesprochen. Damals, als sein Jammer wehklagend mit Gott Rechnung abgehalten in naiver Kindereinfalt, da hat seine ganze Seele in seinen Thränen sich gespiegelt, und die Worte, die sein weinender Mund gesprochen, ergänzen uns das Bild, das jene kurze Formel in uns hervorgerufen. Das reichste, schönste und vollste Gemüth thut sich in diesen Worten auf, und ein warmer Athem der Liebe weht uns in ihnen aus seinen Tiefen an." Görres führt dann einige der rührendsten Züge aus Seuse's Leben an: wie er verirrte Weltkinder mit unbeschreiblicher Liebe und Geduld zu Gott gezogen; wie er, von einem bösen Weibe verleumderisch der Vaterschaft ihres unehelichen Kindes angeklagt, dem armen Würmchen das Leben rettete und es sanftmüthig trug, daß sein eigener Ruf den schwersten Schaden erlitt, und selbst seine liebsten Freunde, unter ihnen Heinrich von Nördlingen, sich von ihm abwandten; wie er seine eigene Schwester, die nach schwerem Fall dem Kloster entlaufen war, in siegreicher Geduld und Liebe aufsuchte, mit Gott aussöhnte und rettete. „Der Mutter Gemüth, die auch in der Charwoche vor Leid und Theilnahme an den Leiden des Kreuzes gestorben, ist als Erbe auf den Sohn übergegangen, und der ganze eigenthümliche Stammescharakter der Schwaben, von seiner besten Seite gefaßt, hat in seiner schönen Natur sich ausgeprägt. Mit vollem Recht hat er den Namen Amandus sich zugelegt, und wie dort im Gesichte dem Kind, so ist auch ihm ‚Liebetraut' (eig. ‚Herzenstraut') um's Haupt geschrieben. — Mit solcher Gemüthsanlage ist Suso in die gemüthskräftige Zeit seines Jahrhunderts eingetreten, und es konnte nicht fehlen, daß sie selbst in der Richtung, welche sie früher schon eingeschlagen, auf ungemein poetische Weise sich entwickelte. . . Aber dieser schwäbische Minnesänger hat nicht irdischer Liebe seine Töne und seine Leiche zugesungen: einer höhern hat er sich zugewendet. Dieser Minner hat nicht wie ein Weltminner auf zergängliche Minne sein Herz gelassen; jene ewige Weisheit, die blühende, unvermischte Liebe ohne Verdruß und Bitterkeit verheißt, hat sein junges, mildes Herz an sich gezogen; ihr hat er sein minnesuchend Gemüth geweiht und in ihr alles gefunden, das da schön, lieblich und begierlich war. Und nicht etwa hat er in bloß lyrischen Ergüssen diese seine Minne ausgeathmet; episch hat er vielmehr sein Leben in ihr gefaßt und dieß Leben nun zu einem großen Epos der Gottesliebe ausgedichtet, und so tritt, was er gebildet, uns als das Blühendste und Lieblichste, was die Mystik hervorgebracht, entgegen." Auf schriftstellerisches Wirken wurde Seuse übrigens nicht durch poetische Neigung, sondern durch seine praktische Thätigkeit als Seelenführer hingelenkt. Obwohl die Statuten des Predigerordens die geistliche Leitung von Frauenklöstern, im Interesse des Predigtamtes und der höheren Studien, ursprünglich so sehr als möglich beschränkten, so sah sich die deutsche Ordensprovinz doch schon im Laufe des 13. Jahrhunderts genöthigt, von dieser Einschränkung abzugehen. Die Zahl der Dominicanerinnenklöster wuchs beständig; am Anfang des 14. Jahrhunderts standen gegen 70 unter der Oberaufsicht des Provinzials der Provincia Teutonica, der für deren Ordenszucht, religiöse Unterweisung und Leitung sorgen mußte. Der Bildungsgrad in diesen Klöstern war kein geringer, die ascetische Leitung erheischte gediegene Kenntniß und Erfahrung, und daher verfügte schon der Provinzial Hermann von Minden (1286—1290), daß der Belehrung der Schwestern durch besonders gelehrte Ordensmitglieder (fratres doctos) Rechnung getragen werden sollte. Diesem Umstand und keineswegs einer revolutionären Bewegung dankt die mystisch-ascetische Predigt und Literatur jener Zeit ihren Aufschwung. Durchgebildete scholastische Theologen sahen sich genöthigt, den theologischen Lehrstoff den ascetischen Bedürfnissen weiblicher Ordensgenossenschaften anzupassen und ihn in deutscher Sprache vorzutragen. Zwischen der Mystik und der Scholastik bestand daher durchaus nicht jener Gegensatz, den später die Protestanten darin wahrzunehmen glaubten; noch viel weniger lag in der Mystik ein vorbereitendes Element des spätern religiösen Umsturzes vor. Die Mystik ging aus der Scholastik hervor, wie aus ihrer naturgemäßen Grundlage und Voraussetzung, wie die Frucht aus der Blüte. Dieselben Männer waren zugleich Repräsentanten der Scholastik und der Mystik, und bei den meisten überwog entschieden das erstere Element. Erst bei Seuse und Tauler trat die Mystik in den Vordergrund, ohne indeß den scholastischen Boden zu verlassen (Denifle-Ehrle, Archiv II,

641—652). Unter den Frauenklöstern, an deren geistlicher Leitung Seuse betheiligt war, befand sich das 1233—1240 erbaute Frauenkloster Töß bei Winterthur (Schweiz). Das religiöse Leben blühte hier in der erfreulichsten Weise (s. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1861; Heinr. Murer, Helvetia sancta; F. Vetter, Ein Mystikerpaar des 14. Jahrhunderts, Basel 1882). Unter den geistlichen Töchtern Seuse's ragte durch religiösen Eifer und Bildung die stets kränkliche Elsbeth Staglin hervor, die Tochter einer vornehmen Familie aus Zürich. Sie verfiel zuerst auf den Gedanken, aus seinen Briefen und mündlichen Mittheilungen zu ihrem und Anderer Trost eine Erbauungsschrift zu gestalten, welche von selbst zu einer Art Biographie ward. Als Seuse davon hörte, forderte er die Schrift heraus und verbrannte den ersten Theil. Auch den zweiten wollte er vernichten, „da ward er aufgehalten mit himmlischer Botschaft von Gott, die ihm da geschah, und die das hinderte". Da unterdessen auch andere von ihm verfaßte Büchlein „von mancherlei unkönnenden Schreibern und Schreiberinnen ungänzlich" abgeschrieben worden waren, sammelte und redigirte er selbst vier derselben in dem sogen. „Exemplar", übergab sie seinem Provinzial Bartholomäus von Bolsenheim (Provinzial von 1354—1362) zur Durchsicht und veröffentlichte sie nach dessen Tode. Die vier Schriften sind: 1. Seuse's Leben, nach Preger „eines der schönsten christlichen Lebensbilder und fast einzigartig in dieser Ausprägung". Mit Recht vergleicht es Denifle mit den Gestalten eines Fra Angelico. Seuse wollte darin weder eine Autobiographie noch Bekenntnisse hinterlassen, sondern eine praktische ascetische Unterweisung, „in welcher Ordnung ein recht anfangender Mensch den äußern und innern Menschen richten soll nach Gottes allerliebstem Willen. Und da gute Werke ohne allen Zweifel mehr unterweisen und dem Menschen so recht sein Herz in die Höhe heben, mehr denn Worte allein, so sagt es für sich fort in gleichnißgebender Weise von mancherlei heiligen Werken, die in der Wahrheit also geschahen. Es sagt von einem zunehmenden Menschen, wie er mit Meiden und mit Leiden und Uebung einen Durchbruch nehmen soll durch sein selbst unerstorbene Viehlichkeit hin zu großer löblicher Heiligkeit. Weil auch etliche Menschen sind, deren Sinn und Gemüth das Allernächste und Beste zu erlangen ringet, ihnen aber Unterschiedes gebricht, davon sie verirret und verwiesen werden, darum gibt es guten Unterschied wahrer und falscher Vernünftigkeit und lehrt, wie man mit rechter Ordnung zu der bloßen Wahrheit eines seligen, vollkommenen Lebens kommen soll". Die Ausführung entspricht den bekannten Stufen des Läuterungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweges, wie sie Seuse auch am Schluß des Buches genau präcisirt. Hier unterscheidet er übrigens im Wege der Vereinigung noch zwei Stufen: diejenige, auf welcher der Contemplation noch ein reflectirendes Element innewohnt, und die, auf welcher die Seele, ihrer selbst völlig entrafft, in der höchsten Wahrheit ruht. Der hohen Beschauung und ihren Gegenständen sind übrigens nur die letzten Kapitel gewidmet, und auch hier noch fließen Unterweisungen mit ein, welche dem gewöhnlichen geistlichen Leben angehören. Das ganze Buch kann darum jedem, der ernstlich nach Vollkommenheit strebt, als Führer dienen. In der ungesuchtesten, schlichtesten Herzlichkeit erzählt Seuse seine ganze innere Geschichte, den Ruf Gottes an seine Seele, die ersten mühevollen Kämpfe, seine Andachten, Gebete, Bußübungen, Versuchungen, sein Fortschreiten von Stufe zu Stufe, die äußere Seelenführung Gottes, die ganze herbe Schule des Leidens und der wachsenden Verdemüthigung, die Nachahmung des Gekreuzigten in Ertragung von Unbilden aller Art, die vollständige Losschälung von sich selbst, um endlich bei jenem seligen Verkehr mit Gott anzulangen, den nur der heilige Geist lehren kann, und der sich nur ungenügend in Worten ausdrücken läßt. — 2. Das Büchlein der ewigen Weisheit, das verbreitetste deutsche Andachtsbuch am Ende des 14. und während des 15. Jahrhunderts, „die schönste Frucht der deutschen Mystik" (Denifle). Der Zweck desselben war, die gesunkene Andacht bei allen Ständen neu zu beleben. In 20 Kapiteln werden hierfür die ergreifendsten Motive und Anregungen entwickelt (das Leiden Christi und seiner heiligen Mutter, die Größe der Sünde und der göttlichen Strafgerichte, die Verkehrtheit zeitlicher Minne und der Adel göttlicher Minne, die Hoffnung des Himmels, die seligen Früchte des Leidens). Der zweite Theil enthält dann einen bündigen Unterricht zur Vorbereitung auf den Tod, zum innern Leben, zum Empfang der heiligen Sacramente und zum Lobe Gottes. Der dritte endlich bietet 100 kurze Betrachtungspunkte, die den ursprünglichen Kern des Büchleins ausmachen. — 3. Das Büchlein der Wahrheit, hauptsächlich gegen die Irrthümer gerichtet, welche die Begharden und die Brüder des freien Geistes in die Mystik hineingetragen hatten, und von welchen sich auch Meister Eckhart nicht ganz frei erhielt. Sie betreffen sowohl Gottes Wesen und Dreipersönlichkeit, als auch die Schöpfung, die Menschwerdung, die Vereinigung der Seele mit Gott hienieden und in der Glorie, die Freiheit und das sittliche Handeln des Menschen. Seuse ist es nicht darum zu thun, Eckhart zu vertheidigen (was in Bezug auf Manches nicht möglich war), sondern in Bezug auf jene Lehrpunkte die richtigen theologischen Ansichten zu entwickeln. Dieß geschieht in der Form eines Dialogs zwischen der „Wahrheit" und dem „Jünger". Seine Lehre über das Wesen Gottes, die drei Personen, die göttlichen Ideen ist durchaus die der Scholastiker, von pantheistischen Vorstellungen oder auch Anklängen ist keine Rede. „Die natürliche Form des Steines z. B.", sagt er, „gibt ihm, daß er sein eigenes Wesen hat, und dieses ist nicht Gottes Wesen, denn der Stein ist nicht Gott, noch Gott

ist der Stein, obwohl sowohl er als alle Creaturen von Gott sind, was sie sind." (Dieß hat Stöckl nicht genug beachtet, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865, II, 1133 ff.) Gegen andere Irrthümer betont Seuse, daß Christus keine andere Persönlichkeit hatte, als die des Sohnes Gottes, alle andern Menschen aber, bei noch so vollkommener Hingabe an Gott, nie in die Subsistenz der göttlichen Person übersetzt werden und die ihrige verlieren. Dann werden die höchsten Fragen des mystischen Erkennens berührt, das Erkennen des Creatürlichen in Gott als seiner Ursache, das Erkennen Gottes in seinem unendlichen Sein selbst und die wenigstens momentane Erhebung der Seele über Zeit und Raum. Besonders merkwürdig ist das 6. Kapitel, wo der Dialog zwischen der Wahrheit und dem Jünger in ein Wechselgespräch zwischen dem Jünger und dem „Wilden" übergeht, wobei das „Wilde" die begharbische Geistesrichtung bedeutet. Klar hält er hier die Ordnung des Seins von der des Erkennens, das Geschiedensein und Verschiedensein der Geschöpfe von Gott auseinander, durch deren Verwechslung Eckhart gefehlt, und stellt dessen irrthümlichen Anschauungen die richtigen über die Immanenz und Transcendenz Gottes, über die Gegenwart, die Erhaltung und den Concurs Gottes gegenüber. Uebermäßige Enge wie Weite des Gewissens leitet Seuse davon her, daß der Mensch noch an seinem eigenen Ich haften bleibt. Der wohlgelassene Mensch dagegen bleibt ruhig, er hat Gemeinschaft der Leute ohne Einbildung, Minne ohne Anhaftung, Mitleid ohne Sorge in rechter Freiheit; er beichtet, auch wenn er nicht stricte dazu verpflichtet ist; er übt das Gebet fruchtbar, wenn auch auf mühelose, erhabenere Weise; er erhält sein leibliches Leben, aber ohne an den körperlichen Dingen irgendwelche „Ruhe der Viehlichkeit" zu suchen; er hat nicht viel Weisen und Worte, und diese sind einfältig. — 4. Das Briefbüchlein enthält elf Briefe ascetischen Inhalts, nach den ursprünglichen Briefen meist gekürzt, ganz in dem herzlichen, liebenswürdigen Tone des „Lebens". — Außer diesen vier Schriften des „Exemplars" sind noch von Seuse erhalten: 5. Das ungekürzte Briefbuch, d. h. ein Theil der Briefe, welche Elsbeth Stagglin ursprünglich gesammelt hatte, und welche (wahrscheinlich durch anderweitige Copien) der Vernichtung entgingen. Es existiren davon mehrere Handschriften, aber bis jetzt noch keine kritisch gesichtete Ausgabe. (Ueber die hierauf bezügliche Controverse Denifle's mit Preger vgl. Zeitschr. für deutsches Alterthum XIX, 365 ff. 369 ff.; XXI, 103 ff. 136 ff.) — 6. Predigten. Die Ausgabe von Diepenbrock enthält deren fünf, von welchen die erste Lectulus noster floridus die trefflichsten ascetischen Winke für den Zustand der Desolation und Versuchung gibt. — 7. Horologium Sapientiae, eine freie lateinische Bearbeitung des Büchleins der ewigen Weisheit, von Seuse selbst abgefaßt, um dessen Ordensgeneral Hugo von Vaucemain (General von 1333 bis 1341) unterbreitet werden zu können. Ob ein von Preger aufgefundenes, noch nicht edirtes Minnebüchlein Seuse zum Verfasser habe, ist zweifelhaft. Ganz sicher dagegen rührt „Das Büchlein von den neun Felsen", noch von Diepenbrock unter Seuse's Schriften aufgenommen und noch 1873 unter Seuse's Namen neu abgedruckt, nicht von ihm, sondern von Rulman Merswin her. Eine Reihe unrichtiger Urtheile und Mißverständnisse über Seuse stammt daher, daß man ihn und die deutschen Mystiker überhaupt als eine für sich stehende, deutsch-nationale und wohl gar schon im Keim halbprotestantische Erscheinung aufgefaßt hat, während Seuse's Mystik doch nur ein Glied in der Entwicklung des mystischen Lebens bildet, wie es von den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage ununterbrochen in der Kirche geübt und gepflegt wurde. Seuse schrieb nicht als Schulphilosoph, und es ist deßhalb thöricht, zu sagen, es habe ihm „das eigentliche Philosophiren nicht gelingen" wollen (C. Schmidt); es schwebte ihm auch gar nicht vor, an die Stelle des weltlichen Minnesanges einen religiösen setzen zu wollen; philosophisch und theologisch geschult, poetisch angelegt, verwerthete er vielmehr seine Kenntnisse und Talente ausschließlich im Dienste seiner eigenen Heiligung und der Vervollkommnung Anderer; indem er dieß that, wandten sich seine Gedanken beschaulich den Gegenständen der höchsten Speculation zu, Ausdruck und Sprache aber gewannen wie bei der hl. Teresia und beim hl. Johannes vom Kreuz ungesucht einen erhabenen poetischen Aufschwung. Er steht diesen in seiner Begabung ebenso nahe, wie dem hl. Thomas in der Doctrin und dem Meister Eckhart, soweit dieser orthodox war, in einzelnen Lehrpunkten und Ausführungen. Seuse's reiche bildliche Ausdrucksweise, sowie die Ausstattung seiner Handschriften mit symbolischen Bildern entsprang nicht nur seiner eigenen gemüth- und phantasiereichen Individualität, sondern auch dem seeleneifrigen Drange, Anderen das Unsichtbare, Unaussprechliche und Unfaßbare so nahe wie möglich zu rücken. Seine Sprache besitzt dabei die ganze Fülle, Gemüthlichkeit und Herzlichkeit des süddeutschen Idioms; sie ist bei weitem biegsamer, reicher, anschaulicher und melodischer als der Ausdruck Eckharts. Seine Büchlein bieten die schönste Prosa jener Zeit und vermitteln die schwierigsten scholastischen Ausdrücke mit bewundernswerther Genauigkeit. Die ältesten Drucke von Seuse's Schriften (1482 durch Felix Fabri und 1512) wurden leider nach einer späten, schlechten Handschrift ausgeführt; die späteren Ausgaben und Uebersetzungen legten diese zu Grunde, auch die lateinische Uebersetzung von Surius (Köln 1555), welche von Ans. Hofmann (Köln 1661) in's Deutsche zurückübersetzt wurde. Nur Melchior von Diepenbrock (H. Seuse's Leben und Schriften, Regensburg 1828, 2. Aufl. mit Einl. von Görres 1837) zog zu den zwei ersten Drucken wieder eine Handschrift zu Rathe, doch nur in ungenügender Weise. Erst

Heinrich Seuse Denifle O. P. veranstaltete endlich eine allen kritischen Forderungen entsprechende Ausgabe, von der aber bis jetzt bloß ein Band erschienen ist (Die deutschen Schriften des sel. H. S. I, München 1880). Derselbe umfaßt die vier Schriften des „Exemplars".

Biographische Literatur: Prolog zur Ausgabe von 1512; Bolland. ad 25. Jan.; Heinr. Murer, Helvetia sancta; Greith, Mystik im Predigerorden; Joh. Heumann, Opuscula, Norimb. 1747; Görres, Einleitung zu Diepenbrocks Ausgabe; Quétif et Echard, Auctores Ord. Praed. I, 655; Biographien von L. Morera, Barcelona 1624, Ign. del Rente, Rom 1663, Chavin de Malan, Paris 1842, Cartier, Paris 1851; C. Schmidt, Theol. Stud. u. Krit., 1843, 888 ff.; Preger, Die Briefe H. S.'s, Leipzig 1867; Volkmann, Der Mystiker H. S., Duisburg 1869; Böhringer, Die deutschen Mystiker, Zürich 1877, 297 ff.; Preger, Gesch. d. deutschen Mystik, 1881, II; Vetter, Ein Mystikerpaar des 14. Jahrh., Basel 1882. [A. Baumgartner S. J.]

Heinrich Stero, s. Stero.

Heinrich Tocke, Domherr von Magdeburg und Brandenburg, Professor der Theologie zu Rostock, Hofprediger des Kurfürsten Friedrich I. von Brandenburg, wurde um 1390 in Bremen geboren, studirte in Erfurt und wurde daselbst um 1412 Magister artium, später Baccalaureus formatus. Im J. 1419 wurde er als Professor an die neuerrichtete Universität Rostock berufen, und 1424 ward er deren Rector; bald darauf (um 1426) kam er in's Domcapitel nach Magdeburg und ward als einer der kenntnißreichsten und erleuchtetsten Theologen in Bälde der einflußreiche Rathgeber des dortigen Erzbischofs. In der Fehde, welche zwischen letzterem und den Bürgern von Magdeburg wegen Neubefestigung der Stadt 1429—1435 ausbrach, übernahm Tocke mit anderen Mitgliedern des Capitels die Mittlerrolle und ging auch als Legat nach Basel, um die Angelegenheit seines Erzbischofs beim dortigen Concil zu vertreten, bis derselbe persönlich auf dem Concil erschien. Hier erkannte man sofort die Tüchtigkeit und das Geschick des Magdeburger Domherrn und verwandte ihn bei den Unterhandlungen mit den Böhmen. So erscheint Tocke einmal zu Eger, zweimal zu Prag und zu Regensburg in thätigem Antheil an den Ausgleichsversuchen (Hefele, Conc.-Gesch. VII, 475. 525. 543. 547. 568. 578; Monumenta Conc. general. saec. XV, Vindob. 1857, 361 sqq.; Märkische Forschungen XVI, 1881, 187 ff.). Als 1435 endlich mit Magdeburg Friede geschlossen worden, kehrte Tocke mit seinem Erzbischof dahin zurück und war fortan unermüdlich thätig für Reform des kirchlichen Lebens und Hebung kirchlicher Mißbräuche. In erster Linie beschäftigte ihn hierbei die Untersuchung des angeblichen Wunderblutes zu Wilsnack, über dessen Entstehung er bereits 1411 sonderbare Berichte vernommen hatte, und gegen dessen abergläubischen Cultus er von 1443 an seinen ganzen Einfluß aufwandte. — Am 16. August 1383 hatte der Ritter Heinrich von Bülow elf zu den Mensalgütern des Bischofs von Havelberg gehörige Dörfer, darunter auch das arme Wilsnack, niedergebrannt. Des letztern Pfarrer, Johannes Calbutz, der während des Unglücks in Havelberg abwesend war, fand bei seiner Rückkehr Ort und Kirche in Asche gelegt. Bei Wegräumung des Schuttes fand man am dritten Tage den Altar gänzlich verkohlt, und der Pfarrer glaubte darum auch die im Tabernakel geborgenen drei consecrirten Hostien (tres pro necessitatibus et viatico infirmorum hostias) mitverbrannt. Die ganze Einwohnerschaft hatte sich nach dem benachbarten Groß-Lüben begeben, und da bei der Armut des Ortes an einen Neubau der Kirche nicht wohl zu denken war, gedachte der Pfarrer seine Gemeinde zu verlassen und anderweitige Verwendung zu suchen. Vor seiner beabsichtigten Abreise, in der Nacht zum Sonntag, wurde er in dreimaliger Vision aufgefordert, kommenden Sonntag (24. August) zu Wilsnack zu celebriren. Der Aufforderung gemäß begab sich der Pfarrer am folgenden Morgen mit Meßrequisiten von Groß-Lüben nach Wilsnack. Hier fand er zu seinem Erstaunen den Altar bereits hergerichtet und die drei Hostien unversehrt, nur am Rande etwas angesengt, auf dem Corporale liegend; in der Mitte derselben aber zeigte sich quasi gutta sanguinis. In der Nacht zuvor hatte es stark geregnet, trotzdem waren Hostien und Corporale trocken geblieben. Albert Crantz (Hist. Vandal. l. 9, c. 11) berichtet, die Hostien wären gleichsam in eine zusammengewachsen und blutend gewesen. Nach Beendigung des Gottesdienstes brachte der Pfarrer die drei Hostien nach Groß-Lüben, wo sie in der Kirche aufbewahrt wurden. Acht Tage später sah man in der Nacht fünf Kerzen vor dem Sacramente brennen, wovon andern Tages bei der Feier der heiligen Messe zwei von selbst auslöschten, während die drei anderen, ohne abzunehmen, fortbrannten, bis ein zweifelsüchtiger Bauer sie auslöschte, worauf sie sich nicht mehr entzünden wollten. Von da an geschahen auf Anrufung des Wunderblutes zu Wilsnack angeblich eine ganze Reihe von Wunderzeichen, freilich oft recht eigenthümlicher und absurder Art, so daß Wilsnack in Bälde eine der berühmtesten Wallfahrten war, und daß daselbst bereits 1384 der Bau einer neuen, herrlichen Kirche begonnen wurde. Zu letzterem Zwecke hatte man von Urban VI. unter dem 10. März 1384 eine Ablaßbulle erwirkt, während die vier Bischöfe von Magdeburg, Lebus, Brandenburg und Havelberg gleichzeitig in einem andern Ablaßbrief den Gläubigen die Thatsache der Zerstörung Wilsnacks, sowie der dortigen Wundererscheinungen mittheilten. Sofort wurden bleierne Zeichen, die wunderbaren Hostien darstellend, angefertigt und an die zahlreich erscheinenden Pilger vertheilt oder besser verkauft. Die Bischöfe von Havelberg, welche sich durch eine neue Bulle Bonifaz' IX. vom 15. August 1395, hauptsäch-

lich wohl aus lucrativen Gründen, in den Besitz der Pfarrei Wilsnack zu setzen wußten, zeigten sich von da an als hartnäckige Beschützer und Förderer des dortigen Cultus; aber auch andere norddeutsche Bischöfe, vor Allem die Kurfürsten von Brandenburg, schenkten der Wallfahrt von Wilsnack zeitweilig ihre warmen Sympathien. Merkwürdigerweise dachte kein Mensch an eine genaue kirchliche Untersuchung des ganzen Herganges und noch weniger an eine ernstliche Prüfung der oft crassen Wunderzeichen; in gutmüthiger Leichtgläubigkeit nahm man Alles, selbst die sonderbarsten Aussagen, ohne Weiteres als wahr hin. Der erste, welcher gegen die Wilsnacker Wallfahrt öffentlich auftrat, war Bischof Konrad Soltow von Verden (1400—1407), indem er den Pilgern ihre bleiernen Hostien gewaltsam wegnehmen ließ. Eine frappant unwahre Wundererzählung lenkte sodann auch die Aufmerksamkeit des Erzbischofs Zbynek von Prag auf die Angelegenheit. Durch eine eigene Commission, zu welcher auch Hus gehörte, ließ er die angeblichen Wunderzeichen genauer auf ihren Wahrheitsgehalt untersuchen. Aus diesem Anlaß verfaßte Hus einen eigenen Tractat De omni sanguine Christi glorificato (Hussii opera I, 191 sqq., Norimb. 1713), eine Frage, die nun an der Prager Universität lebhaft discutirt wurde. Das Ergebniß der Untersuchung war ein auf der Diöcesansynode zu Prag 1405 erlassenes Verbot der Wallfahrt nach Wilsnack (item mandat omnibus clericis per dioecesim, quibus datum est, verbum Dei proponere, ut prohibeant in suis praedicationibus et exhortationibus, ne laici amodo peregrinari debeant ad quendam locum Welsenag ad sanguinem prout dicunt; Höfler, Concil. Prag. 47). Die Vorkommnisse zu Prag, dann der angebliche Selbstverrath des Betrugs durch den Erfinder, den Pfarrer Johannes, der schon 1386 aus unbekannten Ursachen aus Wilsnack vertrieben wurde, und der den Franciscanern und Dominicanern zu Magdeburg das Angebot gemacht haben soll, ihnen einen noch größern Concursus zu verschaffen, als den zu Wilsnack, veranlaßten nun auch die sächsischen Bischöfe, zur Sache Stellung zu nehmen. Es geschah dieß auf einer Provinzialsynode zu Magdeburg 1412, welche dem Bischof von Havelberg zehn Artikel zu eingehender Rechtfertigung und gewissenhafter Prüfung der Angelegenheit vorlegte (Hartzheim, Concil. Germ. V, 35). Daß die Sache, welche schon so viel von sich reden gemacht, auch zu Konstanz und Basel zur Sprache kam, ist höchst wahrscheinlich, doch fehlen authentische Berichte (Ludecus, Historia 149; Synodalrede Tocke's von 1451). Ein energischer Gegner erstand dem Wunderblut von Wilsnack in Heinrich Tocke. Hatte er schon bisher gerechte Bedenken gegen den dortigen Cultus gehegt, so konnte er sich am 12. Juli 1443 durch Augenschein an Ort und Stelle von der völligen Grundlosigkeit der ganzen Wunderaffaire hinlänglich überzeugen. Daß das Ganze nichts als ein verwerfliches Geldgeschäft sei, stand ihm nun außer allem Zweifel. Treffend kennzeichnet Crantz (l. c.) die Erscheinung mit den Worten: avaritia postquam concepit, parit miraculum; miraculum vero superstitionem gignit. Tocke war sich übrigens der Schwierigkeit seiner Aufgabe durchaus bewußt; er erkannte recht wohl, welche Gefahr dem Glaubensleben des Volkes sowohl bei längerer Fortdauer als bei rascher Hebung derartiger Auswüchse drohe: populus semel incalescens aut devotione aut superstitione non facile revocatur (Crantz l. c.). Er ging daher nicht stürmisch und polternd, sondern klug und behutsam vor. Leider hatte man an maßgebender Stelle nicht das nöthige Verständniß für den erleuchteten Eifer des einsichtsvollen Mannes. Sowohl der Bischof von Havelberg als auch der Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg traten ihm, statt ihn aufrichtig zu unterstützen, überall hindernd, ja feindlich in den Weg. Tocke's eindringlichste Mahnungen blieben beim Bischof (1443) wie beim Kurfürsten (1444) gleich erfolglos; ja letzterer veranlaßte nun den Franciscaner Matth. Döring (Wadding, Annal. Min. XI, 180; Märk. Forsch. XVI, 198), das Wunderblut von Wilsnack in einem eigenen Tractat zu vertheidigen. Günstigere Aussichten schienen sich zu eröffnen, als 1445 Graf Friedrich von Beiglingen Erzbischof von Magdeburg wurde. Dieser ging ganz auf Tocke's Bestrebungen ein und unterstützte ihn namentlich betreffs Wilsnacks thatkräftig. Man hielt dafür, durch persönliche Besprechungen und Verhandlungen am ehesten aufklärend wirken und damit zu einem erwünschten Resultat kommen zu können. So wurden durch den Erzbischof gleich Anfang des Jahres 1446 drei solcher Conferenzen veranlaßt. Tocke hatte hierfür mit Zugrundlegung der Artikel von 1412 (s. oben) 30 Thesen und 7 Fragen ausgearbeitet, worin die Bedeutung und Tragweite der Angelegenheit in würdigster Weise dargelegt wird. Der Bischof von Havelberg, für den die Verhandlungen hauptsächlich bestimmt waren, hielt sich von ihnen allen systematisch fern, wußte dagegen mit dem Kurfürsten von Brandenburg den Papst in's Interesse zu ziehen und erwirkte von Eugen IV. unter dem 5. Februar 1446 eine neue Ablaßbulle. Tocke dagegen erbat sich von der theologischen Facultät zu Erfurt ein Gutachten, und dieses fiel ganz zu seinen Gunsten aus. Nun bestimmte er den Erzbischof zu einer neuen Conferenz, und diese wurde im September 1446 zu Burg abgehalten. Als Vertheidiger des Wunderblutes traten daselbst die Franciscaner Döring und Johannes Kannemann, Studienrector zu Magdeburg, im Namen des Bischofs von Havelberg und des Kurfürsten auf. Letzterer suchte jetzt auch den Erzbischof umzustimmen, dieser aber lud ihn und den Havelberger Bischof zu einer neuen Conferenz auf Februar 1447 nach Fischbeck ein. Der Bischof erschien abermals nicht, der Kurfürst aber zeigte sich jeder Belehrung unzugäng-

lich und suchte sich von Nicolaus V. unter dem 10. September 1447 abermals eine Bestätigungsbulle für Wilsnack zu erwirken. Um der Gefahr der Idololatrie vorzubeugen, gestattete Nicolaus, wie schon Eugen IV., den drei Hostien eine neue consecrirte beizulegen, womit die Wallfahrt nach Wilsnack auf's Neue geschützt schien. Die Gegner gaben sich jedoch damit noch nicht zufrieden; vielmehr berief der Erzbischof, nachdem die Angelegenheit in den Jahren 1449 und 1450 auf mehreren Conferenzen abermals eingehend besprochen und reiflich durchberathen worden, auf den Juni 1451 eine Provinzialsynode in seine Metropole. Dieselbe wurde von besonderer Bedeutung durch die Anwesenheit des Cardinallegaten Nicolaus von Cusa, der ihr präsidirte. Als principale negotium wurde neben der Klosterreform die Wilsnacker Wallfahrt behandelt. Tocke eröffnete die Discussion mit einer eingehenden, den historischen Verlauf der Streitfrage ausführlich schildernden bedeutungsvollen Rede, die noch handschriftlich vorhanden ist. Der Erfolg war ein durchschlagender; Cusa erließ unter dem 5. Juli 1451 von Halberstadt aus ein Schreiben an alle Erzbischöfe Deutschlands, worin er kraft päpstlicher Vollmacht und unter Androhung des Interdicts den fernern Cultus des Wunderblutes untersagt. Allein der Havelberger Bischof und der Kurfürst Friedrich II. trotzten auch dem päpstlichen Legaten, und als der Erzbischof dem Verbot desselben durch Excommunication und Interdict Nachachtung verschaffen wollte, griff der Bischof von Havelberg, durch den Kurfürsten gestützt, unbedenklich auch seinerseits nicht bloß zu kirchlichen, sondern auch zu physischen Waffen gegen seinen Metropoliten. Es entstand blutige Fehde, zu deren Austrag sich beide Theile nach Rom wandten. Nicolaus V. gab unter dem 6. März 1453 einen Entscheid, wodurch wohl die Fehde zwischen den beiden Kirchenfürsten beigelegt, aber auch der Fortbestand des Cultus zu Wilsnack factisch zugestanden wurde. In Folge dessen gab der Erzbischof von Magdeburg den weitern Kampf als erfolglos auf, und da eben um diese Zeit auch Tocke gestorben zu sein scheint, dauerte die Wallfahrt zum Wunderblut ungestört weiter. In den Jahren 1471 und 1500 wurden sogar weitere Ablaßbriefe für Wilsnack erlassen (Riedel, Cod. dipl. Brandenb. A. II, 163) und die Wallfahrt dahin scheint nicht selten in förmliche Manie ausgeartet zu sein, so in den Jahren 1475 (Stolle, Thüring.-Erfurt. Chronik, Bibliothek des literar. Ver. in Stuttgart 1854, XXXII, 128 ff.) und 1487 (Sächs. Chron., Riedel l. c. D. I, 248). Aus dieser Zeit datiren auch viele und reiche Stiftungen an die Wilsnacker Kirche, und die Wallfahrt dahin dauerte ungeschmälert weiter, selbst weit in die Reformationszeit hinein, bis zur Vernichtung der wunderbaren Hostien 1552. Im genannten Jahre (am 28. Mai) erbrach der 1548 nach Wilsnack entsandte protestantische Prediger Joachim Ellefeld, von Agricola aufgemuntert, gewaltsam das Tabernakel, zerschlug das Krystallglas, worin die angeblichen Wunderhostien aufbewahrt wurden, und warf letztere in's Feuer. Damit hatte die Wallfahrt nach Wilsnack ihr Ende gefunden. (Vgl. Historia inventionis et ostensionis vivifici sacramenti in Wilsnagk, Lubec. 1520; Ludecus, Matthäus [Decan der Stiftskirche zu Havelberg], Historia von der erfindung, wunderwerken und zerstörung des vermeinten heiligen Bluts zur Wilsnagk, Wittenberg 1586; Heinrich Tocke's Synodalrede von 1451, handschriftlich auf der Behördebibliothek zu Dessau Cod. MS. 5533, deutsch in „Blätter f. Handel u. Gewerbe", Magdeb. 1882, 167 ff.; dann vor allen: Das Wunderblut von Wilsnack [1383—1552], quellenmäßige Darstellung seiner Geschichte von Ernst Breest, Oberpfarrer zu Wilsnack, in Märk. Forschungen 1881, XVI, 131 ff.) [Knöpfler.]

Heinrich von Zütphen, ein von Luther gefeierter „Martyrer" der Reformation, wurde 1488 zu Zütphen in den Niederlanden geboren und trat zu Dordrecht in den Augustinerorden. Er studirte seit 1508 an der neugegründeten Universität Wittenberg, erlangte das Baccalaureat und kam nach einem kurzen Aufenthalt in Köln 1516 als Prior nach Dordrecht. Schon bald nach Beginn der lutherischen Bewegung scheint er als Parteigänger Luthers thätig gewesen zu sein; 1520 weilte er beim sächsischen Kurfürsten, ging dann neuerdings nach Wittenberg, erwarb unter Melanchthon das Licentiat, kam 1522 wieder in sein Vaterland und verkündete namentlich im Kloster zu Antwerpen eifrig die Neulehre. Da wurde er als Häretiker verhaftet und sollte nach Brüssel abgeführt werden, allein das Volk befreite ihn aus dem Gefängnisse. Nun beschloß er nach Deutschland zurückzukehren. Als er auf der Reise Bremen berührte, wurde er von angesehenen Personen zum Bleiben genöthigt und vom Rathe gegen den Bischof beschützt. Nach zwei Jahren erhielt er die Aufforderung, als Prediger nach Meldorf in Dithmarschen zu kommen. Er predigte daselbst nur kurze Zeit. Das stolze Bauernvolk, der Neuerung abhold, überfiel Nachts das Pfarrhaus, schleppte Heinrich unter Mißhandlungen nach Heide und überlieferte ihn ohne eigentlichen Prozeß am 11. December 1524 dem Feuer. Die näheren Umstände beschrieb Luther in der Historie von der Marter des seligen Heinrich von Zütphen, 1525 (Walch'sche Ausgabe XXI, 104 ff.). An der Todesstelle wurde 1830 ein Denkmal errichtet (abgebildet in Bijdragen tot de Geschiedenis der Ev. Luthersche Kerk in Nederland, 1830). (Vgl. H. Muhlius, Dissert. de vita et gestis Henrici Zutphanensis, Kilon. 1714; C. H. van Herwerden, Het aandenken van Hendrik van Zutphen, Groningen 1840, 2. druk 1864; Schotel, Kerkelijk Dordrecht I, 1841, 17 ss. II, 1845, 755 ss.; C. J. Trip, Heinrich von Zütphen, in der Historisch-theologischen Zeitschrift 1869.) [Alberdingk Thijm.]

Heiricus oder Hericus (auch Ericus oder Herricus genannt) war ein frommer und gelehrter Benedictinermönch aus Auxerre in Frankreich, dessen Geburt in das Jahr 841 fiel. Er stammte aus dem Gebiete von Auxerre und erhielt seine Erziehung und Bildung im Kloster des hl. Germanus daselbst, wo er auch sehr frühe die Ordensprofeß ablegte. Im J. 859 erhielt er die Subdiaconatsweihe. Da er unter seinen Lehrern Haymo (den spätern Bischof von Halberstadt) und Lupus von Ferrières aufzählt, so vermuthet Mabillon, er habe sowohl in Fulda als auch in Ferrières studirt. Von seinen Schülern kennen wir den berühmten Theologen Remigius, welcher später an der Schule zu Reims mit Ruhm thätig war und insbesondere die augustinische Lehre de gratia ex se efficaci et de praedestinatione gratuita von da aus auf die Nachwelt fortpflanzte. Da er ebenfalls Mönch zu Auxerre gewesen und Heiricus als Lehrer gehabt hatte, so schrieb man einen Theil seines Ruhmes seinem Lehrmeister zu. Auch Lothar, ein Sohn Karls des Kahlen, war Heiricus' Zögling und vermochte seinen Lehrer, die schon vorhandene Lebensbeschreibung des hl. Germanus von Auxerre umzuarbeiten und ihr ein poetisches (hexametrisches) Kleid zu geben. Heiricus widmete das Werk Kaiser Karl dem Kahlen, welchen er in seinen Briefen als vorzüglichen Gönner und Förderer aller wissenschaftlichen Bestrebungen preist. Der Lebensbeschreibung des hl. Germanus, welche 1543 zum ersten Male in Paris gedruckt wurde, fügte er ein weiteres Werk über die Wunder desselben Heiligen in Prosa bei. Beide Schriften finden sich bei den Bollandisten (Acta SS. Jul. VII, 221. 255). Aus dem Buche De miraculis hat Dr. Waitz Einiges in die Monumenta Germaniae (Scriptt. XIII, 401) aufgenommen. Schon Sigebert von Gemblours gedenkt zweimal der metrischen Vita S. Germani (Chron. ad a. 877 und De scriptor. eccles. c. 104). Außerdem betheiligte sich Heiricus an der Abfassung der Gesta Episcoporum Antissiod. Der betreffende Codex sagt, Rainogala und Alagus hätten das Werk geschrieben collaborante Heirico theosopho. In den Monum. Germ. (l. c. 392) findet sich ein Auszug davon. Labbe (Biblioth. I, 429) hat sie vollständig veröffentlicht. Die Monum. Germ. (l. c. col. 80) enthalten auch Annales breves, welche Heiricus von Auxerre beigelegt werden. Derselbe schrieb ferner ein Buch Homilien, Reden und Briefe, und hinterließ Collectanea seu excerpta ex praeceptorum suorum dictis. Die Bollandisten haben ihm einen Platz unter den Heiligen gewährt (Jun. IV, 829). Trittenheim ist voll des Lobes über den gelehrten und beredten Mann (De scriptor. eccl.). (Zu vergleichen sind noch Wattenbachs Geschichtsquellen, 5. Aufl., I, 282 f.) [Mittermüller O. S. B.]

Helena, die hl., Mutter Constantins des Großen, wurde um die Mitte des 3. Jahrhunderts geboren und stammte wahrscheinlich aus einem niedrigen Geschlechte von Drepanum in Bithynien (Procop. De aedific. Justiniani 5; Eutrop. 10, 2). Englische Geschichtschreiber des Mittelalters (Wilhelm von Malmesbury, Beda u. A.) machen sie zur Tochter eines britischen Fürsten; ihre Meinung aber beruht ohne Zweifel auf einem Mißverständniß des anonymen, auf die Hochzeit Constantins und der Fausta gehaltenen Panegyricus, worin bemerkt wird (c. 4), Constantin habe Britannien oriendo geadelt; denn das Wort oriendo bezieht sich offenbar auf seine dort erfolgte Erhebung zur Kaiserwürde. Wie Helena's Herkunft, so liegt auch ihre Jugend im Dunkel. Nach dem hl. Ambrosius (Or. de obit. Theodos. M.) soll sie eine Gastwirthin gewesen sein und Constantius Chlorus, als er noch Offizier war, durch ihre Schönheit und Liebenswürdigkeit für sich eingenommen haben. Als Gemahlin desselben wurde sie im J. 274 die Mutter Constantins. So herrlich und hoch aber ihre Glückssonne gestiegen war, so traurig und tief sank dieselbe nach nicht langer Zeit. Als Constantius 292 von Kaiser Maximian zum Mitregenten angenommen wurde und die Verwaltung von Gallien, Spanien und Britannien erhielt, mußte er seine Gattin verlassen und Theodora, die Stieftochter seines Gönners, heiraten. Constantius hatte sonst eine edle und milde Gesinnung, aber dießmal verblendete ihn das Glück. Helena zog sich an einen unbekannten Ort zurück und ertrug ihr hartes Geschick mit großer Resignation, indem sie ihren einzigen Trost in der gewissenhaften Erziehung ihres Sohnes suchte. Doch die frühere Glückssonne stieg wieder empor. Als nämlich die Kaiser Diocletian und Maximian 305 ihre Scepter niederlegten und sich in's Privatleben zurückzogen, bestieg Constantius den Kaiserthron des Abendlandes, starb aber schon im folgenden Jahre, nachdem er seinen Sohn Constantin ausdrücklich zu seinem Nachfolger bestimmt hatte. Dieser wurde auch in demselben Jahre vom Heere auf einem Zuge nach Britannien zum Kaiser ausgerufen, worauf er zu Trier seine Hauptresidenz aufschlug (Eumenii Panegyr. c. 2). Da der Kaiser, wie berichtet wird, mit inniger Liebe an seiner Mutter hing, so zog er diese sofort aus dem Dunkel hervor, berief sie an seinen Hof und gab ihr einen besondern Palast, aus dem später die jetzige Domkirche geworden sein soll (Hontheim, Hist. dipl. I, 29). Auch scheint es, daß sie damals mit Fausta zur Würde einer Augusta erhoben, daß ihr das Münzrecht verliehen, und daß sie, um ihr Ansehen zu erhöhen, Flavia Julia Helena benannt worden ist; denn Theophanes, der diese Nachrichten verbürgt (Chronogr. I, 33 ed. Bonn.), versetzt diese Erhöhung, offenbar zu spät, erst ins Jahr 325, wo Helena ihr Münzrecht schon längst ausgeübt hatte. Aber ihr Ansehen sollte noch höher steigen. Im J. 312 schlug Constantin in einer dreifachen Schlacht Maxentius, den Sohn Maximians, und erlangte dadurch die alleinige Herrschaft über das abendländische Reich. Da er nach eigener Versicherung den endlichen Sieg

über seinen Gegner der Gnade des Christengottes, welcher sich ihm in wunderbarer Erscheinung geoffenbart hatte, zuschrieb, so begann er sofort alle gegen das Christenthum und seine Anhänger lautenden Staatsgesetze aufzuheben, erklärte das Christenthum zur Staatsreligion und trat als Beschützer desselben auf. Für sich verschob er zwar den Empfang der Taufe, aber seine Mutter, die bisher noch dem Heidenthum ergeben gewesen war, bewog er, zum Christenthum überzutreten, und Eusebius berichtet (Vit. Const. 3, 47), er habe sie „so fromm und gottesfürchtig gemacht, daß man hätte glauben sollen, sie sei von unserm Heilande selbst unterrichtet worden". Die Bekehrung Helena's scheint demnach im J. 313 erfolgt zu sein. Nach dem Siege über Maxentius verlegte Constantin seine Hauptresidenz nach Rom, und dorthin folgte ihm auch seine geliebte Mutter. Ihr Leben war fortan nur den Werken christlicher Frömmigkeit und Wohlthätigkeit gewidmet. Unvergleichlich nennt Rufinus ihren Glaubenseifer, und Gregor d. Gr. versichert, daß sie das Feuer der christlichen Liebe, von welcher sie selbst glühte, in den Herzen der Römer entflammt habe (Epist. 11, 29). Ihre größte Wonne war es, dem Gottesdienste beizuwohnen, und sie verschmähte es nicht, trotz ihrer kaiserlichen Hoheit, unter dem gewöhnlichen Volke in der Kirche ihre Gebete zu verrichten. Nach Eusebius war sie am kaiserlichen Hofe die eifrigste Vertreterin christlicher Rechte und Interessen; daher erleidet es keinen Zweifel, daß die Rückerstattung aller früher eingezogenen christlichen Kirchen und Güter von Seiten der kaiserlichen Regierung vornehmlich auf ihre Veranlassung geschehen ist. Die Schätze seines Reiches, so versichert Eusebius, stellte Constantin seiner Mutter zur Verfügung, um damit nach Belieben zu walten. Nicht bloß in Palästina, sondern auch in den übrigen Provinzen des Reiches schmückte sie die vornehmsten Städte mit neuen Kirchen; ja auch in kleineren Städten verschmähte sie den Bau von Kapellen nicht (Vit. Const. 3, 42—47). In Trier, Bonn, Köln und Xanten besteht die uralte Tradition, daß dort Helena die Kirchen der hl. Thebäer gebaut habe. Diese Tradition ist nach dem Gesagten nicht unwahrscheinlich, besonders da Constantin in den Jahren 314—325 häufig am Rhein, namentlich in Trier und Köln war, und Crispus, ihr Enkel und Liebling, seit 315 zu Trier residirte. Ein weites Feld frommer Wirksamkeit eröffnete sich ihr, nachdem ihr Sohn seinen Schwager Licinius 324 besiegt und dadurch Alleinherrscher auch des morgenländischen Reiches geworden war. Derselbe wollte nämlich die heilige Stätte, wo der göttliche Heiland für uns den Kreuzestod erlitten, mit einer prachtvollen Kirche schmücken und hatte bereits auf dem Concil zu Nicäa dem Bischofe Macarius von Jerusalem dießbezügliche Aufträge ertheilt (Theophanes l. c. 33); allein Helena, obgleich hochbetagt, wollte die Ausführung des Werkes selbst in die Hand nehmen. Zugleich war es ihr sehnlichster Wunsch, das Kreuz zu entdecken, woran der Heiland gestorben; Gott gewährte ihr die Erfüllung desselben. Nachdem sie nämlich die Felsengruft des heiligen Grabes wieder aufgefunden, entdeckte sie nahe dabei drei Kreuze, von denen das Kreuz Christi sich als solches durch das Wunder einer Krankenheilung erwies; auch fand sie die Nägel und die Inschrift, die über dem Kreuze Christi gestanden (cf. Cyrillus ad Constant. 352, ed. Touttée; Ambrosius, De obitu Theodos. M., ed. Venet. IV, 294; Rufinus, H. E. 1, 7—8; Socrates, H. E. 1, 17). Der Calvarienberg aber, der von Kaiser Hadrian, den Christen zum bittern Hohne, mit einer Masse Erde überschüttet und durch den Bau eines Venustempels verunehrt worden war (Euseb., Vita Const. 3, 26; Socrates 1, 17), ließ sie von allen Spuren des Götzendienstes reinigen und legte dann den Grund zu jener prachtvollen Kirche, welche im J. 335, da sie vollendet wurde, für ein Wunderwerk galt. Ebenso baute sie eine Kirche über der Geburtsstätte des göttlichen Kindes und eine dritte auf dem Oelberge, wo der auferstandene Heiland gen Himmel fuhr. Wenn sie auch keine einzige dieser Kirchen in ihrer Vollendung gesehen, so ist sie doch mit Recht als die Gründerin derselben zu betrachten. Auch wird von ihr berichtet, daß sie alle Orte des heiligen Landes, welche der Heiland durch seine Fußstapfen geheiligt, besucht habe (Euseb., Vita Const. 3, 42; Socrates 1, 17; Sozomenus 2, 2). Besondere Hochachtung und Unterstützung gewährte sie den gottgeweihten Jungfrauen, wo sie solche fand. Im Hospital zu Jerusalem bediente sie dieselben bei Tisch, wusch ihnen die Hände und verrichtete bei ihnen in frommer Hingebung Magddienste (Rufinus, H. E. 1, 8). Im J. 327 kehrte sie aus Palästina wieder zu ihrem Sohne zurück, wahrscheinlich nach Nicomedien, wo derselbe schon damals behufs Gründung seiner neuen Residenz Constantinopel gerne und häufig residirte. Socrates nämlich berichtet, daß der Kaiser in diesem Jahre, und zwar unmittelbar nach ihrer Rückkehr, ihren Geburtsort Drepanum habe ausbauen und Helenopolis nennen lassen (H. E. 1, 18). Ueber das Jahr ihres Todes herrscht große Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten; am besten wird diese Frage durch ihre Münzen entschieden, deren Prägung bis zum Jahre 330, also dem Gründungsjahr von Constantinopel (Chron. Alexandr. ad a. 330), fortgedauert hat (Jahrb. der rhein. Alterthfr. XVII, 92). „Ihre Leiche", so berichtet Eusebius, „brachte man mit ansehnlichem Kriegsgefolge nach der Hauptstadt (Constantinopel) und setzte sie in der kaiserlichen Gruft bei", und zwar, wie Zonaras (13, 4) und Nicephorus Callisti (8, 31) berichten, in der Kirche der heiligen Apostel. Der Kaiser ließ ihr ein porphyrnes Grabmal errichten, auf welchem das Zeichen des heiligen Kreuzes glänzte; auch wurde ihr auf dem Forum daselbst eine Statue gesetzt (Suidas v. Ἑλένη). Ihre Reliquien kamen im J. 849 nach der Abtei Hautvillers im Bisthum Reims; über die Translation hat

uns ein Mönch derselben, Allmannus genannt, einen ausführlichen Bericht hinterlassen. (Vgl. Acta SS. Boll. Aug. III, 548. 557. 607—611; Euseb., Vit. Const. 3, 42—47; Socrates, H. E. 1, 17—18; Sozomenus, H. E. 2, 2; Theophanes, Chorogr., ed. Bonn. 18—33; Gothofred. in Chronol. cod. Theodos. 28; Leben der heiligen Kaiserin Helena, Köln und Aachen 1832. Ueber die Bauten der hl. Helena bezw. des Kaisers Constantin in Jerusalem und Palästina vgl. Nicephorus Callisti, H. E. 8, 30—31; Joann. Ciampini, De sacris aedif. a Const. M. constructis, Romae 1693, 106—162; Schegg, Bauten Constantins d. Gr. am heiligen Grabe zu Jerusalem, Freising 1867.) [Kessel.]

Helena, die hl., von Sköfde bei Skara in Schweden (Ellen von Schedvi, S. Helena Scodevensis oder Schedviensis), Martyrin in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, ward einst in Schweden und auf der dänischen Insel Seeland hoch verehrt. Die Quellen über ihr Leben fließen spärlich. Die Acta SS. haben zum 31. Juli eine Vita, welche sie dem hl. Brynulf, Bischof von Skara (gest. 1317), zuschreiben. Helena stammte aus vornehmem Geschlechte und war vermuthlich eine Tochter des Herzogs Guthorm. Als Muster ächter Frömmigkeit heiligte sie nach dem frühen Tode ihres ungenannten Gatten ihren Wittwenstand durch Gebet, Fasten und Liebeswerke; sie wallfahrtete nach Jerusalem und erbaute die Kirche in Schedvi, jetzt Sköfde in Westgotland, in welcher sie auch ihre letzte Ruhestätte fand. Da der ungenannte Gemahl ihrer Tochter wegen seiner Härte gegen diese von seinen eigenen Leuten erschlagen worden war, wurde die fromme Schwiegermutter von den Blutsverwandten des Erschlagenen fälschlich bezichtigt, Anstifterin des Mordes zu sein, und ward auf ihrem Kirchgange im Dorfe Göthene getödtet. Jahr (1160?) und Tag sind unsicher; die alten Calendarien und Martyrologien erwähnen sie am 30. oder 31. Juli oder am 1. August. Canonisirt wurde sie 1164 von Papst Alexander III. ob sanctimoniam vitae et miraculorum operationem (so die vorreformatorischen schwedischen Breviere und das heutige Proprium Sueciae, das ihr Fest am 31. Juli als viduae et martyris ritu dupl. min. hat) per Stephanum Archiepiscopum Upsalensem (Anonymi rer. Danicar. et Suecicar. Chronol. ab a. 826 ad a. 1415; Langebek, Script. rer. Dan. medii aevi I, 389). Derselbe Stephan, erster Erzbischof von Upsala, erhob die Gebeine der Heiligen und setzte sie am 31. Juli des folgenden Jahres in der Kirche von Sköfde feierlich bei. Dort genossen sie allgemeine Verehrung, bis man sie nach Einführung des Lutherthums wegschaffen und vergraben ließ. Außerhalb des Ortes lagen Kapelle und Quelle der hl. Helena, ein vielbesuchter Wallfahrtsort; die Quelle wurde zur selben Zeit verschüttet. Jetzt ist Sköfde ein beliebter Badeort mit Kaltwasserkuranstalt. Auffallend kann es scheinen, daß man ihr Grab auch im nördlichen Theile der Insel Seeland, in der Gemeinde Tibirke, Tisvälde Mark, zeigen zu können glaubt. Die Bollandisten vermuthen, daß Helena etwa selbst Tibirke besucht, und daß dann später ein Theil ihrer Reliquien dahin transferirt sei. Die Legende erzählt, der Leichnam der ruchlos Erschlagenen sei in einem Steinsarge von der schwedischen Küste an die seeländische hinübergeschwommen; an der Stelle, wo er an's Land getrieben, sei eine Heilquelle entsprungen, und als man ihn weiterschaffen gewollt und dabei unpassende Worte gesprochen habe, sei er daselbst versunken. Die Wallfahrt zu der St.-Helena-Quelle war schon 1251 in vollem Flor. Die Heilige wurde das ganze Mittelalter hindurch hoch in Ehren gehalten: bei den Minderbrüdern in Roeskilde und Kopenhagen und in anderen Kirchen schätzte man sich glücklich, Reliquien von ihr zu besitzen; noch 1512 stiftete Herr Aage Andersön einen Muttergottes-Altar in der Kirche des St. Wilhelms-Klosters in Aebelholt, an welchem jeden Dienstag eine Messe von der hl. Anna cum commemoratione de S. Barbara et de S. Elena gesungen werden sollte (Langeb., Script. rer. Dan. VI, 213). Die Wallfahrten zur „Helene-Kilde" als zu einer Wunderquelle, besonders in der St.-Hans-Nacht, dauerten bis tief in die lutherische Zeit hinein, ja haben heute noch nicht vollständig aufgehört. Zweimal, in den Jahren 1617 und 1639, sah sich die Roeskilder Prediger-Synode bemüßigt, vor aller abergläubischen papistischen Abgötterei an der Helene-Kilde zu warnen und das Aufstellen von Votivkreuzen daselbst zu verbieten. Der Jesuit H. Lindanus berichtete am 6. Juli 1658 von Kopenhagen aus, wo er sich eben aufhielt, an die Herausgeber der Acta SS. (l. c.), am Grabe der Heiligen geschähen viele Wunder; so habe vor drei Tagen ein armer Mensch (totus miser et miserabilis) sich dahin fahren lassen und sei durch bloßes Trinken aus der Quelle bei dem Grabe so genesen, daß er zu Fuß nach Kopenhagen zurückgekehrt sei; mehrere Tausende strömten alljährlich dort zusammen. Noch heute dürfte gelten, was die Bollandisten im J. 1731 schrieben: Est et in Zelandia Danica locus, S. Helenae veneratione, fonte, miraculis tam illustris olim, ut ne nunc quidem in media Lutheranismi nocte splendoris antiqui vestigia prorsus amiserit. Der Protestant Werlauff meinte im J. 1858: „Manche von den alten Cerimonien hielten sich bis in die neuere Zeit; es fehlt selbst nicht an Krücken und Votivtafeln an Helena's Grab; es dürfte dieß die einzige Stelle auf Seeland sein, die noch zu Zeiten einen schwachen Widerschein von unserm alten Volksleben gibt, wie wir es uns schon in der vorreformatorischen Zeit denken können." Auch im vorigen Jahre (1886) noch wußten die dänischen Tagesblätter von Besuchen der Helene-Kilde in der St.-Hans-Nacht zu berichten. — Die verschiedenen Ausschmückungen, welche die Legende der Heiligen im Volksmunde erfahren, wie auch die Literatur über die Helena-Quelle hat J. M. Thiele gesammelt in Danmarks Folke-

sagn II, Kbhn. 1843; über die Heilquelle s. E. C. Werlauff, Historiske Antegnelser til L. Holbergs 18 förste Lystspil, Kbhn. 1858. Vgl. auch Benedicti XIV. De canoniz. Sanct. l. 1, c. 9, n. 3 und Klemming, Hymni, sequentiae et piae cantiones in regno Sueciae olim usitatae I, 116 sqq. [Perger S. J.]

Helena (Olga), die hl., russische Großfürstin, war die Gemahlin des Großherzogs Igor I. von Moscovien. Nach der Ermordung ihres Gatten (945) übernahm sie die Vormundschaft über ihren Sohn Swätoslaw und führte mit Geschick zehn Jahre die Regierung des Landes. Nachdem aber ihr Sohn den Thron bestiegen hatte, begab sich die Fürstin nach Constantinopel, ließ sich im Christenthume unterrichten und empfing 955 aus der Hand des Patriarchen Theophylakt die Taufe, wobei sie ihren Namen Olga in Helena umänderte. Ihre Bemühungen, das Christenthum unter den Russen auszubreiten, waren ohne bedeutenden Erfolg; doch ging sie, wie Nestor, der älteste russische Annalist, gegen Ende des 11. Jahrhunderts schreibt (Russ. Annalen, übersetzt von Schlözer, 5. Thl., Göttingen 1809, 140), gleich der Morgenröthe dem Christenthume in Rußland vorauf. Sie starb, gegen 80 Jahre alt, zu Kiew 969 und wird bei den Russen als Heilige am 11. Juli verehrt. Ueber ihre Verehrung in katholischer Zeit konnten die Bollandisten keine sicheren Documente finden. (Vgl. Constant. Porphyrog. De cerim. aulae Byzant. 2, 15, ed. Bonn. 1829, I, 594 sq.; G. Cedrenus, Chron., ed. Bonn. 1839, II, 329; Nestor, Russ. Annalen a. a. O. 22 ff.; Elissalde Castremont, Hist. de l'introd. du Christianisme sur le continent Russe et la vie de Ste Olga, Paris 1879.) [Streber.]

Heli (עֵלִי, Ἠλί) hieß der vorletzte oder, wenn Samson ihm folgte, was wahrscheinlich ist, der drittletzte unter den Richtern Israels. Er war zugleich Hoherpriester und waltete seines Amtes beim heiligen Zelt in Silo 40 Jahre lang (1 Sam. 4, 18). Die heilige Schrift gibt bei ihm keine Andeutung von kriegerischen Unternehmungen, wie bei den übrigen Richtern, wohl aber erzählt sie, daß er wie diese die oberste Rechtspflege in Israel geübt. Er gehörte (nach 1 Par. 24, 3; vgl. 1 Sam. 14, 3; 22, 20) der jüngern Linie der hohenpriesterlichen Familie, der von Ithamar stammenden, an und war nach Josephus (Antt. VIII, 1, 3) dem Eleazariden Ozi im hohenpriesterlichen Amte gefolgt. Aus welchem Grunde die Nachfolge von der ältern auf die jüngere Linie überging, ist unbekannt; vielleicht geschah es, weil Ozi's Söhne noch unmündig oder für das hohe Amt in damaligen schwierigen Verhältnissen ungeeignet waren. Doch erscheint später, zur Zeit Davids, ein Eleazaride Sadok, der neben dem Ururenkel Heli's Achimelech das hohepriesterliche Amt verwaltete. — Heli war ein gläubiger, frommer Mann und scheint sein Amt im Ganzen mit Eifer und Gewissenhaftigkeit verwaltet zu haben (vgl. 1 Sam. 1, 13—17; 2, 23—25; 3, 9. 18). Aber seine Söhne Ophni und Phinees waren schlecht und gottlos und schändeten das Heiligthum durch Habsucht und Gewaltthätigkeit, Verachtung der Opfergesetze und Unsittlichkeit und gaben dadurch dem Volke schweres Aergerniß (1 Sam. 2, 12—17). Wohl ermahnte sie Heli, aber er war zu schwach, sie dem Gesetze gemäß zu strafen und dem Aergerniß nachdrücklich zu steuern (1 Sam. 2, 22—25). Deßhalb sandte Gott einen Propheten zu ihm mit scharfer Mahnung und schwerer Drohung (1 Sam. 2, 27—36), aber ohne Erfolg. Ebenso fruchtlos blieb eine furchtbare Drohung Gottes gegen Heli und sein ganzes Haus durch den Mund Samuels, den Gott bei dieser Gelegenheit zum Propheten berief. Heli unterwarf sich dem göttlichen Strafgericht, aber er that nichts, dasselbe abzuwenden (1 Sam. 3, 10—18). Die göttliche Drohung begann sich zu erfüllen, als in einem nun folgenden Kriege gegen die Philister die Bundeslade den Feinden in die Hände fiel, die beiden Söhne Heli's umkamen, und dieser selbst bei der Nachricht hiervon vor Schrecken von seinem Sessel fiel und den Hals brach (1 Sam. 4, 1—18). Zwar folgte ihm sein Enkel Achitob, der Sohn des Phinees, im Hohenpriesterthum zu Silo; aber Saul ermordete dessen Sohn Achimelech und 84 Priester zu Nobe, wohin mittlerweile das heilige Zelt übertragen worden war, und setzte, wie es scheint, wieder die ältere Linie Ithamar in's Hohepriesterthum ein, während der allein jenem Blutbad entronnene Abiathar, Achimelechs Sohn, zu David flüchtete. Dieser ließ die Hohenpriester aus beiden Geschlechtern, Abiathar und Sadoc, das hohepriesterliche Amt verwalten (2 Sam. 8, 17), Salomon aber verstieß den erstern, der sich gegen ihn verschworen, und so kam das Hohepriesterthum wieder ausschließlich an die Familie Eleazar, bei der es fortan blieb (3 Kön. 2, 26 f.). Auch insofern erfüllte sich die göttliche Drohung am Hause Heli (1 Sam. 2, 31 ff.), als die Nachkommen Ithamars unter David nur halb so stark waren als die Eleazars (1 Par. 24, 4). Der treue Hohepriester aber nach dem Herzen Gottes, den Gott statt Heli's und seiner Nachkommen sich aufstellen wollte, ist zunächst Sadoc aus dem Hause Eleazar (3 Kön. 2, 35), namentlich aber derjenige, den dieser vorbildete, der Messias, der Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs (Ps. 109, 4. Hebr. 5, 6; 6, 20; 7, 1 ff. 17 ff.).

2. Heli hieß auch der Vater des hl. Joseph, des Nährvaters Jesu (Luc. 3, 23). [Holzammer.]

Heliand ist der Name eines Gedichtes, das in der deutschen Literatur eine hervorragende Stelle einnimmt. Zur Zeit, da die deutschen Stämme sich christlicher Lehre und Zucht unterwarfen, wurde die Dichtung, die schon unter der Herrschaft des Heidenthums bei ihnen Pflege genossen, von der Kirche in Dienst genommen, um auch ihrerseits für die begonnene geistige Umwandlung zu wirken. Hatte sie bisher das Andenken an Begebenheiten aus dem Stammes-

leben erhalten, so wurde sie jetzt durch Antrieb und Vorbild derjenigen, welchen die Wartung der neuen Pflanzung oblag, zu einer Bundesgenossin der Predigt, indem sie denjenigen, die von jeher gern auf sie gehorcht hatten, als eine wohlgefällige Verkünderin der Heilslehre entgegentrat und durch den neuen Stoff Vorstellungen, welche heidnischem Aberglauben und heidnischer Ungebundenheit zur Stütze dienen konnten, in Vergessenheit brachte. In einer Zeit, in welcher für planmäßige Darlegung und Verarbeitung einer bisher unbekannten Wahrheit noch keine Vorbereitung getroffen war, fand die Mittheilung der Begebenheiten, durch welche dieselbe in die Welt eingeführt worden war, leichter den Weg zu den Herzen, wenn sie als neuer Gehalt sich in eine Form gossen, die schon längst für Anschauung und Empfindung angenehme Anregung gewährt hatte. Nachdem man einzelne von den in der heiligen Schrift aufbewahrten Thatsachen in solcher Weise zu verwenden angefangen hatte, war es ein sehr naturgemäßer weiterer Schritt, daß man zusammenhängende Reihen in dichterischer Form zusammenstellte, aus welchen nach jedesmaligem Bedürfniß doch immer wieder Einzelnes vor einer Versammlung vorgetragen oder Einzelnen zum Lesen empfohlen werden konnte. Schon waren lateinische Bücher vorhanden, welche aus den Berichten der Evangelien in zweckmäßiger Auswahl Jesu Leben und Lehre übersichtlich darstellten. Eines dieser Bücher ist dasjenige, welches unter dem Namen der Evangelienharmonie des Tatianus bekannt ist. Unter Benutzung dieses Buches ist auch der Heliand entstanden, eine in deutschen Versen und in altsächsischer Mundart abgefaßte Evangelienharmonie. Dieses Erzeugniß geistlicher Dichtung, unter dem zuletzt bekehrten der deutschen Volksstämme, nicht lange nach dessen Bekehrung entstanden, in seiner Gattung das vorzüglichste, nächst dem althochdeutschen Evangelienbuche Otfrieds auch das umfangreichste Werk, hat ungekannt handschriftlich in zwei Bibliotheken Jahrhunderte lang gelegen, ehe es durch den Druck veröffentlicht wurde. Die Bibliothek zu Bamberg und die Cotton'sche Bibliothek in London verwahrten die beiden Handschriften, bis die der ersteren in die Münchener Bibliothek überging. Diese stammt aus dem niederdeutschen Sprachgebiet des sächsischen Stammes, dem das Gedicht auch seiner Entstehung nach angehört; die andere ist altniederfränkischen Ursprunges, der Vermuthung nach eine in England entstandene Abschrift einer gleichartigen Handschrift, folglich die dem Original minder nahestehende Form des Gedichts enthaltend. Die erste Ausgabe des Gedichts ist das Werk des um Erforschung des deutschen Alterthums hochverdienten Schmeller; dem im J. 1830 erschienenen Text folgte zehn Jahre später ein Glossarium. Von Schmeller rührt auch der jetzt allgemein übliche Name des Gedichts her, der, von heljan (heilen) abgeleitet, mit Heiland gleichbedeutend ist. Spätere Ausgaben sind die von Köne (1855), von Heyne (1866) und von Rückert (1876), die erste mit Anmerkungen und Uebersetzung, die zweite mit einem Glossar, die dritte mit Anmerkungen und Glossar versehen. Eine Uebertragung in die neudeutsche Sprache hatte vor Köne schon Kannegießer 1847 versucht; nach ihm lieferte eine solche mit der an anderen altdeutschen Werken bewährten Meisterschaft Simrock (1856), der das Gedicht weiteren Leserkreisen als die gelungene Ausführung dessen, was Klopstock gewollt und nicht gekonnt habe, als das erste christliche Epos, empfahl. Während man nun die Männer, welche den Genuß des Werkes ermöglicht und erleichtert haben, mit Dank nennt, bleibt die Person des Verfassers in Dunkel gehüllt. Eine über ihn irgendwo gegebene Nachricht ermangelt aller Beglaubigung. Der lutherische Theologe Flacius Illyricus theilt in seinem Catalogus testium veritatis (1562) eine Praefatio in librum antiquum lingua saxonica conscriptum mit, welche, theils in Prosa, theils in Hexametern abgefaßt, berichtet, ein sächsischer Landmann habe von Kaiser Ludwig dem Frommen den Auftrag zu dichterischer Erzählung der Geschichte des Alten und Neuen Testamentes erhalten und sei durch göttliche Eingebung zur Ausführung angetrieben worden. Es ist aber nicht ermittelt, woher Flacius die Praefatio habe, und es steht nicht fest, daß unter dem sächsischen Buche der Heliand zu verstehen sei. Auch bildet das Erzählte eine Wiederholung dessen, was von Beda über den angelsächsischen Dichter Caedmon als Verfasser biblischer Dichtungen gesagt ist, und das Gedicht selbst liefert den Beweis, daß es kein Theil eines größern Ganzen ist, und daß der Verfasser ein Geistlicher sein muß. Immerhin aber kann man annehmen, daß der Heliand zu den Erzeugnissen der von Karl d. Gr. angeregten und von Ludwig weiter geführten Bemühungen für Pflege der geistlichen Lehrthätigkeit und der deutschen Sprache ist, wie auch die Sprache des Buches es nicht als unmöglich erscheinen läßt, daß es zur Zeit Ludwigs entstanden sei. Das Gedicht entspricht nach Anlage und Durchführung völlig dem Zwecke, den die geistliche Dichtung jener Zeit hatte. Eine in Lehrbüchern der deutschen Literaturgeschichte vorkommende Vergleichung des Werkes mit dem Otfried'schen könnte die Meinung erregen, als ob der Verfasser des Heliand im Gegensatz zu dem viele Betrachtungen und Deutungen einschaltenden Otfried sich auf knappen Ausdruck der Thatsachen beschränke und diesen die Einwirkung auf das Gemüth überlasse. Es ist zwar richtig, daß sich der sächsische Dichter dem hochdeutschen an Begabung für anschauliche Erzählung und Schilderung überlegen zeigt und das, was für weitere Kreise zu schwierig, zu entlegen, zu gelehrt sein könnte, vermeidet; allein ungeachtet des entschieden epischen Charakters ist die Darlegung des göttlichen Heilsplanes das stete Bemühen des Dichters, der die Hinweisung auf die den Gläubigen und Frommen

beschiedene Seligkeit und das den Ungläubigen und Sündern bevorstehende Elend bei keiner Gelegenheit versäumt. Mit welcher Ueberlegung der Dichter zu Werke gegangen ist, sieht man an der Auswahl, mit welcher er den bei Tatianus vorliegenden Stoff benutzt hat. Durch Unterscheidung dessen, was zu seinem Zweck in leicht erkennbarer Beziehung stand, und dessen, was nur dem Unterrichteteren in seiner Beziehung zu demselben klar sein konnte, hat er ungefähr die Hälfte des bei Tatian Vorgefundenen unbenutzt gelassen, während er es durch manches aus der heiligen Schrift unmittelbar Herbeigezogene ergänzte. Das bei Seite Gelegte wechselt hinsichtlich seines Umfanges zwischen vereinzelten Bezeichnungen und Bemerkungen und ganzen Tatianischen Kapiteln. Das Behandelte dagegen durchläuft hinsichtlich des Anschlusses an das Gegebene alle Stufen von der wörtlichen Uebersetzung bis zu einer die Einbildungskraft unterstützenden Zerlegung der Thatsachen und einer das Gemüth anregenden Steigerung des Ausdrucks. Wo er den Lehrgehalt zur Geltung zu bringen hat, zeigt er sich, ohne die Rolle des Erzählers mit der des Erklärers zu vertauschen, mit kirchlicher Gelehrsamkeit ausgerüstet, bei deren Verwendung er oft Gewährsmänner absichtslos kenntlich macht. Was für die Wirkung des Gedichtes sehr günstig sein mußte, ist die Uebereinstimmung mit vorliegenden Verhältnissen, in die sich der Verfasser durch Auffassung und Darstellung zu setzen wußte, oder in der er sich erhielt. Der Hintergrund, den die Erzählung in Andeutung staatlicher und geselliger Verhältnisse haben mußte, richtete sich nach dem, womit den Dichter seine Heimat umgab, wie in späteren Zeiten Maler ihren Figuren, mochten dieselben auch ferner Zeit angehören, die Kleidung der Gegenwart gaben. Darin geht er so weit, daß er den Heiland in das Sachsenland zu versetzen scheint, indem die handelnden Personen sich in den Formen deutscher Sitte bewegen. Noch kühner ist, daß er die Jünger des Herrn wie ein Gefolge von Lehensleuten behandelt und das Leiden als Folge der Empörung des Volkes gegen seinen König darstellt. Die dichterische Sprache schreitet auf der Bahn einher, auf welcher die deutsche Dichtung vorher gegangen war und ferner so lange ging, bis Otfried in Annäherung an die lateinischen Kirchenlieder zu Strophenbau und Reimbildung überleitete. Die Alliteration hielt rhythmisch gebildete Zeilen zu Versen zusammen und gliederte sie wieder in je zwei Hälften. Dadurch beobachtete die Sprache das ruhige Hingleiten, das dem Epos entspricht, und eine den Hebungen jeder Zeile entsprechende Vertheilung der gewichtsvollsten Wörter, sowie ein der Versgliederung sich anschließender Parallelismus förderten verdeutlichende Wiederholung und verstärkende Abwechslung. [Kiesel.]

Helinand, Cistercienser und kirchlicher Schriftsteller, wurde zu Pron-le-Roi im Bisthum Beauvais um 1150 geboren. Sein Vater Hermann, ein Edelmann aus Flandern, hatte sich 1125 in seiner Jugend nach Frankreich flüchten müssen, wohin schon sein Onkel Ellebaud, der später oberster Kammerherr beim Erzbischof in Reims wurde, geflohen war. Vielleicht hat Helinand hier den Grund zu seiner außerordentlichen wissenschaftlichen Ausbildung gelegt. Die heiligen Schriften und die alten lateinischen Profanschriftsteller, die heidnischen wie die christlichen Dichter sammt den Kirchenvätern waren so sehr Eigenthum seines Geistes geworden, daß ihm über jede zu behandelnde Materie sofort aus allen Gebieten der Literatur die bezüglichen Gedanken, Grundsätze und Aussprüche wie spielend zuflossen. In seiner Jugend war Helinand allerdings, wie er sich in einem Briefe an Gualter schildert, unbändig, übermüthig, genußsüchtig und weltlichen Sinnes voll gewesen. Nachdem er jedoch sich bekehrt und in dem strengen Cistercienserkloster Frigidus-Mons (Froidmont, Froimond, Fremont) bei Beauvais die Gelübde abgelegt hatte, gab er sich mit allem Feuer seines Herzens und mit der ganzen Kraft seines Talentes der Frömmigkeit und den kirchlichen Wissenschaften hin. Wahrscheinlich wurde er im Lehramte verwendet und auch mit dem Amte des Priors betraut; aus seinen Reden, namentlich Serm. 2 und 8, geht dieß deutlich hervor. In den 38 von ihm vorhandenen Reden ist eine erstaunliche Gelehrsamkeit mit tiefer Auffassung und religiösem Ernste verbunden. Den Arbeiten gegen die Albigenser stand er nicht fern; er wohnte auch einer Synode (um Christi Himmelfahrt) zu Toulouse bei und hielt hier an den Clerus über priesterliche Gewalt, Würde und Disciplin eine recht eindringliche Rede (Serm. 26). Bei der nämlichen Gelegenheit predigte er den Studenten (clericis) und machte sie auf die Gefahren der Studien aufmerksam (Serm. 15); er sagt z. B.: Ecce quaerunt clerici Parisiis artes liberales, Aurelianis auctores [ecclesiasticos], Bononiae codices [juris], Salerni pyxides [medicinarum], Toleti daemones, et nusquam mores. Sein berühmtestes Werk war seine Weltchronik in 84 Heften, von denen sich nur die letzten 6, die Zeit von 634—1204 umfassend, erhalten haben. Er folgt hauptsächlich Sigebert von Gemblours, den er aber selbständig fortsetzt und erweitert. Außer 38 Reden sind dann noch 3 Abhandlungen durch eine Copie des Vincenz von Beauvais auf uns gekommen: De cognitione sui, De bono regimine principis (c. 14—25) und der erwähnte Brief an Gualter oder De reparatione lapsi, worin er im Namen und Auftrag Wilhelms, des Bruders jenes Gualter (Walter), diesen abtrünnigen Ordensmann zur Umkehr und Buße zu bewegen sucht. Ferner schrieb Helinand die Passio des hl. Gereon und anderer Martyrer der thebaischen Legion, welche Surius zum 10. October und dann die Bollandisten (eodem die) mit Anmerkungen herausgegeben haben. Handschriftlich hat sich auch ein Commentar zur geheimen Offenbarung von Helinand erhalten. Von seinem großen Gedichte über den Tod, in

der Vulgärsprache geschrieben, kamen wenige Bruchstücke auf uns. Seine meisten Werke sammelte sein Ordensgenosse Tissier (in Bibl. PP. Cisterc. VII) und nach ihm noch mehr Migne (PP. lat. CCXII, col. 481—1084). Die Angabe seines Todesjahres schwankt bei den Literarhistorikern zwischen 1204 und 1229; aus dem Gedichte über den Tod dürfte hervorgehen, daß er nach 1221 starb, weil er noch die Bischöfe Philipp von Beauvais (gest. 1217) und Stephan von Noyon (gest. 1221) überlebte und beweinte. Von Einigen wird er unter die Beati gerechnet (Act. SS. Febr. I, 318). (Vgl. Oudin, Script. eccles. III, 19; Fabricius-Mansi, Biblioth. lat. III, 195 sq.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon II, 1465.) [Braunmüller O. S. B.]

Heliodor, 1. Schatzmeister des syrischen Königs Seleucus III. Philopator, wurde von diesem nach Jerusalem geschickt, um den Tempelschatz daselbst zu rauben, aber auf wunderbare Weise, durch zwei Engel, daran gehindert, für seine Verwegenheit hart geschlagen und konnte nur durch die Fürbitte des Hohenpriesters Onias wieder geheilt werden (2 Mach. 3, 6 ff.; Joseph. De Maccab. § 4). Später strebte er nach dem syrischen Königsthrone und vergiftete den König Seleucus, ward aber durch Antiochus Epiphanes bald verdrängt (Appian. Syriac. 45, 60—70).

2. Heliodor, Bischof von Tricca in Thessalien, stammte aus einem alten Geschlechte von Priestern des Sonnengottes Helios und lebte zu Ende des 4. Jahrhunderts. In seiner Jugend, noch als Heide, schrieb er den Roman Aethiopica in zehn Büchern; in seinen Mannesjahren ward er Christ und wurde sodann zum Bischof von Tricca gewählt. Als solcher bewies er einen großen Eifer für die Sittenreinheit seines Clerus; denn nach Socrates (Hist. eccles. 5, 22) war er der erste, der durch ein förmliches Gebot den Priestern in seiner Diöcese die Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nach Empfang der höheren Weihen untersagte. Die Erzählung des Nicephorus (Hist. eccles. 12, 34), eine Provinzialsynode habe ihm die Abfassung der Aethiopica zum Vorwurf gemacht und von ihm verlangt, entweder solle er das genannte Buch vernichten oder sein Bisthum niederlegen, und er habe sodann das letztere vorgezogen, ist sehr wahrscheinlich eine spätere Erfindung. Abgesehen davon, daß kein früherer Schriftsteller diesen Umstand anführt, und daß Nicephorus überhaupt nicht ganz zuverlässig ist, so leidet die Erzählung selbst in solchem Grade an innerer Unwahrscheinlichkeit, daß man sie nach dem Vorgange Huets, Petavius', Vavasseurs allgemein als erdichtet betrachtet. Der Inhalt des angefochtenen Romans gibt keinen Grund zum Aergerniß; und wäre er selbst anstößig, so hätte die Synode nur die Verdammung der fraglichen Schrift, nicht aber ihre Unterdrückung von Seite Heliodors hoffen und verlangen können, weil sie längst schon geschrieben und in Aller Hände war. Valesius hat sogar die Identität des Bischofs und des Romanschriftstellers bezweifelt, dieselbe wird jedoch von Socrates ausdrücklich bezeugt. Die Aethiopica sind der älteste und ohne Zweifel vorzüglichste Roman aus dem griechischen Alterthum; Anmuth und Klarheit ist in ihm auf's Innigste vereint mit der höhern sittlichen Gesinnung und idealen Liebe, wie sie in den christlichen Romanen des Mittelalters lebt; die Hauptcharaktere, Theages und Chariclea, stellen ein Musterbild dar von Liebestreue und unverletzter Keuschheit, welche noch durch Frömmigkeit gehoben, in tausendfachen Gefahren der Verführung und des Todes geprüft und endlich herrlich belohnt wird. Bei diesem hohen sittlichen Charakter des Werkes geht doch aus dem Inhalte hervor, daß Heliodor bei seiner Abfassung mit dem Christenthume schon bekannt war, dasselbe aber nicht angenommen hatte; einzelne Anspielungen und Aehnlichkeiten mit kirchlichen Ausdrücken können gegen die überall hervortretende antik religiöse Grundlage des Werkes nichts beweisen. (Vgl. Photius, Bibl. Cod. 73; Vavassor, De ludicra dictione, Lips. 1722, 156; Huetius, De orig. fabul. Rom., Hag. C. 1683, 36; Jacobs, Vorrede zur deutschen Uebersetzung Heliodors, Stuttg. 1837.)

3. Heliodor, ein Freund des hl. Hieronymus, aus Dalmatien gebürtig, begleitete diesen auf seiner Reise in den Orient, kehrte aber nach einiger Zeit wieder in sein Vaterland zurück. Von hier berief ihn Hieronymus wieder zu sich in den Orient durch die schöne Epistel De amore solitudinis, welche eine eindringliche Empfehlung des einsamen Lebens zum Inhalte hat. Indessen blieb Heliodor zunächst in seinem Vaterlande und begab sich dann nach Aquileja, wo er Priester ward. Später wurde er Bischof von Altino in der Provinz Aquileja, wo er einer Synode in Aquileja im J. 381 beiwohnte. Hieronymus rühmt von ihm, daß er auch als Bischof das strenge Mönchsleben beibehalten habe. Sein Todesjahr ist ungewiß; das Martyrologium Romanum erwähnt seiner am 3. Juli. (Vgl. die Briefe des hl. Hieronymus ad Heliodorum, ad Rufinum, ad Chromatium, ad Pammachium.)

4. Ein anderer Heliodor war Priester in Antiochien, lebte um 440 und schrieb gegen die Manichäer ein Werk De naturis rerum exordialium, worin er den Irrthum von zwei Grundprincipien widerlegt. Gennadius gedenkt in seiner Schrift De scriptoribus ecclesiasticis eines fünften Heliodor, der eine gelehrte Schrift De virginitate verfaßt hat. Dieser letztere ist nach Einigen identisch mit dem Heliodor, Priester in Poitiers, der ein Freund des hl. Hilarius war und durch seine Kenntnisse in der griechischen Sprache denselben bei der Abfassung seiner Commentare über Job und die Psalmen unterstützte (Gennad. c. 6 und 29; Hist. littér. de la France I, 2, 194 ss.). [Holzherr.]

Heliogabalus ist der griechisch gebildete Name einer syrisch-phönicischen Gottheit, welcher auf Münzen richtiger als Elagabalus erscheint, in

den Handschriften der Classiker aber auf mannigfache Weise corrumpirt worden ist. Es ist wohl zweifellos, daß die semitische Form desselben אֵל (אֱלֵי) גְּבַל war und „Berggott", in späterer Anwendung vielleicht auch „Gott von Byblos" (s. d. Art. Gibliter) bedeutete. Diesen Namen legte sich derjenige römische Kaiser bei, welcher von 218—222 n. Chr. regierte. Derselbe war der Enkel der Julia Mäsa, einer Schwester von Julia Diana, der Wittwe Septimius Severus' und Mutter Caracalla's. Julia Mäsa hatte von dem Usurpator Macrinus, der zu Antiochia Hof hielt, Befehl erhalten, sich zu entfernen, und zog sich mit ihren beiden verwittweten Töchtern und einem unermeßlichen Vermögen nach ihrer Heimat Emesa zurück. Hier wurde der Sohn ihrer ältern Tochter, Varius Avitus Bassianus mit Namen, obwohl kaum dem Knabenalter entwachsen, zum Oberpriester am Tempel des Eligabal ausgerufen und gewann als solcher durch die Schönheit seiner Gestalt und die Pracht seines Aufzuges die in der Nähe stationirten römischen Soldaten für sich. Die Aehnlichkeit seiner Züge mit denen des Caracalla benutzte seine Großmutter Mäsa sehr geschickt, um ihn als Sohn Caracalla's auszugeben. Dieser Umstand, sowie die Verheißung von Geschenken bewogen die Soldaten, den 14jährigen Jüngling mit seiner Großmutter und Mutter in's Lager aufzunehmen und ihn am 16. Mai 218 n. Chr. unter dem Namen M. Aurelius Antoninus zum Kaiser auszurufen. Die Bewegung zu seinen Gunsten nahm unter den in Syrien und den benachbarten Provinzen stehenden Truppen bald außerordentlich zu, so daß Macrinus, als er nach längerem Zaudern sich gezwungen sah, gegen den jugendlichen und unerfahrenen Thronprätendenten zu Felde zu ziehen, im Entscheidungskampfe in der Nähe von Antiochia in Folge Verraths und durch die Uebermacht seines Gegners unterlag. Nun hatte das römische Reich einen Kaiser, welchem später der Senat die Anerkennung aussprechen mußte, daß nur er noch schlechter als Commodus gewesen sei. Von dem Leben desselben, das bloß Bilder empörender Schamlosigkeit und thierischer Ausschweifungen bietet, haben die Geschichtschreiber nur zu viele Kunde erhalten. Den ersten Winter nahm er seinen Aufenthalt in Nicomedien und sandte nach Rom nur sein in der weibisch üppigen Kleidung des Oberpriesters dargestelltes Bild, das über dem Altar der Siegesgöttin aufgehängt werden mußte. In Rom selbst angelangt, war er zunächst auf das Eifrigste bemüht, dem Gotte, dessen Priester er war, allgemeine Anerkennung zu verschaffen und den orgiastischen Cult desselben zu verbreiten. Ihm zu Ehren baute er auf dem Gipfel des Palatin einen prächtigen Tempel, und wenn es seinem Sinne nach gegangen wäre, so wäre die Verehrung der übrigen römischen Gottheiten in den Dienst dieses Gottes gestellt worden. In rohem Aberwitz vermählte er denselben mit dem eigens zu diesem Zwecke aus Carthago feierlich herbeigeholten Bilde der syrischen Astarte, die seit jener Zeit als Venus Caelestis auf den römischen Münzen erscheint. Die Provinzen des Reiches wurden genöthigt, sich durch reiche Hochzeitsgeschenke zu betheiligen. Von da an wissen die Quellen nicht genug von seiner Schwelgerei, seinem Luxus und seiner Wollust zu berichten. Er zwang nicht bloß eine Vestalin, seine Gattin zu werden, sondern er erniedrigte sich auch zu weiblicher Sitte und Kleidung, um seinen wollüstigen Begierden zu fröhnen. Diejenigen, welche seinen Ausschweifungen dienten, gelangten zu hohen Staatsämtern; so ward unter ihm ein Tänzer Stadtpräfect, ein Wagenlenker Prätorianer-Befehlshaber, und ein Barbier erhielt die Aufsicht über die Lebensmittel. Dabei unternahm er großartige Bauten ohne Zweck, z. B. einen prachtvollen Tempel für seinen Gott auf dem Taurusgebirge. Durch eine solche Mißwirthschaft im Staatshaushalte zerrüttete er die Finanzen des Staates so sehr, daß das Geld unterwerthig ausgemünzt werden mußte, und daß selbst die Staatskasse für die Abgabenzahlung nur Gold annahm. Dem Christenthum bereitete Heliogabal keine Nachstellungen, weil er gegen alle Religionen, außer dem Cultus seines eigenen Gottes, indifferent war. Mäsa, welche in Wirklichkeit für Heliogabal die Regierung geführt hatte, und welche voraussah, daß bei der stets wachsenden Unzufriedenheit des Senates und des Volkes der Sturz Heliogabals nicht lange mehr auf sich warten lassen werde, bewog ihren kaiserlichen Enkel in einem günstigen Augenblicke, Alexander Severus, den Sohn ihrer jüngern Tochter Julia Mammäa, zu adoptiren und zum Nachfolger zu ernennen. Sehr bald schlug jedoch die Gesinnung des Kaisers um, und er begann nun auf alle erdenkliche Weise dem jungen Alexander Nachstellungen zu bereiten, vor denen dieser nur durch die Obhut seiner Mutter und die Anhänglichkeit der Soldaten bewahrt blieb. Ein erneuter Versuch, den ihm aufgenöthigten Nachfolger aus dem Wege zu räumen, rief einen Aufruhr der Soldaten hervor; diese ermordeten den Lüstling, schleppten seinen Leichnam durch die Stadt und warfen ihn in die Tiber (11. März 222 n. Chr.). (Vgl. als Quellen Dio Cassius 78, 30 sqq. 79, 1—21; Herodian. 5, 3—8; Ael. Lampridius, Vita Heliogabali, und Zonaras 12, 13. 14, neben denen die kleineren Historiker Aurelius Victor, Eutrop und Orosius kaum in Betracht kommen. Von neueren Bearbeitungen ist zu nennen außer den Werken von Duruy, Herzberg, Schiller und Mommsen über römische Kaisergeschichte die Specialarbeit von K. Salzer, Die syrischen Kaiser Heliogabalus und Alexander Severus, Heidelberg 1866.) [Klein.]

Heliolatrae (Sonnenanbeter) war ein den ersten Christen von den Heiden beigelegter Schimpfname. Ueber den Ursprung dieses Vorwurfes haben wir die wichtige Stelle bei Tertullian (Apol. 16): Alii plane humanius et verisimilius Solem credunt Deum nostrum. Ad

Persas si forte deputabimur, licet solem non in linteo depictum adoremus, habentes ipsum ubique in suo clypeo. Denique inde suspicio, quod innotuerit, nos ad orientis regionem deprecari. Sed et plerique vestrum affectatione aliquando et coelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis. Aeque si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam de religione solis, secundo loco ab eis sumus, qui diem Saturni otio et victui decernunt, exorbitantes et ipsi a judaico more, quem ignorant. Danach war also die eine Veranlassung zum Spottnamen die Sitte der ersten Christen, sich beim Gebete gegen den Orient zu wenden, die andere die christliche Feier des Sonntags. Einige, wie Baumgarten (Christl. Alterth., Halle 1768, 47), fügen als dritten Grund den Umstand an, daß es den Heiden zu Ohren gedrungen sei, Christus werde von den Seinigen häufig in bildlicher Weise Sol justitiae und Oriens ex alto genannt. Doch ist dieser Grund schon im ersten eingeschlossen, insofern die Auffassung Christi als Sonne der Gerechtigkeit, Aufgang von der Höhe, Luft der Welt u. s. f. das Motiv war, warum die Christen beim Gebete ihre Blicke nach Osten richteten. Wenn die älteren Apologeten, wie Justinus Martyr (I. Apol. 67) und Tertullian (Apol. 16; Ad nat. 1, 13), den Namen dies solis beibehielten, so thaten sie dieß ersichtlich bloß deßhalb, um sich den Heiden gegenüber verständlich zu machen. [Krüll in Kraus, R.-E.]

Hellenisten (Ἑλληνισταί), Apg. 6, 1; 9, 29 die griechisch sprechenden Judenchristen (Ἰουδαῖοι ἑλληνιστὶ φθεγγόμενοι, Chrys.), mit Einschluß der griechischen Proselyten, welche Christen geworden; Ἑβραῖοι dagegen sind hebräisch (aramäisch) redende, paläftinische Juden (Judenchristen).

Heller, Johannes, Controversist des 16. Jahrhunderts, nach seinem Geburtsorte Korbach in Waldeck auch Corbachius genannt, lebte als Minorit der strengern Observanz zu Köln, wo er seit 1532 das Amt eines Guardians bekleidete, und starb 1536 zu Brühl. Als der lutherische Prädicant Friedrich Mykonius, welcher den Prinzen Johann Friedrich von Sachsen auf der Brautfahrt zu Sibylle von Cleve begleitete, im Schlosse zu Düsseldorf die neue Lehre vortrug, stellte Heller, damals gerade in Düsseldorf anwesend, in einer Predigt am 17. Februar 1527 zehn Gegenartikel auf und erbot sich zu einer Disputation. Diese wurde wirklich am 19. Februar vor den fürstlichen Personen abgehalten; die Originalacten befinden sich in Gotha (Cyprian., Cat. Mss. Bibl. Goth. 113). Von Seite der Protestanten erschien alsbald: Handlung vnd Disputation So zwischen des durchleuchtigen . . . herrn Johans Friderich hertzogen zu Sachsen ꝛc. Predicanten Fridrich Mecum, vnd eynem Obseruanten Mönich, genannt Johan Korbach von Cöln, zu Düsseldorf . . . geschehen vnd ergangen, s. l. 1527, Wittenberg 1537 u. ö. (Auszüge hieraus bei Seckendorf, Comm. de Luther., Lips. 1694, II, 91, und Oven, Myconius und Korbach zu Düsseldorf, Essen 1827). Nach diesen Berichten soll Heller sich nicht bloß sehr ungeschickt benommen, sondern schließlich die gegnerischen Argumente als richtig anerkannt haben. Dieser Darstellung gegenüber erschien: broder Johan Hallers von Corbach obseruant vff eyn vnwarhafftich smeychbuechlen das yn der letsten Francfurder messe wydder en ys vsßganghen, Cöllen 1527. Er protestirt darin, daß er zu Düsseldorf „seinen Glauben gekrencket vnd geleumbt habe", und zeigt an elf Punkten die Unwahrheit der gegnerischen Darstellung. Spätere Schriften Hellers sind: Contra Anabaptistas unici baptismatis assertio, authore V. P. Johanne Corbachio Franciscano, apud Coloniam Agrippinam Ecclesiaste praecipuo, Colon. 1534; Malleolvs christianvs, vera piaque excudens ac confirmans orthodoxa, authore V. P. Jo. Hellero Corbachio Minoritano de obseruantia, Maioris ecclesiae Coloniensis Ecclesiaste praecipuo. Eivsdem de Paedobaptismo atque adeo unius in Ecclesia catholica baptismatis assertio, Colon. 1535. [Streber.]

Helmesius, Heinrich, Controversist des 16. Jahrhunderts, war in Halberstadt geboren und in einem Kloster der Kölner Provinz Franciscaner geworden. Längere Zeit wirkte er als gefeierter Prediger am Dome zu Köln, bis die große Bedrängniß der Franciscaner in den sächsischen Ländern ihn zur Rückkehr in seine Heimat bewog. Während der Jahre 1545—1551 bekleidete er unter den schwierigsten Verhältnissen das Amt eines Provinzials der Observanten in der sächsischen Provinz zum heiligen Kreuz. Das Lutherthum war daselbst fast überall zur Herrschaft gekommen; von den 58 Conventen, welche die Observanten besessen hatten, waren wohl zwei Drittheile theils durch die aufständischen Bauern, theils später durch die Fürsten und Magistrate geplündert und zerstört worden. Helmesius unterstützte nun Herzog Heinrich von Braunschweig, welcher in Folge der Mühlhauser Schlacht 1546 sein Land zurückerhalten hatte, in der Restauration des katholischen Glaubens, der bis zum Tode des Herzogs (1569) wenigstens unter der Landbevölkerung wieder zur Geltung kam. Ebenso kräftigte er durch Pflege des geistlichen Lebens seine Ordensbrüder, deren Haltung unter allen Gefahren und Verfolgungen eine musterhafte blieb. Eben weilte Helmesius im Convente zu Halberstadt, als am 10. Januar 1547 die dortigen Bürgermeister und Rathsherren mit Gewalt eindrangen und die Mönche durch Ueberredung und zuletzt durch freche Weibspersonen zur Apostasie bringen wollten. Da Alles erfolglos war, jagte man sie unter großem Spotte aus der Stadt und confiscirte ihre Habe. Helmesius jedoch erwirkte ein Mandat des Kaisers Karl, durch welches ihnen im folgenden Jahre das Kloster restituirt wurde. Es war das einzige der ganzen Ordensprovinz, welches die Stürme der folgenden Zeiten überdauerte und sich bis zur Säcularisation durch Preußen im J. 1814 er-

hielt. Helmesius, dessen spätere Lebensschicksale unbekannt sind, verfaßte viele gegen das Lutherthum gerichtete und auf tüchtigem Bibelstudium beruhende Controversschriften. Tomi quinque Homiliarum in Evangelium et omnes epistolas canonicas, Colon. 1550. 1556, Par. 1557; De verbo Dei, Par. 1553; Adversus Captivitatem Babylonicam Lutheri, Par. 1553. 1557; Enchiridion de vera et perfecta impii justificatione, Colon. 1554; In Evangelia quadragesimalia, Par. 1556; Passio J. Christi sec. IV Evangelistas in monotessaron comportata, Col. 1557. (Wadding, Script. O. Min. 164; Woker, Gesch. der norddeutschen Francisc.-Missionen, Freiburg 1880, 38. 75. 368.) [Streber.]

Helmold, Verfasser der Wendenchronik, verbrachte seine Jugend in Holstein, lebte unter dem hl. Vicelin (gest. 1154) im Augustinerkloster Faldera, später Neumünster, und wurde endlich Pfarrer zu Bosau am Plöner See. Zum letzten Male wird 1177 sein Name unter den Zeugen bei der Stiftung des Lübecker Johannisklosters erwähnt. Bischof Gerold von Oldenburg (gest. 1163) veranlaßte ihn, die bis 1171 reichende Chronica Slavorum zu schreiben (ed. Schorkel, Francof. 1556; Bangert, Lubecae 1659; Moller, ib. 1702; Leibniz, SS. rer. Brunswic. II, Hann. 1710; Lappenberg, Mon. Germ. SS. XVI, deutsch von Laurent, Berlin 1852). Vielfach als Augenzeuge schildert Helmold die Missionsthätigkeit des hl. Vicelin in Holstein, die Gründung eines Bisthums in Oldenburg und dessen Verlegung nach Lübeck, die Befestigung der deutschen Herrschaft unter den Wenden, die schließliche Unterjochung der Wagrier durch Heinrich den Löwen und die Berufung fremder Colonisten aus Westfalen und Holland. In neuerer Zeit ist seine Glaubwürdigkeit, namentlich in Rücksicht auf dasjenige, was er aus mündlicher Ueberlieferung beibringt, angefochten worden. Wenn aber auch Ungenauigkeiten in Benutzung älterer Quellen und Verwechslungen bei Mittheilung entfernterer Vorgänge, sowie Parteilichkeit gegen die Erzbischöfe von Bremen zugestanden werden müssen, so bleibt doch die Chronik der Slaven ein Werk von hervorragendem Werthe (vgl. Wattenbach, Deutschl. Gesch.-Quellen, 5. Aufl. II, Berlin 1886, 305 ff.). Einen Auszug der Chronik bietet der Anfang der Chronica Slavorum Lubicensis (neue Ausgabe von Laspeyres, Lübeck 1865). Eine Fortsetzung lieferte Arnold von Lübeck (s. d. Art.). [Streber.]

Helmstädt, ehemalige Universität im Herzogthum Braunschweig. Nachdem Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel (1569—1589) bereits 1570 in dem alten Franciscanerkloster zu Gandersheim ein Pädagogium für gelehrte Studien errichtet, verlegte er dasselbe 1574 nach Helmstädt, in der Absicht, hier eine Universität zu gründen und dasselbe in diese aufgehen zu lassen. Auf einem vom Abt zu Marienthal geschenkten Platze wurde das erste Gebäude für die Universität aufgeführt. Durch kaiserliches Patent vom 10. Mai 1575 wurde sie errichtet und mit Privilegien reichlich versehen. Herzog Julius dotirte sie mit den noch vorhandenen Kloster- und mit Gandersheimer Stiftsgütern so reichlich als ihm möglich war. Am 14. October 1576 wurde sie feierlich eröffnet und gelangte rasch zur Blüte. Sie verdankte dieß der Freigebigkeit des Herzogs, der alles, was er nur ersparen konnte, auf sie verwandte. Nach 30 Jahren ihres Bestandes hatte sie 61 Professoren und nach 50 Jahren 16 609 Studenten aufgenommen. Für ärmere Studenten war ein Convictorium da; ihr Ruf war jedoch ein solcher, daß sie als vornehme Universität besonders gern von Prinzen und Adeligen besucht wurde. Herzog Heinrich Julius (1589—1613) begann 1592 den Bau eines neuen Universitätsgebäudes, des Juleum novum, in prächtigem Renaissancestil; es wurde 1612 feierlich inaugurirt. In jener Zeit überragte es an Glanz alle anderen deutschen Universitätsbauten. Herzog Friedrich Ulrich (1613—1634) schenkte der Universität neue Güter und die von seinem Vater aus Ueberresten der Sammlung des Matthias Flacius gebildete bedeutende Bibliothek. Nach dem Tode des kinderlosen Friedrich Ulrich kam Helmstädt an das Gesammthaus Braunschweig-Lüneburg. Mit Herzog August (1634—1666) beginnt eine neue Linie Braunschweig-Wolfenbüttler Herzoge, welche der Universität gleiche Fürsorge schenkten. Im 30jährigen Kriege ging die Universität zurück, fand aber von den Kaiserlichen mehr Schutz und Schonung als von den Schweden; dieß verdankte sie vorzüglich der Fürbitte des katholischen Abtes im Ludgerikloster zu Helmstädt, mit dem sie gute Nachbarschaft hielt. Als der Friede zurückgekehrt war, ließ Herzog August 1650 und 1652 eine Visitation der Universität vornehmen und ihren Güterbesitz wieder ordnen. Feierlich beging sie 1676 das erste Centenarium ihres Bestandes. Die Zeit ihrer schönsten Blüte war jedoch vorüber. Im J. 1733 gründete König Georg für seine hannover'schen Kurlande eine eigene Universität zu Göttingen und entsagte 1745 dem 1634 erworbenen Rechte seiner Linie auf die zu Helmstädt, welche von da ab wieder nur Landesuniversität des Herzogthums Braunschweig-Wolfenbüttel wurde. Unter der Napoleonischen Herrschaft wurde sie dann 1809 in aller Form aufgehoben. Ihre Güter sind zerstreut, ihre Acten ebenfalls, das Julianum ist zu einem Volksschulgebäude geworden.

Wichtiger als diese äußere Geschichte der Universität ist die innere, welche allerdings auch auf das Engste mit der Geistesrichtung der braunschweigischen Herzoge zusammenhängt. Herzog Julius, des katholisch gebliebenen Heinrichs des Jüngern Sohn und auf katholischen Universitäten gebildet, wurde zwar protestantisch, aber gegenüber den anderen protestantischen Fürsten hatte er in der Religion eine von ihnen gesonderte Stellung, in welche er auch seine Landeskirche und seine Universität brachte. Er be-

harrte gegenüber der Concordienformel bei dem von ihm herausgegebenen Corpus doctrinae, wurde von Allen beargwohnt und blieb von den übrigen protestantischen Denominationen getrennt. Für die Theologen, welche anderswo geächtet waren, wurde deßhalb Helmstädt ein Asyl, namentlich für die Epigonen des mildern Melanchthon. Heinrich Julius, der in der Religion tolerant war, berief 1589 Melanchthons Lieblingsschüler Caselius nach Helmstädt; die Reste der von anderen Universitäten verstoßenen Humanisten sammelten sich hier. Alle waren der Polemik abhold, elegante Weltleute, vielgereiste Gelehrte, Männer von einfacher Frömmigkeit und Mäßigung und Feinde des Zelotenthums, welches auf den anderen protestantischen Universitäten üblich war. Kein Lehrer der Helmstädter Hochschule hat ihr aber so sehr Berühmtheit und Charakter gegeben, als der bekannte Georg Calixtus (s. d. Art.), der selbst ein Geisteskind derselben war. Helmstädt wurde die Geburtsstätte und Pflegerin des sogen. Syncretismus, von den anderen Protestanten des Kryptopapismus beschuldigt, von den braunschweigischen Fürsten, die zum Theil mit dem kaiserlichen Hause auch persönlich befreundet waren, darin geschützt. Zum Theil hat auch das Ludgerikloster in Helmstädt, das erst mit der Universität unterging, auf eine mildere Anschauung derselben in katholischen Dingen eingewirkt. Bekannt ist das Gutachten der Universität über die beabsichtigte Conversion der Tochter Herzogs Anton Ulrich, Christine Elisabeth (s. d. Art.).

Literatur: Henke, G. Calixtus, Halle 1853; Rethmeier, Braunschw. Chronica, und die anderen Werke über braunschw. Gesch. von Havemann, Schlegel, Heinemann rc.; Gesch. der ehemaligen Hochschule Julia Carolina, Helmst. 1876; die anderen Schriften zur Specialgeschichte der Universität sind ältern Datums und bei Henke verzeichnet. Eine genügende Specialgeschichte derselben existirt nicht. [Woker.]

Helvetius, Claude Adrien, Atheist des vorigen Jahrhunderts, stammte aus einer niederländischen Familie und wurde 1715 zu Paris, wo sein Vater königlicher Leibarzt war, geboren. Schon frühzeitig beschäftigte er sich mit dem Studium der Schriften von Cartesius und Locke. Erst 23 Jahre alt, erhielt Helvetius das Amt eines Generalpächters, das ihm 100 000 Frcs. jährlich abwarf; doch vertauschte er dasselbe 1751 mit einer Hofmeisterstelle bei der Königin. Er lebte abwechselnd auf seinen Landgütern und in Paris, führte einen sehr luxuriösen Haushalt und hatte täglich einen Kreis von Gelehrten, Künstlern und Schöngeistern um sich versammelt. Die Lectüre der Schriften Voltaire's und anderer französischen „Philosophen", sowie der Umgang mit den glaubens- und sittenlosen höheren Schichten der Bewohner von Paris bestärkten Helvetius noch mehr in seinen frivolen und materialistischen Grundsätzen, so daß er denselben in einer Schrift De l'esprit (1758) einen Ausdruck gab. Dieselbe erregte großes Aufsehen wegen des darin offen vorgetragenen Cynismus. Die Sorbonne verurtheilte das Werk; es ward confiscirt und auf Befehl des Parlaments 1759 öffentlich verbrannt. Sein Verfasser mußte Widerruf leisten und verließ mißmuthig Frankreich. König Georg III. von England nahm ihn jedoch sehr ehrenvoll auf. Auch Kaiserin Katharina II. von Rußland wandte ihm ihre Gunst zu. Friedrich II. von Preußen lud ihn 1765 an seinen Hof und behandelte ihn mit besonderer Auszeichnung. Später kehrte er nach Paris zurück und starb 1771. Nach seinem Tode erschien die von ihm im Manuscript hinterlassene Schrift De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, worin er die falschen Grundsätze seiner ersten Schrift weiter ausführt und erläutert. Auch verfaßte er einige Gedichte. — Helvetius' Schriften sind ein nach der Natur gezeichnetes Bild des frivol-schöngeisterischen Treibens in den französischen Salons. C'est l'homme qui dit le secret de tout le monde, lautet das Urtheil der in jenen Kreisen heimischen Madame Dudeffant. Seine Lehre ist der crasseste Materialismus mit allen Consequenzen. Die Seele ist das sinnliche Empfindungsvermögen (la faculté de sentir), der Geist nur eine Wirkung dieses Vermögens (l'esprit est l'effet de l'âme ou de la faculté de sentir). Dieses Empfindungsvermögen (sensibilité physique) bewegt den Körper wie eine Maschine und fällt mit dem Tode desselben der Vernichtung anheim. Eine Unsterblichkeit der Seele (d. h. des physischen Empfindungsvermögens) gibt es nicht. Die physische Sensibilität äußert sich in der Liebe zum Vergnügen und im Abscheu vor dem Schmerze oder in der Selbstliebe, welche das einzige Motiv und der letzte Zweck der menschlichen Handlungen ist. Die Befriedigung der Leidenschaften ist das höchste Glück des Menschen und deßhalb nicht nur berechtigt, sondern für das Wohl des Einzelnen wie des Staates nothwendig. Die Moral darf deßhalb weder den Leidenschaften noch dem Egoismus feindlich entgegentreten. Die Tugend besteht in dem Bestreben des Menschen, das öffentliche Wohl zu fördern, aber nur um durch die Theilnahme an demselben glücklich zu werden, also in letzter Instanz wieder in der Befriedigung der Selbstliebe, in der Erreichung des eigenen Urtheils. Die Selbstverläugnung ist eine Versündigung an der Natur u. s. w. Die Religion ist nach Helvetius eins mit der Moral, unter welcher er aber nichts anderes als die Befriedigung der Sinnlichkeit und des Egoismus versteht. Die Religion darf daher die Menschen von den irdischen Genüssen nicht abziehen, sondern muß sie noch darin bestärken. Ihr Cultus soll durch prachtvolle Feste u. s. w. die Leidenschaften aufregen und die Sinne ergötzen. Sie darf keine Dogmen haben, weil diese Streit und Unfrieden herbeiführen. Das Ideal einer solchen Religion war im Heidenthum verwirklicht. Mit besonderer Wuth fällt Helvetius über den Papismus d. h. die katholische Kirche her, gegen welche er die un-

erhörtesten Invectiven schleudert, und deren Priester er in der schändlichsten Weise verleumdet; sie seien die ärgsten Feinde der Menschheit, weil sie den Menschen die Sinnengenüsse verböten und sie auf die Glückseligkeit des Himmels vertrösteten. Der Staat soll sich gegen jeden Cultus gleichgültig verhalten und nur den „Papismus“ bekämpfen, dessen Ausrottung zum Wohle der Menschheit nothwendig sei u. s. w. Ein solches System, welches jeder Vernunft Hohn spricht, die schamloseste Gemeinheit proclamirt, jede Ordnung in Familie, Kirche und Staat zerstört und den Menschen noch unter das Thier erniedrigt, fand damals die Bewunderung derjenigen Bevölkerungsklassen, welche sich einer besondern Bildung rühmten. Die französische Revolution hat die praktischen Consequenzen aus den glaubens- und sittenlosen Theorien der sogen. Philosophen des 18. Jahrhunderts gezogen. [Brück.]

Helvidius, Häretiker des 4. Jahrhunderts, nach Gennadius ein Schüler des berüchtigten Bischofs Auxentius von Mailand (s. d. Art.), Verehrer und Nachahmer des Heiden Symmachus, weilte zur Zeit des Papstes Damasus in Rom. Er war Laie und war ohne gründlichere Bildung; Hieronymus nennt ihn wenigstens hominem rusticanum et vix primis quoque imbutum litteris. Um das Jahr 380 verfaßte er eine Schrift gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Maria's; er suchte zu erweisen, Maria habe nach der Geburt Christi mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen. Zum Beweise seiner Behauptungen stützte er sich auf dieselben Bibelstellen, welche schon die Antidikomarianiten (s. d. Art.) vorgebracht hatten und welche er in seinem Sinne erklärte. Außerdem berief er sich noch auf Tertullian und Victorinus von Pettau. Selbstverständlich wurde diese Schrift zugleich zu einem Angriff gegen das jungfräuliche Leben überhaupt und gegen dessen Vorzug vor dem ehelichen. Von den Mitbrüdern gebeten, entschloß sich Hieronymus nach anfänglichem Bedenken zu einer eingehenden und gründlichen Widerlegung des Libells, und zwar nicht durch spitzfindige Dialektik, sondern auf Grund der Schriftzeugnisse. Er folgt der Darlegung des Helvidius Schritt für Schritt, bis jede einzelne Masche des verfänglichen Netzes gelöst und der Irrthum in seiner vollen Haltlosigkeit dargethan ist. Helvidius stützte sich vor Allem auf Matth. 1, 18 ff.; hier, sagte er, werde Maria desponsata und nicht commendata genannt, natürlich deßhalb, weil sie im Begriff stand, wirklich in die Ehe zu treten, denn antequam convenirent könnte von solchen nicht gesagt werden, die später nicht wirklich zusammengekommen wären, so wenig man von jemand sagen werde: ehe er frühstückte, wenn er gar nicht frühstücke; endlich werde an genannter Stelle Maria vom Engel selbst conjux des hl. Joseph genannt. Hieronymus weist zunächst auf den Widerspruch hin, der darin liege, daß Helvidius eine und dieselbe Person in Einem Athemzug Verlobte und Gattin im eigentlichen Sinne nenne; dann zeigt er das Ungereimte in der helvidischen Schlußfolgerung aus der Partikel „bevor“, wonach aus dem Satze: „Bevor sich Helvidius bekehrte, wurde er vom Tode überrascht“, folgen müßte, Helvidius werde sich noch nach dem Tode bekehren, was doch unmöglich sei. „Bevor“ weise allerdings gewöhnlich auf etwas hin, das als nachfolgend gedacht werde, allein dessen Eintreten könne oft auch durch einen Zwischenfall verhindert werden, wie es an unserer Stelle zutreffe. Der Evangelist weise nämlich mit jenem Wort nur auf die Zeit unmittelbar vor der Hochzeit hin. Wenn Maria vom Engel Gattin genannt werde, so sei dieß ganz nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift, wonach die Braut nicht selten schon als Gattin bezeichnet werde, so Deut. 22, 23 bis 25; 20, 7. In der Stelle Matth. 1, 25: et non cognoscebat eam, donec peperit filium, faßte Helvidius donec ähnlich wie zuvor antequam von einer bestimmten Zeit. Hieronymus anerkennt diesen Gebrauch als vielfach vorkommend, noch öfter aber werde donec in anderm Sinne gebraucht. Wenn z. B. der Psalmist (109, 1) und Paulus (1 Cor. 15, 25) von Christus sagen, er werde herrschen, donec ponat inimicos sub pedibus ejus, so wolle damit sicher nicht gesagt werden, daß seine Herrschaft aufhöre, wenn einmal alle Feinde zu seinen Füßen liegen. Uebrigens ergebe sich der richtige Sinn dieser Stelle noch weit mehr aus der ganz selbstverständlichen Reverenz gegen die Gottesmutter, von der Helvidius freilich keine Ahnung habe; er witzle lieber leichtfertig mit der Frage, warum denn Matthäus nicht sage: et accepit uxorem suam et non fuit amplius ausus contingere eam, wie Gen. 38, 26. In dritter Linie bestritt Helvidius die beständige Jungfrauschaft Mariä auf Grund der Behauptung, sie sei Mutter mehrerer Kinder gewesen, und stützte sich hierbei zunächst auf Luc. 2, 7: et peperit filium suum primogenitum. Erstgeborener könne nur der heißen, der noch Brüder habe, denn der einzige Sohn der Eltern heiße Eingeborener. Wirklich spreche auch die heilige Schrift an verschiedenen Stellen von „Brüdern des Herrn“, worunter nach Helvidius natürlich leibliche Brüder zu verstehen sind. „Wir aber“, sagt Hieronymus, „definiren also: jeder Eingeborene ist Erstgeborener, aber nicht jeder Erstgeborene ist Eingeborener. Erstgeborener ist nicht nur der, auf den noch andere folgen, sondern auch der, vor welchem keiner geboren ist.“ Die richtige Definition des Wortes Erstgeborener aber ergebe sich aus Ex. 34, 19. 20 und Num. 18, 15, wonach als solches zu betrachten sei alles, was den Mutterschooß öffnet. Die Bezeichnung „Brüder des Herrn“ anlangend, stellt Hieronymus alle Stellen der heiligen Schrift zusammen, wo diese „Brüder“ vorkommen; es sind: Jacobus, Joses, Simon und Judas. Dann zeigt er, daß als deren Mutter von der Schrift selbst nicht Maria, die Mutter Jesu, sondern deren Schwester Maria Cleophä bezeichnet werde. Weiter zeigt er, daß das Wort „Bru-

der" in der heiligen Schrift in vierfachem Sinne vorkommt: für leibliche Brüder; für Angehörige desselben Volkes; für Angehörige derselben Familie, für geistig verwandte; von allen diesen Fällen könne bei unseren Stellen nur der dritte gemeint sein. Nachdem Hieronymus so die immerwährende Jungfräulichkeit Mariä glänzend gerechtfertigt, wendet er sich gegen die frivolen Aeußerungen Helvids über Jungfräulichkeit und Ehe überhaupt; ohne die Würde und Heiligkeit der letztern irgend zu beeinträchtigen, spricht er der Virginität das höhere Verdienst zu. Jener frommen Fiction gegenüber, die die „Brüder des Herrn" durch eine vormarianische Ehe Josephs erklären zu müssen glaubte, vindicirt Hieronymus auch für Joseph die Virginität. „Auch Joseph war Jungfrau und ist es durch Maria geblieben, auf daß aus jungfräulicher Ehe der jungfräuliche Sohn geboren werde." Weiteres über Leben und Wirken des Helvidius ist uns nicht überliefert. Anhänger scheint er mit seinen Ideen immerhin gefunden zu haben, wenn dieselben auch nie zahlreich waren; wenigstens zählt zu ihnen Bischof Bonosus von Sardica (s. d. Art.) mit seinen Jüngern. (Vgl. Hier., De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium, Opp. ed. Martianay IV, Migne PP. lat. XXIII; Gennadius, De viris illustr. c. 32.) [Knöpfler.]

Helyot, Hippolyt, O. S. Fr., Ordensschriftsteller, wurde 1660 zu Paris von vornehmen Eltern geboren. Er trat 1683 in die französische Congregation der regulirten Franciscanertertiaren von der strengen Observanz, die nach ihrem Pariser Kloster meist die Picpuscongregation genannt wurde. Sein Plan, eine zusammenfassende Geschichte sämmtlicher religiösen Orden und Congregationen zu schreiben, führte ihn zu längeren wissenschaftlichen Reisen, auf welchen er die Ordensarchive in Frankreich und Italien durchforschte. Als Resultat 25jähriger Studien erschien anonym die Histoire des ordres monastiques religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent, 8 vols., Par. 1714—1719. Während des Druckes starb der Verfasser, am 5. Januar 1716, und die Weiterführung lag in der Hand des P. Maxim. Bullot. Das Werk, ausgezeichnet durch streng wissenschaftlichen Geist und mit zahlreichen Abbildungen der verschiedenen Ordenstrachten geziert, fand die beste Aufnahme (vgl. Mémoires de Trévoux 1715, a. 158; 1716, a. 31. 79; 1719, a. 77; 1720, a. 9; 1721, a. 89. 96). Neue Ausgaben erschienen 1721, 1792, 1838; eine italienische Uebersetzung besorgte Fontana zu Lucca 1737; eine deutsche Uebersetzung mit Nachträgen erschien zu Leipzig 1753 ff. als P. H. Helyots Ausführl. Geschichte aller geistl. und weltl. Kloster- und Ritterorden, 8 Bände. Eine zu Amsterdam 1716 gedruckte Histoire du clergé séculier et régulier ist ein unzuverläßiger Auszug des größern Werkes. Endlich gibt die von Abbé Migne besorgte Encyclopédie théologique ein Dictionnaire des ordres religieux ou histoire des ordres monastiques religieux et militaires par le P. Helyot, mis en ordre alphabétique etc. par M. L. Badiche, 4 vols., Par. 1858—1859. Unter den ascetischen Schriften Helyots fand am meisten Verbreitung das Büchlein Le Chrétien mourant, Par. 1695. (Vgl. Moréri, Grand dictionn. histor. s. v.; Feller, Dictionn. histor. s. v.; Hurter, Nomencl. liter. II, 836.) [Streber.]

Heman (הֵימָן), im A. Test. 1. (הֵימָם statt הוֹמָם, Homam [1 Par. 1, 39]), ein Nachkomme Esau's, Sohn Lotans und Enkel Seirs (Gen. 36, 22). — 2. (הֵימָן) Sohn Joels und Enkel Samuels aus dem Geschlechte Caaths im Stamme Levi. Ohne Zweifel in den Prophetenschulen seines Großvaters gebildet, war er einer der kundigsten Sangmeister Israels unter David, als Musiker besonders auf dem Horn (קֶרֶן) ausgezeichnet (1 Par. 25, 5). Er ward anfangs allen Uebrigen vorangestellt (1 Par. 15, 16 ff.), dann durch Asaph verdunkelt und mit Idithun zum heiligen Zelte nach Gabaon geschickt, während Asaph auf Sion den Dienst erhielt (1 Par. 16), gewann aber zuletzt durch seine zahlreiche Familie, die er der heiligen Kunst zuführte, wieder Vorrang. Vierzehn der 24 Sängerklassen wurden von ebenso vielen seiner Söhne geleitet (1 Par. 25, vgl. 6, 33 ff.). Vereinigt vollzogen sie dann den heiligen Dienst in Jerusalem „prophezeiend", d. i. begeisterte Gesänge singend mit Lauten, Cithern und Schallbecken, wie es der Meister und diesem wohl auch der König angab (עַל־יְדֵי); auch unter Salomon (2 Par. 5, 12), Ezechias (2 Par. 29, 14) und Josias (2 Par. 35, 15) war diese Familie thätig, wird aber nach dem Exil nicht mehr erwähnt. — 3. הֵימָן, einer der weisesten Männer zu Salomons Zeit (3 Kön. 5, 11; Vulg. 4, 31), in der Vulg. (Ps. 87, 1) auch Eman genannt, neben Ethan als Ezrahite bezeichnet, daher vermuthlich der 1 Par. 2, 6 (vgl. Jos. 7, 17) genannte Abkömmling aus dem Stamme Juda. [S. Mayer.]

Hemerobaptisten, nach Epiphanius (Haer. 17) eine jüdische Secte, deren Mitglieder mit den Schriftgelehrten und Pharisäern in ihren dogmatischen Anschauungen übereinstimmten und nur das Eigenthümliche hatten, daß sie zu jeder Jahreszeit tägliche Waschungen vornahmen, woher ihr Name. Ihr Grundsatz sei nämlich gewesen, der Mensch könne nicht anders leben, als wenn er täglich mit Wasser sich abwasche und so von aller Sünde sich reinige. Wie schon Petavius in seiner Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius zu dieser Häresie anmerkt, hat es wahrscheinlich eine eigene jüdische Secte jenes Namens nicht gegeben. Nach Marc. 7, 3. 4 war es ja Sitte der Juden und besonders der Pharisäer, sich öfter die Hände zu waschen und bei Rückkehr vom Markte zu baden, bevor sie Speise und Trank zu sich nahmen. Ebenso berichtet Flavius Josephus von den Essenern (De bello Jud. 2, 8,

ed. Dindorf II, 97), daß sie täglich vor der Mahlzeit ihren Körper mit kaltem Wasser abwuschen; in seinem Leben (Vita c. 2, ib. I, 794) erzählt derselbe von einem seiner Lehrer, Namens Banus, er habe zu seiner Heiligung häufig bei Tage und bei Nacht kalte Bäder genommen (ψυχρῷ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἁγνείαν). Es scheint hiernach, daß einige unter den Pharisäern, die einer außerordentlichen Frömmigkeit sich befleißigen wollten, besonders durch öftere Waschungen und Bäder vor den anderen sich hervorthaten und namentlich auch an den Tagen, an welchen sie ihr Haus nicht verlassen hatten, also mit Unreinen nicht in Berührung gekommen sein konnten, dennoch zu ihrer vollkommeneren Heiligung badeten. Diese mag man, vielleicht spöttisch, Hemerobaptisten genannt haben, ohne daß sie jedoch eine besondere in sich abgeschlossene Secte bildeten. [Fechtrup.]

Hemmerlin (Malleolus), Felix, hervorragender Kirchenpolitiker des 15. Jahrhunderts, wurde 1389 aus angesehenem Bürgergeschlechte der Stadt Zürich geboren und erhielt seine erste Bildung an der Stiftsschule zum Großmünster daselbst. Schon in seinem 23. Lebensjahre (1412) erhielt er eine Chorherrenpfründe an dem Stifte der Vaterstadt und bald nachher (vor 1418) eine solche am St. Mauritiusstifte zu Zofingen. Im J. 1413, da er die Priesterweihe noch nicht empfangen hatte, begab sich der wissenseifrige junge Mann zum Studium des canonischen Rechts nach Bologna, ein Statut des Stiftes Zürich von 1368 benutzend, laut welchem es den Canonikern gestattet war, sich während der Dauer von sieben Jahren, mit Beziehung ihrer Einkünfte, an einer hohen Schule für Theologie und canonisches Recht auszubilden. Hier ergriff ihn die kirchliche Bewegung der Zeit, und mit dem ganzen Feuer seines lebhaften Charakters nahm der junge Züricher Chorherr Antheil an den Kämpfen zur Beendigung des großen Schismas, und zwar im Sinne Gersons, d'Ailly's und der Führer der Pariser Hochschule. Bald wieder heimgekehrt, erscheint er auf dem Concil von Konstanz, 1417 als apostolischer Notar thätig und 1418 einen Auftrag des neugewählten Papstes Martin V. vollführend. Die am Concil ausgesprochenen Grundsätze der Reformpartei übten auf ihn großen Einfluß aus und beherrschten ihn für sein ganzes Leben. Zunächst vollendete er seine Rechtsstudien an den Universitäten Erfurt und Bologna; an ersterer erlangte er das Baccalaureat, an letzterer 1424 den Doctorgrad des canonischen Rechtes. Seine siebenjährige Studienzeit war aber mehrfach durch Reisen nach Rom und in die Heimat unterbrochen. Im J. 1421 hatte er, wahrscheinlich durch päpstliche Provision, die Propstwürde am St. Ursusstifte in Solothurn erlangt und war demnach der erste Vorsteher des Stiftes aus bürgerlichem Geschlechte. Mit großem Eifer bemühte er sich für die Rechtsstellung seiner Kirche gegenüber den Ansprüchen der Reichsstadt Solothurn; ebenso bemühte er sich für die innere Reform, namentlich durch Aufstellung neuer Statuten, die er seit 1422 im Auftrage des Capitels bearbeitete und 1426 vollendete. In denselben wie in den 1435—1437 ebenfalls von ihm verfaßten Statuten des Stiftes Zofingen fordert er vor Allem in wortreichem Stile die Aufrechthaltung der Würde der Kirche und ihrer Stiftungen, würdigen Gottesdienst, fleißige Besorgung der Kanzel, der Seelsorge und der Schule und ernste Pflichterfüllung der kirchlichen Beamten. In den Solothurner Statuten wird dem Custos die Besorgung des Kirchengebäudes und der Kapellen, der Kleinodien und Ornate und insbesondere der Bibliothek zur Pflicht gemacht; für letztere ward später ein eigener Bibliotheksaal gebaut, und Hemmerlin fertigte selbst den Katalog an; der Schulmeister mußte alltäglich Schule halten und insbesondere den Gesang pflegen, wofür neue Gesangbücher angeschafft wurden. In dieser Zeit beschäftigte sich Hemmerlin mit ernsten theologischen Studien und empfing die Priesterweihe; am Patronsfeste der Stiftskirche von Solothurn hielt er 1430 sein erstes feierliches Hochamt, eine Propstthat, auf welche er besonderes Gewicht legte, da keiner seiner nächsten adeligen Vorgänger, die wohl nur Subdiaconen waren, je ein Hochamt gehalten hatte.

Weniger glücklich war Hemmerlin mit seinen Reformversuchen am Stifte Zürich, an welchem er 1428 zum Cantor erhoben worden war. Seine Bestrebungen für würdigen Chorgesang gaben den Anfang zu unerquicklichen Zwistigkeiten. Als er 1439 eine öffentliche Anklageschrift gegen das Stift in Form eines Briefes der heiligen Kirchenpatrone Zürichs wider die Sünden am Gottesdienste erließ, bildeten jüngere Chorherren eine förmliche Verschwörung, und ein gedungener Meuchelmörder verwundete den von einer amtlichen Reise zurückkehrenden Cantor so schwer, daß er mit den heiligen Sterbesacramenten versehen werden mußte. Trotz einer scheinbaren Versöhnung setzte Hemmerlin den Kampf gegen seine unwürdigen Mitbrüder am Stifte mit schonungsloser Schärfe fort. Auch nach anderer Seite verwickelte er sich in unfruchtbare Kämpfe. Im J. 1431 hatte er die Eröffnung des Concils von Basel mit freudigen Hoffnungen begrüßt, 1432 bis 1435 an den Vorberathungen zu den allgemeinen Sitzungen, an den Verhandlungen mit den husitischen Abgeordneten theilgenommen und mehrfache, ihm übertragene kirchliche Geschäfte ausgeführt. Allein obschon er zuerst gegen Papst Eugen IV. Partei nahm und noch 20. Juni 1440 dem Gegenpapste Felix in Solothurn feierlichen Empfang bereitete, wie er ihn selbst im Statutenbuche beschreibt, hatte er sich von der Versammlung in Basel abgewendet, seitdem dieselbe, in unfruchtbaren Tendenzkampf mit dem Papst verwickelt, den Boden praktischer Reformen verlassen hatte, und hatte sich auf das nächste allgemeine Concil vertröstet. Wohl begrüßte er

freudig die endliche Beilegung des Schismas durch Nicolaus V. und die Ankündigung des Jubeljahres 1450 (De anno jubileo); indessen nahm doch mehr und mehr die Verbitterung gegen die kirchlichen und politischen Zustände der Zeit und polemischer Eifer in ihm überhand. In mehr als 30 kleineren Schriften bekriegte er nicht nur die Chorherren von Zürich und die vielfach in spiritualistische Tendenzen verfallenen Beghardeu (Contra validos mendicantes, deutsch in den „Translatzionen und Dütschungen" des Nicolaus von Wyl „von den vermögenden Bettlern", und Contra anachoritas, beghardos beginasque et lollhardorum descriptio), sondern auch die sie beschützenden Minderbrüder und päpstlichen Bullen (Glossa quarumdam bullarum per beghardos impetratarum, Tractatus de novorum officiorum divinorum institutione und De plebanis et religiosis mendicantibus in praedicationis et confessionis officio se invicem impedientibus). Da der heftige Mann bei seinen geistlichen Obern namentlich gegen seine Mitbrüder in Zürich nicht den gewünschten Schutz fand, so veröffentlichte er gegen dieselben eine Reihe persönlicher Streitschriften. Die Schriften Doctoratus in stultitia, Epistola contra quemdam superbum Clericum, Contra iniquos judices, Dialogus de consolatione inique suppressorum gelten zunächst den zürcherischen Gegnern, dann aber auch dem römischen Hofe und sogar den früher gepriesenen Päpsten Martin V. und Nicolaus V. Die Bestrebungen und Erlasse des letztern greift er in der Recapitulatio de anno jubilaeo und in der Forma appellationis contra cardinalem, qui in Germania vellet intrare ecclesiam cathedralem, welche gegen den Cardinal Nicolaus von Cusa und gegen die Cardinäle überhaupt gerichtet ist, in heftiger Weise an. Seinen ganzen Groll aber über seine Widersacher, zu denen er überdieß seinen Diöcesanbischof von Konstanz und dessen Generalvicar zählte, und über die kirchlichen Zustände recapitulirte er endlich in den zwei größeren Schriften De libertate ecclesiastica und in dem noch ungedruckten Passionale. Dadurch, daß sich der verbitterte Polemiker schonungslos gegen seine unmittelbaren geistlichen Obern aussprach, und daß er in den damaligen Parteikämpfen der Schweiz zwischen dem mit der Herrschaft Oesterreich verbündeten Zürich und den übrigen eidgenössischen Ständen mit den schwersten, gehässigsten Beschuldigungen gegen die Schweizer (Switenses) im Allgemeinen und gegen die siegreichen Krieger insbesondere vor Gericht und in eigenen Schriften auftrat, rief er die erbittertsten Feinde wider sich auf, die nur auf Gelegenheit warteten, Rache an ihm zu nehmen. Er that dieß durch sein umfangreiches, 1450 vollendetes Buch De nobilitate et rusticitate, ein Gespräch, in welchem ein Adeliger einen ungeschlachten Bauer von den Vorzügen des Adels und der anmaßenden Empörung des gemeinen Volkes überzeugt, und der Processus judiciarius, ein Gericht, das von Gott und den Heiligen im Himmel über die verhaßten Feinde Zürichs gehalten wird, mit zwei Mahnbriefen Karls d. Gr. an seinen Nachfolger Friedrich IV., das Strafurtheil zu vollziehen und den Krieg gegen die Schweizer mit aller Energie fortzuführen. In demselben Jahre 1450 war Friede geschlossen worden, und im Februar 1454 wurde in Zürich ein Versöhnungs- und Bundesfest mit Fastnachtsbelustigungen gefeiert. Diesen Anlaß benutzten Hemmerlins Gegner; er wurde von der erbitterten Menge in seinem Hause gefangen genommen und von dem anwesenden konstanzischen Generalvicar in strenge Haft nach dem bischöflichen Schlosse Meersburg geführt. Nach langwieriger Untersuchung wurde er seines Canonicats in Zürich entsetzt und zu lebenslänglicher Buße und Einschließung im Kloster der Minderbrüder zu Luzern verurtheilt. Hier vertauschte er mit päpstlicher Bewilligung die Propstei Solothurn gegen die Pfarrei Penthaz im Bisthum Lausanne (December 1454); daselbst saß er noch zu Anfang des Jahres 1457 in Gefangenschaft, während dieser Jahre vielfach literarisch thätig in den Tractaten De exorcismis, De credulitate daemonibus adhibenda, De emptione et venditione unius pro viginti, De matrimonio etc. Ob er das ziemlich umfangreiche, ungedruckte Registrum querelae, in welchem er seine ungerechte Behandlung durch ein Gericht im Himmel verurtheilen läßt, in der Gefangenschaft verfaßte, ist daraus nicht ersichtlich; wahrscheinlicher aber, daß er, noch 1457 in Freiheit gesetzt, sein Leben im Bisthum Lausanne endete. Er starb jedenfalls vor 1464, weil damals Nicolaus von Wyl in der Vorrede zur Verdeutschung „von den vermögenden Bettlern" den Todtenwunsch beifügt: „dem Gott woell genedig vnd barmhertzig syn". — In seinem Leben und in seinen Schriften, die ebenso von großer Belesenheit in den heiligen Schriften, in den Werken der Kirchenväter und der Theologen, Canonisten und der Profanschriftsteller des Mittelalters Zeugniß geben, wie von satirischen Seitenhieben und pikanten, oft anstoßenden Anecdoten und Bemerkungen strotzen, tritt uns das lebensvolle Bild eines Reformfreundes des 15. Jahrhunderts entgegen. Allein Hemmerlin ist kein Vorläufer und Vorarbeiter der Reformation, wie man ihn gerne darstellen will; am besten zeugt wohl dafür sein Ausspruch: Omnipotens per vicarios suos in terris feliciter ordinavit, et est fides nostra, quod in summo pontifice est plenitudo potestatis paene et remissionis, et coeleste habet arbitrium (De negotio monachorum). — Seine Schriften wurden von Sebastian Brant in Basel theilweise herausgegeben, der Dialogus de nobilitate et rusticitate ohne Druckjahr, die Variae oblectationis opuscula et tractatus 1497. Andere Schriften sind ungedruckt. (Vgl. B. Reber, Felix Hemmerlin, neu nach den Quellen bearbeitet, Zürich 1846; F. Fiala, Dr. Felix Hemmerlin als Propst des St. Ursenstiftes zu Solothurn, Solothurn 1857.) [Fiala.]

Hengstenberg, Ernst Wilhelm, einer der einflußreichsten Vorkämpfer des gläubigen Protestantismus in neuerer Zeit, stammte aus einem alten reformirten Pastorengeschlechte Westfalens und wurde als der Sohn eines Predigers am 20. October 1802 zu Fröndenberg an der Ruhr geboren. Sechs Jahre alt, siedelte er mit seinen Eltern nach Wetter an der Ruhr über. Er besuchte nie ein Gymnasium, wurde vielmehr von seinem Vater zum akademischen Studium vorgebildet. Von 1819—1823 widmete er sich in Bonn vorwiegend philologischen und philosophischen und nur nebenbei theologischen Studien. Mit besonderem Eifer studirte er unter Freytag das Arabische und unter Brandis aristotelische Philosophie. Während seiner Studienzeit verfaßte er eine lateinische Schrift über die altarabische Moallakah des Amrulkais und eine deutsche Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles, die beide im Drucke erschienen sind (Bonn 1823. 1824). Vom Herbst 1823 bis Herbst 1824 weilte er in Basel als Instructor eines reichen jungen Mannes, des damaligen Privatdocenten und nachmaligen Professors der Theologie in Basel J. J. Stähelin (geb. 1797, gest. 1875), und gab ihm Unterricht im Arabischen, Syrischen und Chaldäischen. Auch ertheilte er in dem Basler Missionshause über ein halbes Jahr lang Unterrricht im Arabischen. In rationalistischen Anschauungen erzogen und gebildet, wandte er sich in Basel unter verschiedenen Eindrücken und Einflüssen der pietistischen Richtung zu, kehrte dann nach Deutschland zurück und habilitirte sich am 22. October 1824 in der philosophischen und am 16. April 1825 in der theologischen Facultät zu Berlin. Schon am 21. Januar 1826 wurde er außerordentlicher und am 20. October 1828 ordentlicher Professor der Theologie in Berlin. Seine Thätigkeit als akademischer Docent und gelehrter Schriftsteller wandte sich vornehmlich dem Alten Testamente zu. Im Gegensatze zu der auf protestantischem Gebiete herrschend gewordenen rationalistischen Auffassung und Auslegung desselben, weckte er mit vielem Erfolge wieder Sinn und Verständniß für ein gläubiges Studium des Alten Testamentes. Seine alttestamentlichen Arbeiten zeichnen sich, wie durch ihre positiv-gläubige Richtung, so auch durch große Gelehrsamkeit und großen Scharfsinn aus; doch steht seine Auslegung mannigfach unter dem Einflusse und im Dienste der calvinischen und lutherischen Dogmatik; auch ist sie von einzelnen rationalisirenden Auffassungen nicht frei. Unter den Schülern Hengstenbergs sind zu nennen: H. A. Chr. Hävernick (gest. 1845 als Professor in Königsberg), K. F. Keil (emeritirter Professor von Dorpat), der Dogmatiker und neutestamentliche Exeget F. A. Philippi (Professor in Rostock), K. P. Caspari (Professor in Christiania), J. Bachmann (Professor in Rostock) u. A. Einen noch größern und umfassendern Einfluß aber, denn als akademischer Docent und gelehrter Schriftsteller, übte Hengstenberg durch die von ihm im J. 1827 begründete und bis zu seinem Tode redigirte „Evangelische Kirchenzeitung". In ihr führte er mehr als 40 Jahre lang einen unermüdeten und unerschrockenen Kampf gegen den Rationalismus und alle seine in der Zeit hervortretenden wichtigeren Gestalten und Erscheinungsformen. Er kämpfte in ihr wider den vulgären Rationalismus, die Theologie Schleiermachers, die Schule Hegels, alle ungläubige und halbgläubige Bibelkritik, die Vermittlungstheologie, das Freigemeindlerthum, die Union, wider alle nur subjective, an die alten lutherischen Symbole sich nicht bindende Gläubigkeit, wider die Freimaurerei, den politischen Liberalismus, den Protestantenverein, den Materialismus, die moderne unchristliche und antichristliche Literatur und Bildung. Auch die katholische Kirche hat Hengstenberg in seiner „Evangelischen Kirchenzeitung" öfter angegriffen und manches harte und verkehrte Urtheil über sie gefällt; im großen Ganzen ist er ihr aber doch gerechter geworden und minder feindselig entgegengetreten, als viele andere protestantischen Theologen. Die oft sehr scharfe und direct gegen bestimmte Persönlichkeiten sich kehrende Polemik der „Kirchenzeitung" verwickelte Hengstenberg in viele Streitigkeiten. Von rationalistischer und ungläubiger Seite wurde er sehr gefürchtet und noch mehr gehaßt und geschmäht; aber auch mit manchen der gläubigen Richtung angehörigen Theologen entzweite er sich. Eigene Schriften gegen ihn und seine „Kirchenzeitung" veröffentlichten David Schulz (Breslau 1839), Adolf Müller (3. Aufl. Berlin 1857), Dorner (Göttingen 1854), Kahnis (Leipzig 1862), Hanne (Elberfeld 1866) u. A. In seinen theologischen Anschauungen hat Hengstenberg manche Wandlung durchgemacht. Von Hause aus reformirt und in der ersten Zeit seines öffentlichen Wirkens auf dem Boden des Pietismus sich bewegend, sagte er sich im J. 1840 von letzterem förmlich los und wandte sich immer entschiedener dem streng symbolgläubigen Lutherthum zu; während der 30er Jahre war er ein Vertheidiger der Union gegen die schlesischen Altlutheraner, wurde aber seit der preußischen Generalsynode im J. 1846 und ihren indifferentistischen Beschlüssen ein energischer Bekämpfer der Union; während der größten Zeit seines Lebens blieb er ein eifriger Bekenner und Vertreter der altprotestantischen Solafides-Lehre und ihrer dogmatischen Voraussetzungen, entwickelte aber in den letzten Jahren seines Lebens eine Rechtfertigungslehre, welche man von protestantischer Seite vielfach und mit Recht als eine katholisirende bezeichnete. Um die Vertheidigung, Erhaltung und Verbreitung positiven Christenthums in protestantischen Kreisen hat sich Hengstenberg während seines vieljährigen und einflußreichen Wirkens große Verdienste erworben. Seine Aufrichtigkeit und seinen Charakter haben manche seiner Gegner mit Unrecht zu verdächtigen gesucht. Er starb, nachdem ihm seine Frau, eine geborene von Quast, und seine fünf Kinder, zum Theil in erwachsenem Alter, im

Tode vorausgegangen waren, am 28. Mai 1869 in Berlin und wurde in Radensleben bei Neu-Ruppin begraben. Neben vielen Artikeln in der „Evangelischen Kirchenzeitung", unter welchen besonders die zu Anfang jedes Jahres von ihm geschriebenen „Vorworte" zu nennen sind, ist eine bedeutende Zahl größerer und kleinerer, fast durchweg in Berlin erschienener Werke aus seiner Feder hervorgegangen. Seine größeren Werke sind: Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament, Bd. 1: Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah, Bd. 2 und 3: Authentie des Pentateuches (1831—1839); Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die Messianischen Weissagungen, 3 Bde. (1829 bis 1835, 2. Ausg. 1854—1857); Die Bücher Moses' und Aegypten (1841); Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen (1842); Commentar über die Psalmen, 4 Bde. (1842—1847, 2. Aufl. 1849—1852); Das Hohelied Salomonis ausgelegt (1853); Der Prediger Salomo ausgelegt (1859); Die Weissagungen des Propheten Ezechiel erläutert, 2 Theile (1867—1868); Das Buch Hiob erläutert, 2 Theile (1870 bis 1875); Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 2 Theile (1869—1871); Das Evangelium des hl. Johannes erläutert, 3 Bde. (1861—1863, 1. Bd. 2. Aufl. 1867, 2. und 3. Bd. 2. Ausg. 1869—1871); Die Offenbarung des hl. Johannes erläutert, 2 Bde. (1849—1851, 2. Ausg. 1861—1862); Vorlesungen über die Leidensgeschichte (Leipzig 1875). Von den kleineren Schriften nennen wir: De rebus Tyriorum commentatio academica (1832); Ueber den Tag des Herrn (1852); Die Opfer der heiligen Schrift. Die Juden und die christliche Kirche (2. Aufl. 1859); Für Beibehaltung der Apocryphen (d. i. der deuterocanonischen Schriften, 1853); Der Prophet Jesaias (1855); Die Freimaurerei und das evangelische Pfarramt, 3 Theile (1854—1855); Das Duell und die christliche Kirche (1856). — Literatur: Bachmann, E. W. Hengstenberg, 2 Bde., Gütersloh 1876—1879 (unvollendet); Evangelische Kirchenzeitung, Jahrg. 1869, 737 ff.; Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 3. Aufl. Leipzig 1874, II, 208 ff.; Historisch-politische Blätter an vielen, in den Registerbänden verzeichneten Stellen; Jörg, Gesch. des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung, Freiburg 1858, I, 22 ff. In einem Hengstenberg durchaus feindlichen Sinne gehalten ist die Darstellung bei Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 4. Aufl., Leipzig 1869, 58 ff. [Hundhausen.]

Henhöfer, Aloys, Apostat, geb. 11. Juni 1789 zu Völkersbach bei Ettlingen als jüngster Sohn einer wenig bemittelten Familie, studirte in Rastatt und Freiburg und wurde 1815 zum Priester geweiht. Er kam sofort als Hauslehrer zu dem Freiherrn Julius von Gemmingen-Steinegg und leistete nebenbei Aushilfe in der Pastoration. Schon 1818 erhielt Henhöfer die Pfarrei Mühlhausen bei Pforzheim, welche dem Patronate seines Freiherrn unterstand. Die Hebung des religiös-sittlichen Zustandes seiner Pfarrkinder lag ihm aufrichtig am Herzen; allein die Sache ging weit langsamer, als er wünschte, und er bildete sich die Meinung, seinen Schäflein seien die äußerlichen Uebungen, wie Heiligenverehrung und Privatandachten, Rosenkranz und Wallfahrten, die Hauptsache oder vielmehr Alles bei der Religion. Durch den Nachfolger in seiner Hauslehrerstelle, einen Schüler Sailers in Landshut, Namens Fink, wurde Henhöfer zum fleißigen Bibelleser. Ohne besondere geistige Begabung, wie ohne tüchtige theologische Bildung, las er nun aus der heiligen Schrift eine Herzensreligion heraus, in welcher alle Cerimonien, der Papst und die Hierarchie und auch bald das Meßopfer selbst immer weniger galten, immer mehr dagegen das Leben in Christo als Idol der Liebe und freundlichem Versöhner, die aus Selbstkenntniß hervorgehende Buße und die Rechtfertigung durch den Glauben. Immer eifriger vertheilte Henhöfer nunmehr Bibeln in der Ausgabe Leanders van Eß und wurde zum unermüdlichen Bußprediger, welchem Katholiken und Protestanten auch aus fremden Pfarreien immer eifriger zuströmten; nebenbei hielt er Conventikel. Die Sache machte mehr und mehr Aufsehen. Im Frühjahr 1821 wurde er auf die Pfarrei Büchenau bei Bruchsal versetzt; die Versetzung wurde jedoch zurückgenommen, nachdem sich Grundherr und Pfarrgemeinde dafür beim Großherzog verwendet hatten. Im März 1822 wurde er nach Bruchsal einberufen, um sich vor seiner kirchlichen Behörde zu verantworten. Die Untersuchung zog sich bedeutend in die Länge und endigte mit dem Erkenntniß, Henhöfer sei laut seinen Aeußerungen und Grundsätzen kein Katholik mehr und könne deßhalb auch nicht Pfarrer von Mühlhausen bleiben. Im September desselben Jahres veröffentlichte Henhöfer zum erstenmal sein „Glaubensbekenntniß", am 6. April 1823 aber traten in der Schloßkapelle zu Steinegg er selbst und mit ihm der Grundherr Julius von Gemmingen und dessen ganze Familie mit Ausnahme eines Sohnes, sowie 40 Familien aus Mühlhausen, im Ganzen 167 Personen, förmlich zum Protestantismus über. Das rationalistische Consistorium in Karlsruhe mußte Henhöfer unter die Predigtamtscandidaten aufnehmen; Großherzog Ludwig ernannte ihn zum Pastor von Graben. Man wollte die Abgefallenen nicht in das nahe Würtemberg einpfarren; die nächste protestantische Kirche auf badischem Boden aber lag drei Stunden entfernt, und so mußte man die Bildung einer protestantischen Gemeinde in Mühlhausen zugeben. Das damalige Staatsministerium dachte jedoch nicht daran, die Pfarrkirche nebst dem Pfründ- und Schulvermögen einer abtrünnigen Minderheit zu überantworten, letztere hatte für eine Pfarrkirche sowie für ihren Pastor und Schulmeister selbst aufzukommen. In Graben wie später in Spöck, welch einträgliche Pfarrei ihm durch Cabinetsordre vom

15. März 1827 verliehen worden, fuhr Henhöfer rüstig fort, einerseits die rationalistische Verflachung zu bekämpfen, andererseits von der Kanzel wie in Conventikeln und durch Schriftchen für die Verbreitung seiner Herzensreligion zu wirken, welche sich mehr und mehr zu einer Verquickung des Lutherthums mit chiliastischen Ideen und Irvingianismus gestaltete. Gegen den im J. 1830 erschienenen Katechismus für die unirte Kirche Badens trat Henhöfer mit sechs anderen pietistischen Pastoren muthig, aber ohne Erfolg in die Schranken. Dafür erlebte er die Freude, daß 1841 zu Bretten, dem Geburtsorte Melanchthons, das erste Missionsfest in Baden abgehalten werden konnte, und daß ihm 1849 die theologische Facultät Heidelbergs die Doctorenwürde verlieh. Noch mehr mag ihn die Thatsache befriedigt haben, im J. 1855 den Katechismus von 1830 von der Generalsynode durch einen bekenntnißtreueren ersetzt zu sehen. Außer seinem „Glaubensbekenntniß" und dessen „Rechtfertigung" (Heidelberg 1823) schrieb Henhöfer noch Manches, namentlich gegen Alban Stolzens „Komet", sowie gegen dessen „Diamant oder Glas", ebenso wider den Cölibat. Er starb zu Spöck am 5. December 1862 mit Hinterlassung einer Frau und einer Pflegetochter. (Vgl. Die katholischen Zustände in Baden, Regensb. 1841, I, 45 ff.; K. F. Ledderhose, Erinnerungen an Dr. Aloys Henhöfer, Heidelberg 1885.) [Hägele.]

Henoch (חֲנוֹךְ, 'Ενώχ), 1. der Sohn Kains, nach welchem dieser seinen ersten, befestigten Aufenthaltsort „Stadt Henochs" nannte (Gen. 4, 17). Es wäre ungereimt, hierbei an eine Stadt im spätern Sinne zu denken, oder Städte und Völkerschaften nach der Flut (Anuchta, Heniocher bei Ptolemäus u. A.) in Vergleich zu bringen; sie ist eben nichts als eine „Burg" oder ein fester Wohnsitz, sei er auch nur durch Graben und Erdwall geschützt gewesen. — 2. Einer der ältesten Patriarchen, der Sohn Jareds, Vater Mathusala's, nach gewöhnlicher Ansicht im siebenten Geschlechte von Adam abstammend. Vor allen anderen Urvätern bezeugt ihm die Genesis (5, 18 ff.), daß er mit Gott gewandelt, ein Lob, dessen ausgezeichnete Bedeutung die übrige Schrift Alten und Neuen Bundes (Eccli. 44, 16; 49, 16. Hebr. 11, 5) ausdrücklich anerkennt. Auch die ganze christliche Tradition ist hierüber einstimmig, und nur die jüdische weicht bisweilen (Jarchi zu Gen. 5, 24) ab. Zur Belohnung dieser Gottestreue (des lebendigen Glaubens, Hebr. 11, 5) ward Henoch, 365 Jahre alt, nach damaligen Verhältnissen in der vollen Manneskraft (Weish. 4, 11), von Gott hinweggenommen, „daß er den Tod nicht sehe", um zugleich „der zagenden Menschheit das erste Morgenroth einer über die Verwesung siegenden Kraft, die Hoffnung einstiger Auferstehung vor Augen zu führen" (Athanasius; Theodoret. Qu. 45 in Gen.; Chrysostomus); Irenäus (Haer. 5, 5) fügt bei: ad exemplum futurae longitudinis dierum — nach den sechs Arbeitsleben der ersten Patriarchen die Vorahnung ewiger Sabbatsruhe im siebenten. Wie Elias im Gesetze, ist Henoch vor dem Gesetze (in lege naturae) Vorbote Christi, des wirklichen Ueberwinders des Todes, aber immer nur Weissagung darauf, indem beide nach allgemeinem Dafürhalten der christlichen Lehrer (Iren. 4, 16; 5, 5; Tertull. De anim. 1; De resurr. 58; Hippol., Ambr., Hieron., Aug. u. s. w.) am Ende der Tage wiederkehren und, nachdem sie Christo gegen den Antichrist Zeugniß gegeben, von diesem den Martertod erleiden werden. Wie Elias der Juden Apostel sein wird, so soll Henoch der Heiden Apostel sein, denen er ja schon im ersten irdischen Leben gepredigt (Eccl. ut det gentibus poenitentiam; vgl. Jud. 14). Mittlerweile leben beide an einem nicht bestimmbaren Orte in einem Zustande, welcher weder einer des Verdienens, noch einer der ungetrübten Anschauung Gottes, sondern mehr einer der ekstatischen Betrachtung ist, in einem Mittelzustande zwischen Seligkeit und Erdenleben, weßhalb sie auch keiner Speise bedürfen, gleichwie Moses auf dem Sinai und Elias auf der Wanderung nach dem Horeb (so Thomas nach Aug. De peccat. merit. et remiss. 3). Andere denken an den Genuß des Lebensbaumes oder an eine Art Vergeistigung des Leibes, die jedoch geringer als die letzte Verklärung desselben sei. Dieß ist Beweis genug dafür, daß auch die ältere Theologie den hier sich bietenden Fragen nicht aus dem Wege gegangen ist, wenn sie sich auch in letzter Instanz bei der Allmacht Gottes und der Unschicklichkeit unnöthigen Grübelns beruhigte. Die heidnischen Sagen von Aufnahme sterblicher Menschen in die Göttergesellschaft (Ganymed u. s. w.) sind nicht nothwendig als Nachklänge der biblischen Nachricht anzusehen, indem solche Dichtungen aus natürlicher Sehnsucht sehr erklärlich sind, können aber um so weniger unsere historisch beglaubigte Erzählung in ihren Kreis herabziehen. Herbelot (Biblioth. orient. I, 624 sq.) gibt aber andere Sagen, die sich im Morgenlande an den wahren Henoch (Edris) angehängt haben, wie deren auch die jüdische Tradition hat, z. B. daß er die Kainiten durch Predigt, dann durch Waffengewalt zu bekehren gesucht, daß er Erfinder des Schreibegriffels und der Nadel, der Astrologie und Mantik gewesen; Theodotus (in opp. Epiph. ed. Petav.) hingegen, daß er gerade diese Erfindungen den gefallenen Engeln zugeschrieben, vor welchen er die Töchter der Menschen gewarnt. Dieses wie die Meinung des hl. Irenäus (4, 16), daß er den (gefallenen) Engeln gepredigt, führt schon in den Inhalt des nach ihm benannten apocryphen Buches hinüber, welches in der alten Kirche viel verbreitet war (s. d. Art. Apocryphen-Literatur I, 1053). [S. Mayer.]

Henotheismus, s. Fetischismus und Heidenthum.

Henotikon, das berüchtigte Religionsedict, welches der byzantinische Kaiser Zeno 482 erließ, um die Monophysiten wieder mit der Kirche zu

vereinigen. Auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon 451 (s. d. Art.) war zwar die eutychianische oder monophysitische Irrlehre verworfen, es waren aber nicht auch ihre bisherigen Anhänger zur Orthodoxie bekehrt worden. Die religiösen Unruhen und Parteikämpfe dauerten fort, vor Allem in den Patriarchaten Antiochien, Jerusalem und Alexandrien, wo die Monophysiten zeitweilig die Oberhand hatten und manche Gewaltthaten verübten. Am wildesten geberdeten sich die Mönche; ein solcher, Namens Theodosius, war nach dem Concil von Chalcedon dem Patriarchen Flavian nach Jerusalem vorausgeeilt und hatte die Gläubigen durch lügenhafte Ausstreuungen aufgereizt. Als nun Flavian ankam, war eine solche Erregung und Erbitterung gegen ihn vorhanden, daß er sich in Bälde zur Flucht genöthigt sah, worauf Theodosius zum Patriarchen erhoben wurde. Dem klugen und energischen Einschreiten des Kaisers Marcian gelang es wohl, die monophysitische Partei theils zu beruhigen, theils niederzuhalten. Gewaltthätiger aber trat sie nach dessen Tod (457) unter Leo I. auf. Theodosius, der vertrieben worden war, kehrte nach Jerusalem zurück; in Alexandrien wurde der orthodoxe Patriarch Proterius ermordet und der monophysitische Mönch Timotheus Ailurus an seine Stelle gesetzt. Ein anderer Mönch aus Constantinopel, Petrus Fullo (= Walker), wußte sich in die Gunst des kaiserlichen Schwiegersohnes Zeno einzuschmeicheln, begleitete diesen auf einem Zuge nach Syrien und zwang dort den orthodoxen Patriarchen Martyrius von Antiochien zur Abdankung, um selbst dessen Stelle einzunehmen. Fullo machte seinen Namen bekannt durch den monophysitischen Beisatz zum Trisagion: „Der für uns ist gekreuzigt worden". So nachsichtig übrigens Leo den erregten kirchlichen Parteien gegenüber blieb, so hielt er doch das Ansehen des Chalcedonense aufrecht; Ailurus wurde in Bälde nach Cherson, Fullo aber nach Oasis exilirt. Günstigere Zeiten schienen für den Monophysitismus gekommen, als Leo I. starb und dessen Enkel Leo II. ihm alsbald im Tode folgte (474). Es kam nun Zeno, der Vater des letztern, auf den Thron. Obwohl Zeno vorher in einem intimern Verhältnisse zu Fullo und damit zum Monophysitismus gestanden war, wurde er zunächst durch den Usurpator Basiliscus mehr auf die orthodoxe Seite gedrängt, weil Basiliscus seine usurpirte Macht durch offene Parteinahme für den Monophysitismus festigen zu können glaubte. Ailurus und Fullo wurden auf ihre Stühle zurückgerufen, und Basiliscus verlangte 476 durch ein Edict von allen Bischöfen die Verwerfung des Chalcedonense und des Briefes Leo's an Flavian, dagegen die Bestätigung der ephesischen Räubersynode. Während in den Patriarchaten Antiochien, Jerusalem und Alexandrien etwa 500 Bischöfe sich gefügig zeigten, widerstand der Patriarch Acacius von Constantinopel mannhaft den Zumuthungen des Usurpators. Da der vertriebene Zeno mit einem Heere heranzog, hielt Basiliscus es für gerathen, von seiner Forderung abzustehen und sich mit Acacius zu begleichen; er wurde jedoch von Zeno gestürzt und gefangen, womit die offene und gewaltsame Begünstigung des Monophysitismus ihr Ende fand. Zunächst trat Zeno entschieden als Beschützer der Orthodoxie auf; Fullo in Antiochien und der Nachfolger des an Gift gestorbenen Ailurus in Alexandrien, Petrus Mongus, wurden exilirt; bald aber lenkte der Kaiser in eine mehr vermittelnde Bahn ein und ersann unter Beihilfe der Patriarchen Acacius von Constantinopel und Petrus Mongus von Alexandrien einen Unionsplan, welcher die feindlichen religiösen Parteien aussöhnen sollte. Ausdruck desselben ist das berüchtigte Henotikon, das der Kaiser 482 an die ägyptischen Christen richtete, das aber unverkennbar einen generellen Charakter trägt und der ganzen Christenheit gelten sollte. Grundtendenz ist Connivenz nach zwei Seiten; der Orthodoxie soll Rechnung getragen werden durch Verurtheilung der nestorianischen und eutychianischen Lehren, sowie durch Bestätigung der Anathematismen Cyrills, andererseits wollte man aber auch den Monophysiten entgegenkommen durch Nichtanerkennung oder verhüllte Verwerfung des diesen vor Allem verhaßten Chalcedonense. Das Edict beginnt: Flavius Zeno Pius, Victor, Triumphator, Maximus semper Augustus, orthodoxis episcopis, archimandritis et populis per Alexandriam, per Aegyptum, Pentapolim et Libyam constitutis. Nachdem erklärt worden, nur das nicänische Symbolum, wie es zu Constantinopel und Ephesus bestätigt worden, sei anzuerkennen, und ebenso sei den Anathematismen Cyrills beizustimmen, heißt es weiter: Confitemur autem Unigenitum Dei filium et Deum vere hominem factum, Dominum nostrum Jesum Christum, consubstantialem Patri secundum Deitatem, eundemque nobis consubstantialem secundum humanitatem: qui descendit et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine ac Dei genitrice, unum esse, non duos. Unius enim esse dicimus tum miracula tum passiones, quas sponte sua in carne sustinuit. Eos vero, qui dividunt, aut confundunt, aut phantasiam introducunt, nullatenus suscipimus ... Adunate ergo vos in nullo dubitantes. Haec enim scripsimus vobis non innovantes fidem, sed ut vobis satisfaceremus. Omnem vero aliter sapientem, sive nunc, sive quandoque, sive Chalcedone, sive in quacunque synodo, anathematizamus; praecipue tamen Nestorium et Eutychen et eos qui idem cum illis sentiunt (Pagi ad ann. 482, n. 23 sq.). Aus diesem Hauptinhalt des Edictes ergibt sich, daß dasselbe bedeutungsvoller ist durch das, was verschwiegen, als durch das, was gesagt wird. Offenbar aus Gefälligkeit gegen die Monophysiten ist Dioscur mit keiner Silbe erwähnt, ebenso wird der Brief Leo's an Flavian und die zu Chalcedon getroffene Glaubensentscheidung vollständig ignorirt. Gerade von den terminis technicis der Orthodoxie:

τὸν ἕνα Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ... γνωρίζεσθαι, findet sich kein Wort, vielmehr wird von dem Chalcedonense in recht zweideutiger und verfänglicher Weise gesprochen. Andererseits ist aber auch zuzugestehen, daß das Edict nichts formell Heterodoxes enthält; vielmehr werden die zwei Hauptirrlehren der Zeit, Nestorianismus und Eutychianismus, klar und bestimmt verworfen. — Was die nächste Veranlassung zu diesem Religionsedict gewesen sei, läßt sich nicht mehr bestimmt ermitteln. Daß Patriarch Acacius, welcher den monophysitischen Gewaltmaßregeln des Usurpators Basiliscus so standhaft widerstanden hatte, so bald schwankend geworden und motu proprio auf diese Halbheit verfallen, wird nicht wohl anzunehmen sein; weit wahrscheinlicher ist, daß zuerst Zeno, und zwar zunächst aus politischen Utilitätsrücksichten, den Unionsplan ersonnen und hierfür dann den Patriarchen zu gewinnen gewußt hat. Letzterer wird darauf um so lieber eingegangen sein, als ihm die Sache theologisch unbedenklich erschien, andererseits aber ein willkommenes Mittel bot, den ihm verhaßten orthodoxen Patriarchen Johannes Talaja von Alexandrien zu stürzen. Um den Preis der Annahme und Durchführung des Unionsedictes sollte nämlich Petrus Mongus nach Alexandrien zurückgeführt werden, worauf dieser natürlich bereitwillig einging. Daß der Kaiser als Nichttheologe diesen Plan für möglich und durchführbar hielt, mag erklärlich sein; nicht zu entschuldigen aber ist der Patriarch Acacius, der vermöge seiner Stellung die Tragweite des Edictes durchschauen und den Kaiser eines Bessern belehren mußte. Der Erfolg des Edictes ließ sich unschwer voraussehen; wie bei allen Halbheiten wurde auch hier keine der Parteien befriedigt. Die Orthodoxen mußten sich verletzt fühlen durch die Art und Weise, wie sich der Kaiser zum alleinigen Gesetzgeber in Glaubenssachen aufwarf, sowie durch die Behandlung des Chalcedonense; den Nestorianern war die Billigung der Anathematismen Cyrills ein Greuel; die strengen Monophysiten aber waren mit der vermeintlichen Nachgiebigkeit gegen die Orthodoxen höchst unzufrieden und verlangten eine unverhüllte Verwerfung des Chalcedonense und des Dyophysitismus. Wirklich trennten sich in Aegypten auch viele von ihrem bisherigen Haupte Petrus Mongus und bildeten eine streng monophysitische Secte unter dem Namen der Akephaler (s. d. Art). Aehnlich ging es auch in den Patriarchaten Jerusalem und Antiochien, wo Fullo unter gleichen Bedingungen wie Mongus wieder eingesetzt worden war; überall führte man das Edict durch, vertrieb dessen Gegner und setzte Henotiker an ihre Stelle. Ueber diese Gewaltthaten gelangten in Bälde aus allen Gegenden des Orients zahlreiche Klagen nach Rom, wo Papst Felix III. (s. d. Art.) entschieden für das Ansehen der Synode von Chalcedon eintrat. Da sich der Patriarch Acacius den Forderungen Roms nicht fügte, wurde er excommunicirt, strich aber seinerseits den Namen des Papstes aus den Diptychen (485) und veranlaßte so das erste Schisma zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche, das erst 519 unter Kaiser Justin und Papst Hormisdas (s. d. Art.) wieder gehoben wurde. [Knöpfler.]

Henricianer, Anhänger des Heinrich von Lausanne, s. d. Art.

Henricus a S. Ignazio, rigoristischer Moraltheologe, war 1631 zu Ath in Belgien geboren, trat schon 1647 in den Carmeliterorden und wurde in verschiedenen Klöstern seines Ordens, besonders zu Lüttich, lange Jahre als Lehrer der Theologie verwendet. Von 1701—1709 war er in Rom und gewann das Vertrauen Clemens' XI. Nach seiner Rückkehr in die Heimat beschäftigte er sich fast nur noch mit literarischen Arbeiten. Er starb 1720 zu La Cavée bei Lüttich. Man hat von ihm eine Reihe theologischer Werke, welche alle methodisch angelegt und sorgfältig durchgearbeitet sind, aber eine jansenistische Strenge in allen Fragen der Moral zeigen und eine große Geringschätzung gegen jede Casuistik, sowie große Abneigung gegen die Jesuiten an den Tag legen. Die wichtigsten derselben sind: Theologia vetus fundamentalis ad mentem resoluti doctoris J. de Bachone, carmeliticae doctrinae principis, adjuncto ei lumine angelici solis D. Thomae Aquin. ... de Deo uno et trino, Leodii 1677; Theologia Sanctorum veterum et novissimorum circa universam morum doctrinam adversus novissimorum casuistarum impugnationes strenue propugnata, Tom. X (et un.) ib. 1700; Ethica amoris s. theologia sanctorum, magni praesertim Augustini et Thomae Aquin. circa universam amoris et morum doctrinam adversus novitias opiniones strenue propugnata etc., 3 voll., Leodii 1709, wegen jansenistischer Tendenz und eines lächerlichen Rigorismus zu Rom wie zu Paris verboten; Artes jesuiticae in sustinendis pertinaciter novitatibus damnabilibusque Sociorum laxitatibus, Salisburgi 1703, Argentor. ed. 4. 1717; Molinismus profligatus, 2 voll., Leodii 1715; Tuba magna mirum clangens sonum ad SS. D. N. P. Clementem XI. ... de necessitate reformandi societatem Jesu, per Liberium Candidum, eine Sammlung von verschiedenen Aufsätzen Verschiedener, in nicht vorurtheilslosem Geiste gehalten; die Ausgabe von 1712 in zwei Bänden, welche angeblich zu Straßburg, wirklich aber zu Utrecht gedruckt worden, enthält als Anhang Tuba altera ad P. Clementem XI. de necessitate reformandi Societatem Jesu, besonders herausgegeben Straßburg 1714. (Vgl. Moréri IV. s. v.; Biblioth. Carmelit., I, Aurelianis 1752, 625 sq.; Hurter, Nomencl. liter. II, 2, 859; Reusch, Index II, 665.) [Kaulen.]

Henriquez, Henrico, S. J., 1. langjähriger Missionar in Indien, der außer mehreren katechetischen Schriften eine Grammatik und ein Wörterbuch der malabarischen Sprache verfaßte, gestorben 1600 (Nic. Antonio, Bibl. Hisp. nova

I, 563). — 2. Einer der gelehrtesten Theologen zur Zeit der wieder aufblühenden Scholastik wurde im J. 1536 zu Oporto in Portugal geboren, trat 1552 in die kurz zuvor gegründete Gesellschaft Jesu, 1594 in den Dominicanerorden, kehrte jedoch schon nach wenigen Monaten wieder in den Jesuitenorden zurück und starb auch als dessen Mitglied im J. 1608 zu Tivoli in Italien. Nachdem Henriquez bereits zwei Jahrzehnte lang an verschiedenen Orten, insbesondere an der Glanzstätte der damaligen theologischen Studien, der Universität Salamanca (vgl. Katholik 1884, II, 497 ff. und Werner, Die Scholastik des spätern Mittelalters, Wien 1887, IV, 2. 5), wo Suarez und Gregor von Valencia seine hervorragendsten Schüler waren, als Lehrer der Theologie ruhmvoll und erfolgreich gewirkt, entschloß er sich, wie er selbst bemerkt, erst im reifen Mannesalter, auf unabläßiges Drängen angesehener Freunde, seine akademischen Vorträge über Moraltheologie, die bisher nur in lückenhaften, oft unrichtigen oder mißdeutlichen Schuldictaten bekannt waren, in einem größern Werke unter dem Titel Summa theologiae moralis in systematischer Ordnung zusammenzufassen und zu veröffentlichen. Der erste Band erschien im J. 1591 zu Salamanca. Das Werk sollte nach des Verfassers Absicht nicht, wie die meisten theologischen Werke seiner Zeit, ein Commentar zur Summa des hl. Thomas sein, obschon er inhaltlich genau an dessen Lehre sich anschließen wollte (cujus eximiam probatamque doctrinam sequemur, De sacr. lib. 1, c. 1). Es sollte auch kein lexikalisches Sammelwerk nach dem Muster der damals so zahlreichen und beliebten Summen (Summa Angelica u. a.), sondern eine wissenschaftliche, methodisch geordnete Darstellung der Fundamentallehren der Moral mit besonderer Berücksichtigung des allgemeinen, kirchlichen, bürgerlichen und Particularrechts, sowie der Casuistik sein. Den Gesammtinhalt seines Werkes gliedert der Verfasser in zwei Hauptheile: in die Lehre von der Endbestimmung des Menschen und in die von den Mitteln zu deren Erreichung, welche theils innere (Acte des Glaubens, der Liebe und Buße), theils äußere (Sacramente) sind. Nur die Lehre vom Endzwecke und den Sacramenten hat Henriquez behandelt und zwar, entgegen der naturgemäßen logischen Ordnung, letztere vor ersterer als der mehr speculativen und daher schwierigern: ne quidam minus theologi deterrerentur a lectione libri (l. c. n. 1). Er bekundet sich in diesem Werke als einen allseitig und gründlich gebildeten Theologen. Seine Behandlung ist nämlich eine sehr umfassende; einen ausgedehnten Raum widmet er der dogmatischen Grundlegung, welche reich ist an tiefen, speculativen Gedanken, behandelt aber auch eine Menge anderer Fragen, welche heute dem Kirchenrechte, der Pastoral und der Liturgik zugewiesen sind, wie die Erklärung der Cerimonien bei den heiligen Sacramenten und der heiligen Messe, der liturgischen Gewänder u. s. w. In der Abhandlung De fine hominis berührt er auch die Lehre von der Gnade und Gnadenwahl und mehrere Grundfragen der Eschatologie. Jedem einzelnen Tractat hat der Verfasser ein Verzeichniß der Auctoren und Schriften vorangestellt, welche von dem betreffenden Gegenstande handeln. In den Noten wird die im Texte in knapper Form vorgetragene Lehre näher erklärt, mit reichen Belegstellen aus den Vätern und Theologen geschichtlich beleuchtet und auctoritativ begründet. Hier zeigt sich insbesondere die neue, an der Schule zu Salamanca von Victoria und Cano begonnene theologische Richtung: eine staunenswerthe Gelehrsamkeit macht sich fast im Uebermaße und mit einer erdrückenden Fülle von Citaten geltend. Die Veröffentlichung dieses Werkes war für Henriquez verhängnißvoll, denn sie brachte ihn in Gegensatz nicht bloß zu den eigenen Oberen, sondern auch zu der kirchlichen Auctorität. Mit dem Erscheinen von Molina's Concordia (1588; s. d. Artt. Molina und Congregatio de auxiliis) war der zwischen den Jesuiten und Dominicanern entbrannte Streit über den Grund der Gnadenwirksamkeit in hellen Flammen aufgelodert und hatte die theologische Welt fast des ganzen Europa's in Aufregung versetzt. Obschon in manchen anderen Punkten mit Molina lehrend, nahm Henriquez doch in dieser Frage entschieden Stellung gegen seinen Ordensgenossen. In der dem zweiten Bande seiner Moraltheologie angefügten Abhandlung über den Endzweck des Menschen verwirft er ausdrücklich die scientia media Molina's und seiner Anhänger und vertheidigt die praemotio physica. Der Dominicaner Serry übertreibt nicht, wenn er behauptet (Hist. Congr. I, 17. 89), es ließen sich beinahe zahllose Stellen sammeln, an welchen Henriquez die bezüglichen Neuerungen seines Ordensgenossen bekämpft (vgl. deren Zusammenstellung bei Alvarez, Respons. I, 1; Fr. Macedo, Collat. 11, diff. 1, s. 5; Salmantic. Tr. 3 de sc. med. d. 10, d. 8; Gonet in der dem ersten Bande der Lyoner Fol.-Ausg. des Clypeus thom. beigefügten Apol. Thomist. a. 6; Serry l. c. V, 3, 7, 752 sqq.; Dummermuth, S. Thomas et praem. phys. 752 sqq.). Ueber den Ursprung der Controverse bemerkt Henriquez (De fine hom. c. 4 c): Haec disputatio de praescientia futurorum conditionatorum a nobis ante viginti annos (d. i. etwa am Anfange der 70er Jahre des 16. Jahrhunderts) excitata est et contra votum nostrum suscepta est sententia in Italia, de qua in textu (d. i. die molinische über die scientia media). Er führt vier Ansichten über das genannte Problem auf und bezeichnet als die richtige und allgemeine diejenige, welche im Einklange mit der Schrift- und der Väterlehre als Grund des göttlichen Vorherwissens die praedeterminatio divinae voluntatis annimmt; die molinische Theorie hingegen nennt er eine Neuerung (ib. c. 3, n. 4, lit. n; c. 4, n. 1, lit. c; c. 5. 11. 14), welche der Lehre Augustins und Thomas' vollständig widerspreche, wie die hervor-

ragendsten Commentatoren des letztern, Cajetan, Capreolus, Ferrariensis, Bañez, Zumel, anerkännten (ib. c. 3). Damit stimmt der Bericht des portugiesischen Theologen Fr. Macedo (1594—1681), der, fast 30 Jahre lang Jesuit, nachmals Franciscaner, noch mit Zeit- und Ordensgenossen des Henriquez zusammenlebte: cum Henrico omnes pene alios Hispaniae doctores sensisse (Collat. 10, p. 368). Henriquez widerlegt auch die Gründe, mit welchen Molina und seine Anhänger (quidam recentiores) die Lehre von der durch sich wirksamen Gnade bekämpfen (ib. c. 6, n. 2), und betont namentlich wiederholt auf das Nachdrücklichste, daß durch die zuvorkommende wirksame Gnade die freie Bewegung des menschlichen Willens nicht beeinträchtigt werde (ib. n. 1 et 2 sub fin.; n. 3 et 4, lit. z; c. 12, n. 3 et 4; c. 14, n. 7). Mit aller Entschiedenheit lehrt Henriquez auf Grund der heiligen Schrift und der patristischen und scholastischen Tradition die praedestinatio ante praevisa merita und schildert mit Begeisterung die Vorzüge dieser Lehre vor der entgegengesetzten (ib. c. 11, n. 3—7). Nach dem Berichte des Jesuiten Liv. Meyer (Hist. controvers. de div. grat. auxiliis, Antv. 1705, I, 14. 46) habe Henriquez den zweiten Band seines Moralwerkes mit der genannten Abhandlung über die Bestimmung des Menschen gegen Ende des Jahres 1592 dem Druck übergeben, jedoch vieles, was er den Censoren vorenthalten, dem Manuscript heimlich beigefügt, wodurch er sowohl seine Lehre geändert, als auch das Ansehen der hervorragendsten Ordenstheologen, Toletus und Suarez, herabgesetzt habe. Molina bekämpfe er fast immer mit Galle und Bitterkeit. Daraufhin habe ihm der General Claudius Aquaviva jede weitere schriftstellerische Thätigkeit, sowie die Fortsetzung des im Druck begonnenen Werkes untersagt, bis er sich wegen der heimlichen Einschaltungen verantwortet habe. Henriquez aber habe diese und andere Befehle seines Ordensobern nicht beachtet und sich auf eine Generalcongregation berufen. Als ihn sodann eine solche (die fünfte), welche am 4. November 1593 begann und ihre Sitzungen am 18. Januar 1594 schloß, unter dem Gehorsam und unter Androhung der Ausschließung zur Verantwortung nach Rom vorgeladen, habe er zwar mündlich vor Zeugen und in Briefen an den P. General Zeichen der Reue gegeben, jedoch um Aufschub seiner Romreise gebeten, bis er in Salamanca gewisse Angelegenheiten geordnet hätte. Mittlerweile habe er heimlich von der spanischen Inquisition die Erlaubniß zu einem zweimonatlichen Verbleib in Salamanca erwirkt, angeblich um die Sätze zusammenzustellen, welche er aus den Schriften Bellarmins, Molina's und Suarez' ausgezogen hatte und einer theologischen Censur bedürftig erachtete. In dieser Sache habe Henriquez, berichtet der genannte Jesuit weiter (l. c.), schon vorher den Dominicaner Bañez heimlich mit seinem Rathe unterstützt und dann während dieser zwei Monate mit ihm gegen die hervorragendsten Theologen der Gesellschaft Ränke geschmiedet. Nachdem er den wiederholten Vorladungen des P. Generals, sowie der Generalcongregation durch immer neue Vorwände ausgewichen war und den Druck seines Buches vollendet hatte, wurde er erst eingeschlossen und dann bei nächster Gelegenheit unter sicherem Geleite zu Schiffe nach Rom gebracht.

In diese letzte Zeit seines Aufenthaltes zu Salamanca fällt wohl das Gutachten, welches Henriquez auf Geheiß der spanischen Generalinquisition über Molina's Concordia ausgearbeitet, und worin er 52 Sätze desselben censurirt hat; ein zweites, noch schärferes Gutachten über denselben Gegenstand, angeblich auf Befehl Clemens' VIII. selbst für die Congregatio de auxiliis verfaßt, sucht P. Liv. Meyer als unterschoben zu erweisen (l. c. II, 21, 157 sq.; vgl. dagegen Serry, Hist. Congreg. I, 17, 89 sq.; V, 3, 7, 756 sqq.; Thom. de Lemos, Panoplia gratiae I, tr. 6, c. 2; IV, l. 4, p. 2, tr. 4, c. 34).

P. Henriquez war auch im Geheimen mit dem bekannten Historiker P. Juan Mariana an der Auflehnung spanischer und portugiesischer Jesuiten gegen den Ordensgeneral P. Aquaviva (im J. 1592) betheiligt, welcher die genannte fünfte Generalcongregation ein Ende machen sollte. Vor letzterer hatte sich Henriquez zu verantworten; er beharrte jedoch auf seinen Ansichten und bat um die Erlaubniß, aus der Gesellschaft Jesu in den Dominicanerorden überzutreten. Diese wurde ihm gewährt (vgl. Crétineau-Joly, Gesch. der Gesellschaft Jesu, deutsch Wien 1846, III, 5 u. 13); indeß blieb er, wie oben gesagt, nur wenige Monate im Noviciat der Dominicaner und kehrte lange vor der Profeß wieder zu den Jesuiten zurück, konnte also weder seine thomistischen Doctrinen von den ersteren haben, noch sein Gutachten gegen Molina unter ihrem Einflusse ausarbeiten (Serry l. c. 91 sq. gegen Meyer l. c.). Die letzten Lebensjahre verbrachte Henriquez ruhig in Italien (Meyer l. c. 46).

Das genannte, auch von dem hl. Alfons geschätzte Moralwerk hatte gleich nach seinem Erscheinen großen Erfolg, denn alsbald erschienen zu Venedig in rascher Folge vier verschiedene Ausgaben: 1596 bei Dam. Zenaro (sehr fehlerhaft), 1597 bei Junta (schöne Fol.-Ausg.), 1600 zwei Ausgaben bei Zenaro und Baretio, endlich 1613 eine fünfte Ausgabe bei Joh. Albin in Mainz. Am Schlusse der Abhandlung über die kirchlichen Censuren (ed. Venet. 1596, 895) bemerkt der Verfasser, daß zur Ergänzung derselben noch drei Bücher über die oberste Gewalt des Papstes fehlten, die er nachzutragen verspricht. Allein weder diese noch andere fehlende Theile der Moraltheologie sind fernerhin von ihm erschienen; dagegen erwähnen die Literarhistoriker eine bereits vor der Moraltheologie veröffentlichte Abhandlung De clavibus Ecclesiae (Salmanticae in aedibus Joan. Fernandi), deren ganze Auflage, mit Ausnahme von etwa drei oder vier

Exemplaren, eines in der Bibliothek des Escurial, der apostolische Nuntius in Madrid verbrennen ließ, weil darin die recursos de fuerza vertheidigt wurden (Machado II, 452; Vinc. de la Fuente V, 442; Clément, Bibl. curieuse IX, 405; Nic. Antonio, Bibl. Hisp. nova I, 563). In dem bezüglichen Tractate seines Moralwerkes (lib. 7 de clavibus pro indulgentiis) drückt sich Henriquez vorsichtig aus und unterwirft schließlich seine Ansichten völlig dem Urtheile des apostolischen Stuhles (c. 37 in fin.). Gleichwohl sind in dem 1624 von dem portugiesischen Generalinquisitor Fernando Mascarenhas herausgegebenen Lissaboner Index eine Reihe von Stellen gestrichen, und es heißt darin, die Summa sei an den die kirchliche Jurisdiction behandelnden Stellen caute et cum judicio zu lesen (Reusch, Der Index II, 314). Backer (Bibl. des écriv. de la Comp. de Jésus IV, 302) notirt auch noch eine andere handschriftliche Abhandlung: Apologeticus de justitia censurarum in causa reipublicae Venetae, welche sich unter Nr. 5547 in der vaticanischen Bibliothek befinden soll. — Als Clemens VIII. in dem bekannten Inquisitionsdecrete vom 20. Juni 1602 (bei Denzinger, Enchir. n. 962) die Ansicht, es könne unter Umständen brieflich oder durch einen Boten einem abwesenden Beichtvater gebeichtet und von diesem die Lossprechung dem abwesenden Pönitenten ertheilt werden, als „mindestens falsch, temerär und scandalös" verurtheilte, traf dieses Verdict auch die Summa moralis des Henriquez, und dieselbe wurde in der That zugleich mit den vielgebrauchten Aphorismi confessariorum (Salmant. 1591) seines Landes- und Ordensgenossen Emmanuel Sa durch Decret des Mag. s. Pal. vom 7. August 1603 verboten (vielleicht auch wegen mancher regalistischen Ansichten), „donec emendetur", obwohl Henriquez, wie sein Schüler Suarez (vgl. d. Art. Beichte II, 242 f.), nur die Erlaubtheit der schriftlichen Beichte, nicht auch die Gültigkeit der absolutio in absentia zugesteht: Si forte confessio per literas aut nuntium facta sit absenti sacerdoti, absolutio tamen impendi non potest scripto, sed verborum forma prolata et poenitenti praesenti (Summa mor. ed. Venet. 1596, De poenit. sacr. l. 2, c. 3, n. 8; vgl. ib. c. 2, n. 7). Die Verhandlungen und Entscheidung über den Sinn der Partikel et in dem erwähnten Clementinischen Decrete s. bei Werner, Fr. Suarez I, 77; Reusch a. a. O. II, 310 f.; Denzinger l. c. Trotz dieses Verbotes findet sich die an den angegebenen Stellen ausgesprochene Ansicht unverändert und ohne jede Correctur in der Mainzer Ausgabe der Summa moralis vom Jahre 1613. (Außer der bereits angegebenen Literatur vgl. noch Alegambe-Sotwel, Biblioth. Script. Soc. Jesu, Romae 1676; Meyer, Hist. controvers. de auxiliis vindicata lib. 2, c. 14; [R. Simon,] Bibl. crit. IV, 30; P. Daniel, Remonstrance à Msgr. Le Tellier, archevêque de Reims, Par. 1697; Hurter, Nomencl. I, 413.) [Morgott.]

Henschen, Gottfried, Bollands (s. d. Art.) erster Schüler und Mitarbeiter an den Acta Sanctorum, wurde den 21. Jan. 1600 zu Venrad in Geldern von wohlhabenden Eltern, welche sich mit Leinwandhandel abgaben, geboren. Seine Erziehung vollendeten, da sein Vater frühe starb, die Mutter und eine ältere Schwester; letztere blieb bei der Mutter, bis das jüngste der Geschwister herangewachsen war, worauf sie den lange gefaßten Entschluß, in's Kloster zu treten, ausführte. In dem Jesuitencollegium zu Herzogenbusch (Collegium Silvaducense) war der nur fünf Jahre ältere Bollandus Henschens Lehrer, was auf seine ganze Lebensrichtung von Einfluß blieb. Im J. 1619 trat er als Novize in die Gesellschaft Jesu zu Mecheln ein und vollendete nach dem Noviciat seine Studien mit großem Erfolge, wirkte dann auf verschiedenen Gymnasien Flanderns als Lehrer der lateinischen und griechischen Sprache und bereitete sich auf die Mission unter den Völkern des Nordens vor. Als aber Bolland nach einem Gehilfen für sein großartiges Werk verlangte, ward ihm Henschen beigegeben, der als der tüchtigste dazu erschien, linguae utriusque haud exigua praeditus facultate, ad libros quasi a natura factus, totusque in illis et firma corporis habitudine par studio cuicumque et quantumcumque continuando, wie ihn Daniel Papenbroek, sein späterer Mitarbeiter, charakterisirt. Er entsprach den Erwartungen so sehr, daß er der eigentliche Schöpfer der Acta Sanctorum, wie sie jetzt vorliegen, genannt zu werden verdient, wenn auch das Werk zuerst von J. Bolland unternommen und gegründet worden war. Bolland nämlich hatte es so angelegt, daß es im Grunde nur eine Erweiterung der Sammlung von Surius geworden wäre, da er sich begnügen wollte, jedem Heiligenleben einige kurze Bemerkungen aus den alten Martyrologien, etwas über den Festtag, die Reliquien u. dgl. beizugeben. Als aber Henschen nach seiner Uebersiedelung nach Antwerpen anfing, die gelehrten Commentare zu schreiben, um derenwillen das Werk besonders gerühmt zu werden verdient, so ging Bolland daran, im nämlichen Sinne den bereits fertigen und unter der Presse befindlichen Monat Januar umzuarbeiten und durch Henschen umarbeiten zu lassen, so daß mit Ausnahme der vier ersten Tage des Januar, die schon gedruckt waren, das ganze Werk im Sinne und Geiste Henschens angelegt und gearbeitet ist. Die Bearbeitung der griechischen, französischen und italienischen Heiligen wurde Henschen anvertraut, während Bolland die deutschen, spanischen, englischen und irischen für sich behielt. Im J. 1635 war Gottfried in die Redaction eingetreten, und 1643 erschienen bereits die zwei Januarbände, denen rasch Februar und März folgten, so daß der ganze April schon im J. 1675 vollendet war, 1677 der Mai in Druck kam, und Henschen, als er am 11. September 1681 starb, bereits den Juni vorbereitet hatte. Sein Fleiß war ganz

außerordentlich; neben der Arbeit für die Acta Sanctorum erforderte ein sehr großer Beichtstuhl und die Ordnung der großartigen Bibliothek gar viele Zeit. Beide letzteren Beschäftigungen wurden ihm in der Folge von den Oberen abgenommen, damit er sich ganz und ungetheilt dem großen Werke widmen könnte; eine Aufgabe, die er so ernst nahm, daß ihn in Folge seiner Anstrengung eine harte Krankheit traf. Je weiter er voranschritt, desto größere Mühe gab er sich, und desto genauer durchforschte er seine Actenstücke. Als den Achtzigjährigen wiederholte Krankheiten heimgesucht hatten, ließ er sich doch sogleich wieder, sobald es nur immer die Kräfte gestatteten, in den Lehnstuhl setzen und vor den Schreibtisch hinrollen, und wenn man ihn beglückwünschte, daß ihm die Bearbeitung seiner Heiligenleben nun leicht von statten gehe, nachdem er so lange sich mit ihnen beschäftigte, citirte er das Wort der heiligen Schrift: Qui addit scientiam, addit et laborem, und setzte bei: nam qui parum norunt, parum dubitant, tantoque plura quivis se deprehendit ignorare, quanto plurium acquirit notitiam. Zu Henschens Bild gehören noch die vielen Züge seiner kindlichen Frömmigkeit, seines brennenden Seeleneifers und seiner bewunderungswürdigen Demuth, welche uns aufbewahrt sind; hierfür bleibt auf das Denkmal zu verweisen, das sein großer Schüler und Genosse Daniel Papenbroek im 7. Band des Mai der Acta Sanctorum ihm mit sichtbarer Liebe gesetzt hat. [Holzwarth.]

Henten, Johannes, O. Pr., Exeget, geboren zu Nalinnes bei Thuin in der Diöcese Lüttich, gestorben zu Löwen am 13. October 1566, wurde zu Paris (nach Anderen in Portugal) in den Orden der Hieronymiten aufgenommen. Später schloß er sich in Löwen dem Predigerorden an; er ward am 12. Mai 1551 Doctor der Theologie, Regens generalis der Dominicaner und Definitor provincialis des Capitels. Er zeichnete sich nicht nur durch große, namentlich sprachliche Gelehrsamkeit, sondern auch durch hohe Frömmigkeit und sittlichen Ernst aus. In Folge der an ihn ergangenen Aufforderung seitens der theologischen Facultät der Universität suchte er der tridentinischen Vorschrift bezüglich der Vulgata, ut quam emendatissime imprimatur, durch eine neue correcte Ausgabe zu entsprechen und eröffnete mit der lateinischen Foliobibel von Löwen 1547 die Reihe der Vulgata-Ausgaben, welche seitdem als Henten'sche bezeichnet werden (Kaulen, Gesch. der Vulgata 429). Außerdem übersetzte er aus dem Griechischen in's Lateinische des Euthymius Zigabenus Bemerkungen über die Evangelien, denen er die Refutatio einer Abhandlung De Legali Christi Sacerdotio beifügte, sowie aus dem Spanischen in's Lateinische Alphonsi Madriliensis Librum de vera Deo serviendi methodo mit angehängtem Speculum illustrium personarum. Ferner lieferte er neue Ausgaben von Oecumenii Enarrationes in Acta Apost. (Lov. et Antv. 1541), sowie von Arethae Explicatio Apocalypseos, der die erste Ausgabe von Remigii Autis. Episc. in XI poster. Proph. minores angehängt ist (Antv. 1545). Ebenso schrieb er einige (bis heute noch ungedruckte) Commentare zu verschiedenen Büchern des Alten Testaments, welche früher in der Bibliothek des Predigerordens zu Löwen aufbewahrt wurden. Er soll auch einige Irrthümer Erasmus' schriftlich widerlegt haben. (Vgl. J. Foppens, Biblioth. Belgica II, 657; Quétif et Echard, Scriptt. O. S. D. II, 195.) [Alberdingk Thijm.]

Heracleon, Gnostiker aus der Schule Valentins, dessen Lebensverhältnisse nicht näher bekannt sind. Die Alten berichten über ihn zumeist nichts weiter, als daß er ein Schüler oder Freund Valentins war. Der Verfasser des Prädestinatus (c. 16) läßt ihn zwar von Sicilien ausgehen, macht aber seine Angabe durch weitere offenbar unrichtige Bemerkungen selbst wieder zweifelhaft. Auch über seine Lehre erhalten wir nur sehr spärliche Nachrichten. Irenäus (Adv. haer. 2, 4, 1) und Theodoret (Haeret. fab. 1, 8) beschränken sich auf Nennung des Namens. Hippolyt erwähnt ihn in den Philosophumenen (6, 35) neben Ptolemäus bloß als Vertreter des italischen Zweiges der valentinianischen Schule, der Jesus einen psychischen Leib annehmen ließ, während der orientalische Zweig dem Erlöser einen pneumatischen Leib zugeschrieben habe. Auch was Epiphanius berichtet, ist sehr dürftig. Er stellt ihn (H. 36, 1. 2) mit Colorbasus und Marcus zusammen und läßt ihn gleich dem letztern eine obere und eine untere Ogdoas annehmen. Weiterhin schreibt er ihm die Lehre von 30 Aeonen in Syzygien zu und nennt als seine Ausgeburten den Allvater Bythos, die Allmutter Sige und deren Sprößling, die zweite Mutter oder Achamoth, die Urheberin der niedern Welt. Endlich erfahren wir durch ihn von einer eigenthümlichen, bei den Heracleoniten üblichen Taufe, welche mittels Oel oder Balsam und Wasser und unter Aussprechung einer hebräischen Gebetsformel den Sterbenden in der Absicht gespendet wurde, den Seelen den Durchgang durch die Reiche der Herrschaften und Mächte zu erleichtern. Außer den Nachrichten der Häreseologen haben wir von Heracleon zwar noch zahlreiche Fragmente, gesammelt durch Grabe, Spicilegium 2, 80 sqq., in den Irenäusausgaben von Massuet und Stieren, sowie in der Ketzergeschichte des Urchristenthums von Hilgenfeld. Dieselben sind alle exegetischer Art und beziehen sich fast sämmtlich auf das Johannesevangelium. Zwei enthalten eine Erklärung von Stellen aus dem Lucasevangelium (Hilgenfeld bezieht das eine wahrscheinlich mit Unrecht, jedenfalls ohne zwingenden Grund auf das Matthäusevangelium), und hiernach ist zu vermuthen, daß er wie über das vierte, so auch über das dritte Evangelium einen Commentar schrieb, Ὑπομνήματα, wie die Schrift über das Johannesevangelium bei Origenes (De la Rue IV, 117) heißt, dem wir die meisten Fragmente verdanken. So zahlreich aber die Fragmente verhältnißmäßig

sind, indem sie an Umfang den vereinigten Ueberresten aus den Schriften aller übrigen Gnostiker ziemlich gleichkommen, so sind sie doch nicht derart, daß wir an ihrer Hand das Lehrsystem Heracleons reconstruiren könnten. Als Bruchstücke werfen sie nur einige Streiflichter auf dasselbe. Wir ersehen aus ihnen hauptsächlich, daß Heracleon dem Alten Testamente nicht schroff feindlich gegenüberstand. Indem er das Prophetenthum als Schall, Johannes den Täufer als Stimme, den Erlöser als Wort bezeichnet, nimmt er ein stufenweises Fortschreiten in der Offenbarung an. Das Judenthum gilt ihm als Vorstufe des Christenthums. Dem entsprechend ist ihm auch der Demiurg, den er in dem „Königlein" Joh. 4, 46 ff. erblickt, nicht ein dem höchsten Gott widerstrebendes Wesen; er schuf vielmehr, wenn auch unbewußt, unter höherer Leitung eine höhere Ordnung. Die Seele, die von ihm stammt, ist an sich sterblich; sie kann aber Unsterblichkeit anziehen oder dem Geiste sich zuwenden, wie sie andererseits freilich auch für die Vergänglichkeit, die Hyle, sich entscheiden kann. Indem sie letzteres thut, wird sie aus eigener Wahl ein Kind des Teufels, der selbst ein Theil der Hyle ist. Die Menschheit scheidet sich in drei Klassen, die Kinder Gottes oder die Pneumatiker, die Kinder des Teufels oder die Hyliker, und die Psychiker oder die gewöhnlichen Menschen, welche zwischen jenen die Mitte halten. Der untersten Klasse gilt die Erlösung nicht; nur die beiden oberen sind ihrer fähig. Der Soter oder Erlöser verbindet sich mit Jesus nicht etwa erst bei der Taufe, sondern er wird als Mensch geboren. Sein Leiden erscheint als Bestandtheil des Erlösungswerkes, wenn es auch gegenüber dem Leben etwas zurücktritt. (Vgl. Neander, Genet. Entwicklung der gnost. Systeme, 1818; Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums, 1884.) [Funk.]

Heraclius, byzantinischer Kaiser (610—641), war der Sohn des Statthalters Heraclius in Afrika, erhob sich gegen den grausamen Usurpator Phocas, stürzte denselben vom Throne und wurde sodann im J. 610 als Kaiser anerkannt. In den ersten Jahren seiner Regierung wurde das Reich von allen Seiten auf das Aeußerste bedrängt; von der einen Seite verheerten die Avaren das Land bis vor die Thore Constantinopels und belagerten sogar im J. 618 diese Hauptstadt; andererseits hatten die Perser unter ihrem König Chosroes die asiatischen Reichsländer überschwemmt und 619 sogar Aegypten erobert. Jerusalem war im J. 614 in die Hände der Perser gefallen, Tausende von Christen verloren das Leben oder wurden in Gefangenschaft geschleppt; das heilige Grab und alle Kirchen wurden verbrannt, das heilige Kreuz, das die Mutter des Kaisers Constantin d. Gr., Helena, aufgefunden und auf dem Calvarienberge aufgestellt hatte, wurde nebst dem Patriarchen Zacharias von den Persern fortgeführt. Als nun die Perser bis Chalcedon, Constantinopel gegenüber, vorrückten und alle Friedensanträge übermüthig zurückwiesen, ermannte sich Kaiser und Volk; einmüthig beschloß man zur Rettung des Reiches das Letzte aufzubieten, und auch die Geistlichkeit gab willig gegen das Versprechen der Wiedererstattung die Reichthümer der Kirchen und Klöster her. Heraclius sammelte die noch übrigen Kräfte des Reiches, befriedigte die Avaren durch Geldgeschenke, zog selbst gegen die Perser, besiegte nach neunjährigem harten Kampfe vollständig den Perserkönig Chosroes und zwang seinen Sohn und Nachfolger Siroes im J. 628 zu einem Frieden, in welchem alles, was die Perser erobert hatten, und so auch das heilige Kreuz zurückgegeben werden mußte; das noch vorhandene Schreiben, welches Heraclius über dieses erfreuliche Ereigniß nach der Hauptstadt schickte, wurde am 15. Mai in der Sophienkirche unter allgemeinem Jubel verlesen. Das heilige Kreuz wurde im Triumphe, 14 Jahre nachdem es in die Gewalt der Perser gekommen war, wieder nach Jerusalem gebracht, und Heraclius trug es selbst in feierlichem Zuge auf seinen Schultern auf den Calvarienberg. Aber als er im kaiserlichen Prachtgewand, mit Gold und Edelsteinen geschmückt, durch das Thor, welches auf den Calvarienberg führte, mit dem Kreuzesholze beladen ziehen wollte, wurde er, nach der frommen Sage, von unsichtbarer Gewalt zurückgehalten, daß er nicht weiter schreiten konnte. Darauf entkleidete sich der Kaiser auf die Mahnung des Patriarchen Zacharias aller Pracht, und so, im ärmlichen, unansehnlichen Gewande, mit entblößten Füßen, konnte er ungehindert den übrigen Theil des Weges vollenden. Das Kreuz wurde an dem frühern Orte wieder aufgestellt, und dieses freudige Ereigniß wird seit 631 durch ein eigenes Fest (festum Exaltationis S. Crucis) am 14. September gefeiert. Nach einer wenig glaubwürdigen Nachricht arabischer Schriftsteller (Eutychius und Elmacin) soll Heraclius nach Wiedereroberung Jerusalems alle Juden daselbst haben niederhauen lassen zur Vergeltung der Unbilden, welche sie den Christen während der persischen Besetzung zugefügt hätten, obgleich er kurz zuvor ihnen Schutz und Schonung eidlich versprochen habe. Zu diesem grausamen Verfahren habe ihn der Patriarch und der Clerus von Jerusalem bewogen, welche sich anerboten hätten, die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen, und die etwaige Sünde des Kaisers, welche durch den Eidbruch begangen würde, durch ein jährliches Fasten, seither das Fasten des Heraclius genannt, abzubüßen. Die übrige Regierungszeit des Heraclius wurde durch kirchliche Streitigkeiten getrübt. Die monophysitische Irrlehre hatte sich in Syrien, Mesopotamien, Armenien, Aegypten auf's Neue befestigt und einen großen Theil der Einwohner dieser Provinzen von der katholischen Kirche abwendig gemacht. Auf seinen Feldzügen gegen die Perser besprach sich der Kaiser oftmals mit verschiedenen Bischöfen über die Mittel, die Getrennten wieder mit der Kirche zu vereinigen, und da riethen ihm insbesondere Cyrus, Bischof von Phasis in Lazien, und Theodor, Bischof von

Pharan in Arabien, die Monophysiten durch die Formel: „Eine Wirkungsweise (Energie) in Christo" zu gewinnen. Demgemäß erließ der Kaiser, als er aus einem Feldzuge zurückgekehrt war, im J. 622 mit Zustimmung des Erzbischofs Sergius von Constantinopel ein Ausschreiben an alle Bischöfe, worin der Gebrauch des Ausdrucks μία ἐνέργεια zur Wiedervereinigung der Monophysiten empfohlen ward. In der That ließen sich viele Getrennte dadurch zur Rückkehr in die katholische Kirche bewegen, selbst der Papst Honorius ließ sich über die Zweideutigkeit dieser Vereinigungsformel täuschen; nur der scharfsinnige Mönch Sophronius, später Patriarch von Jerusalem, erhob sich mit scharfer Opposition gegen die eingeschlagene Einigung. Um den günstigen Erfolg seiner Vereinigungsversuche nicht zu stören, erließ Heraclius ein neues Edict (ἔκθεσις) im J. 638, welches die Ausdrücke „Eine oder zwei Wirkungsweisen in Christo" verbot, dagegen aber „einen einzigen Willen in Christo" behauptete. (Das Nähere über diesen monotheletischen Streit und die endliche Entscheidung durch die sechste öcumenische Synode im J. 680 f. unter dem Art. Monotheleten.) Seit der Kaiser Monothelet geworden war, verlor er allmälig die Liebe des Clerus und des Volkes, welches außerdem seine Ehe mit einer Nichte anstößig fand; seine Thätigkeit war durch kirchliche Streitigkeiten gelähmt, während die höchste Anstrengung und Vereinigung aller Kräfte des Reiches mehr als je nothwendig gewesen wäre, um die Araber, welche durch Mohammeds eben entstandene Religion mit wildestem Fanatismus beseelt waren, von den Grenzen des Reiches abzuwehren. Noch unter Heraclius, wenige Jahre nach dem Frieden mit den Persern, drangen ihre fanatisirten Schaaren in die morgenländischen Provinzen des Reiches und eroberten schnell nach einander Syrien, Paläfstina und Aegypten. Durch dieses Unglück wurde der frühere Ruhm des Kaisers verdunkelt; seine letzten Tage wurden noch durch den Verlust des heiligen Landes und den Untergang des Christenthums in seinem Heimatlande verbittert. Er starb am 11. Februar 641 an der Wassersucht; seine Nachkommen besaßen den Thron bis zum Jahre 711. [Holzherr.]

Herard, seit 855 Erzbischof von Tours, gehört zu den bedeutenderen Bischöfen seiner Zeit. Er war bei Papst Nicolaus I. und Kaiser Karl dem Kahlen angesehen und von beiden in den vielen Synoden, denen er anwohnte und vorsaß, mit den wichtigsten Geschäften betraut. Gleich anderen Bischöfen dieser Zeit erließ er zur Unterweisung seiner Geistlichkeit und des Volkes besondere Verordnungen (capitula episcopalia, capitularia) und publicirte sie 858 auf einer Diöcesansynode zu Tours. Herard wollte unter Anderm, daß seine Curatgeistlichen an den Orten ihrer Residenz Schulen errichteten, und daß sie correct geschriebene Bücher hätten. Die Verordnungen, aus verschiedenen Quellen, vorzüglich aus den Capitularien der fränkischen Könige gezogen, sind in 140 Artikel eingetheilt und verbreiten sich über viele Punkte der Kirchendisciplin und der Moral. Nach c. 14 wird für öffentliche Verbrechen die öffentliche Buße vorgeschrieben. Der eheliche Umgang wird sowohl an den Fasttagen (c. 62), als vor dem Empfang der heiligen Communion (c. 53) untersagt. Das Eingehen einer zweiten Ehe sei erlaubt, eine dritte Ehe aber sei dem Ehebruch gleichzuachten (c. 111). Die Canones finden sich bei Hard., Conc. V, 449; Gallia christ. XIV, instrum. p. 39; Baluz., Capit. I, 1283. Herard starb um 870. (Vgl. Hist. litt. de la France V, 391; Natal. Al., Saec. IX, c. 3, art. 24.) [Schrödl.]

Herbart, Johann Friedrich, Philosoph, wurde im J. 1776 zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrath war, geboren. Im J. 1794 bezog er die Universität Jena und studirte hier Philosophie unter der Leitung Fichte's, von dessen Grundsätzen er sich aber bald lossagte. Nachdem er einige Zeit als Hauslehrer in der Schweiz fungirt, habilitirte er sich 1802 zu Göttingen als Docent der Philosophie und Pädagogik, ward später Professor daselbst und im J. 1809 zu Königsberg. Im J. 1833 kehrte er nach Göttingen zurück und lehrte daselbst bis zu seinem Tode im J. 1841. Seine sämmtlichen Werke sind von Hartenstein in 12 Bänden (Leipzig 1850 bis 1852) herausgegeben worden. Sie verbreiten sich über das ganze Gebiet der Philosophie und Pädagogik.

Im Gegensatze zu dem damals herrschenden Idealismus wollte Herbart die gesammte Philosophie auf die Erfahrung gründen. Dabei aber geht er über das richtige Maß hinaus. Die Erfahrung gilt ihm nämlich nicht bloß als Grundlage und Ausgangspunkt der Philosophie, sondern nach seinem Dafürhalten ist durch das Gebiet der Erfahrung auch das Gebiet der Philosophie abgegrenzt. Wie alle Metaphysik, lehrt er, aus der Erfahrung entspringt, und wie umgekehrt keine Erfahrung ohne Metaphysik eine ächte Erkenntniß gewährt, so vermag hinwiederum die Metaphysik nicht einen Schritt über die Grenzen hinaus zu thun, an welchen die nothwendige Entwicklung der Erfahrungsbegriffe endet (Sämmtl. W. V, 173). Das einzige mögliche Fundament des Wissens vom Realen ist nach Herbart die Empfindung. Diese bietet uns jedoch nicht den Inhalt, sondern nur den Stoff des Wissens dar; denn die Empfindungen sind bloß unsere Zustände, ohne daß irgend eine Aehnlichkeit, irgend ein Abbild, irgend ein Erkennen des Vorhandenen darin dürfte gesucht werden. Daraus folgt, daß wir, da außer den Empfindungen nichts gegeben ist, von dem „Was" des Seienden, sowie von dem wirklichen Geschehen durchaus nichts wissen können. Das Ansich der Dinge ist uns unbekannt. Unser Wissen beschränkt sich bloß auf die Form des Gegebenen, d. h. es bildet nichts als Verhältnisse (Relationen) ab, ohne daß die Verhältnißglieder einzeln bekannt wären (IV, 327).

Das Seiende, das Reale ist etwas Gegebenes; es ist nicht bloß subjectiver Schein, denn ohne die Voraussetzung der wirklichen Existenz des Seienden würde auch der Schein, die Empfindung, das Vorstellen und das Denken aufgehoben. Gerade dadurch, daß wir das Gegebene im Denken nicht aufheben können, entsteht in uns der Begriff des Seienden. Das Seiende ist daher etwas Absolutes. Und eben weil es dieses ist, so ist es auch etwas schlechthin Positives, ohne alle Negation und Beschränkung. Ebenso ist das Seiende, das Reale etwas schlechthin Einfaches, das alle innere Vielheit und Zusammensetzung ausschließt; es ist daher auch nicht zeitlich und räumlich, kein Continuum; alle diese Bestimmungen liegen dem Realen, weil und insofern es etwas Absolutes ist, fern (I, 219). Jedes wahrnehmbare Ding stellt sich den Sinnen dar als ein Complex mehrerer Merkmale, und man denkt demgemäß das Ding als Substanz und die Merkmale als dieser Substanz inhärirend. Allein das ist widersprechend. Denn sondert man die Merkmale ab, welche das Ding haben soll, so findet sich, daß gar nichts übrig bleibt. Daraus ist ersichtlich, daß es eben nur der Complex der Merkmale war, was wir als das fragliche „Ding" betrachteten. Da nun aber jeder Schein auf ein bestimmtes Reales hinweist, so müßten unstreitig so viele Scheine als Realen gesetzt werden. Folglich haben wir das Ding mit mehreren Merkmalen anzusehen als einen Complex von vielen einfachen Substanzen, Monaden oder Realen. Die erfahrungsmäßig wiederkehrende Gruppirung dieser Realen wird von uns für ein „Ding" gehalten (IV, 718 f.). Der Schein, als hätten wir da eine einheitliche Substanz mit mehreren Merkmalen, entsteht deßwegen, weil in jener Verbindung mehrerer Realen mit einander stets Eine Reale eine solche Stellung zu den anderen einnimmt, daß alle ihrerseits auf diese eine hinweisen und wie Radien der Gesammterscheinung in dieser als in ihrem Mittelpunkte sich vereinigen (IV, 103). Das Reale an sich kann keiner Veränderung unterworfen sein, weil es absolut und einfach ist. Eben deßhalb kann auch kein einfaches Reales als wirkende Ursache der Veränderung eines andern sich verhalten. Es gibt keine transiente Ursache der Veränderung im Bereiche der einfachen Realen. Was wir Veränderung nennen, kann nur in dem Wechsel der Gemeinschaft der Realen in einem Dinge bestehen. Dieser Wechsel der Gemeinschaft aber beruht einzig auf der Selbsterhaltung der einzelnen Realen gegenüber möglichen Störungen. Jede Reale sucht sich selbst zu erhalten gegen mögliche Störungen, die von außen kommen; das ist ihre einzige Wirksamkeit. Da nun die Störungen verschieden sein können, so gestaltet sich auch die Selbsterhaltung der Realen in verschiedener Weise und tritt unter verschiedenen Modificationen auf. Hierdurch wird dann ganz von selbst ein Wechsel der Gemeinschaft der Realen in dem Dinge hervorgebracht, und das ist es, was wir Veränderung nennen (V, 109 f.; VI, 391).

Damit ist nun auch der Weg gebahnt zur Erklärung des Wesens der Materie. Da die Realen etwas schlechterdings Einfaches sind, so vermögen sie einander gegenseitig zu durchdringen und würden es auch, wenn nicht jede Reale gegen das vollständige Eindringen der anderen in Kraft ihrer selbsterhaltenden Wirksamkeit reagirte und sie gewissermaßen aus sich hinaustriebe. Dadurch gestaltet sich zwischen den Realen eine Art Attraction und Repulsion, insofern das Eindringen der einen Reale in die andere als Attraction, und die Verhinderung dieses Eindringens durch die andere in Kraft ihrer Selbsterhaltung als Repulsion bezeichnet werden kann. Beide nun, die Attraction und die Repulsion, müssen endlich in's Gleichgewicht kommen. Und darauf beruht die Entstehung dessen, was wir Materie nennen. Wenn nämlich Attraction und Repulsion mit einander in's Gleichgewicht kommen, so entsteht eine gewisse Verbindung der bezüglichen Realen mit einander und dadurch ist eo ipso die Materie als Klümpchen, als Masse gegeben (IV, 212 f.). Die Materie ist somit keineswegs ein eigentliches Continuum, sie ist nur real als eine Summe einfacher Wesen, in welchen etwas geschieht, was den Schein oder die Erscheinung der Continuität zur Folge hat (IV, 217 f.; V, 110). Sie ist auch nicht in Wirklichkeit zeitlich und räumlich; Zeit und Raum sind gleichfalls nur Schein.

Unser Ich ist ein Ding, ein bestimmtes Seiendes, weil es mit vielen Eigenschaften, wechselnden Zuständen und Thätigkeiten erscheint. Wie daher jedes Ding mit verschiedenen Merkmalen nichts Anderes ist, als ein Zusammensein mehrerer einfachen Realen, von denen die eine sozusagen als Centralreale erscheint, so muß solches auch bei unserem Ich der Fall sein. Jene Centralreale nun, welche im Verhältniß zu den peripherischen Realen als die „Substanz" des Ich erscheint, ist die Seele. Das einfache „Was" dieser Seele ist und bleibt uns stets unbekannt, gleichwie solches bei jeder andern Reale stattfindet (V, 109). Als einfache Reale ist die Seele nicht das Lebensprincip des Leibes, denn in diesem Falle müßte sie einen realen Einfluß auf den Leib ausüben, während es doch im Bereiche der einfachen Realen keine transiente Causalität gibt. Nur die geistige Regsamkeit ist der Seele zuzuschreiben, das Leben gehört der Materie an. Die Nebenbedeutung des Wortes „Seele", als sei sie das Belebende des Leibes, muß also durchaus ferngehalten werden (II, 177 f.; IV, 282). Die Einwohnung der Seele im Leibe ist vermittelt durch das Nervensystem; dieses ist nämlich nur zum Dienste der Seele bestimmt und trägt zu den vegetativen Functionen in der Leiblichkeit nichts bei. Ihren Sitz hat sie in der Gegend des Uebergangs zwischen Gehirn und Rückenmark (V, 114 u. ö.).

Von vielen und verschiedenen Vermögen oder Kräften der Seele kann ebenso wenig die Rede sein, wie von vielen und verschiedenen Vermögen oder Kräften der Realen überhaupt. Wie allen übrigen Realen nur Eine Thätigkeit zukommt, die Thätigkeit der Selbsterhaltung, so ist das Gleiche auch von der Seele zu sagen. Sie erhält sich; darin geht all ihre Thätigkeit auf. Die Selbsterhaltungen der Seele aber heißen Vorstellungen. Beide Begriffe fallen in Eins zusammen (IV, 142. 298; V, 110. 312). Sind mehrere Vorstellungen zugleich in der Seele, so sind diese entweder gleichartig oder entgegengesetzt. Wenn ersteres, dann verschmelzen sie sich mit einander; wenn letzteres, dann hemmen sie sich gegenseitig. Auf dieser gegenseitigen Hemmung der Vorstellungen beruht die Vielheit, der Wechsel und die Begrenzung der Bilder in unserer Vorstellung. Da nämlich die Selbsterhaltung eine ganz einfache That der Seele ist, so würden alle Vorstellungen der Seele in Eins zusammenfließen, wenn nicht etwas Anderes dazwischen träte, wodurch die Vorstellung in ein Vieles zerspalten wird. Dieses Andere besteht eben darin, daß die Vorstellungen sich gegenseitig hemmen. Nur insofern sie sich hemmen, kann Einiges von Anderm gesondert werden, worauf eben die Vielheit, der Wechsel und die Begrenzung der Bilder beruht (IV, 324. 330; V, 21. 110. 454). Ebenso erfolgt aus der gegenseitigen Hemmung der Vorstellungen das, was wir Gefühl und Wille nennen. Wenn nämlich die eine (schwächere) Vorstellung von der andern (stärkern) gehemmt wird, so wird sie dadurch zuletzt in's Unbewußtsein zurückgedrängt. Diese zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden oder doch nur im Dunkel wirkenden Vorstellungen nun sind die Gefühle. Aber indem eine Vorstellung aus dem Bewußtsein zurückweicht und zum Gefühle wird, verwandelt sie sich eo ipso zum Streben, wieder in das Bewußtsein emporzutauchen. Und das ist es, was wir Begehren nennen. Tritt nämlich jenes Streben des Gefühls, wieder zur actuellen Vorstellung zu werden, in intensiverer Steigerung hervor, so daß es mehr oder weniger Erfolg gewinnt, so wird das Gefühl zur Begierde, welche endlich, wenn sie sich mit der Hoffnung verbindet, als herrschende gegenwärtige Vorstellung wieder auftreten zu können, zum eigentlichen Wollen sich erhebt (V, 15 f. 289. 319. 322). Die freie Wahl ist nichts Anderes, als eine Zusammenwirkung von Vernunft und Begierde, welche Zusammenwirkung deßhalb als eine „freie" bezeichnet werden muß, weil Vernunft und Wille nicht außer uns sind, und daher auch die Entscheidung, die daraus entspringt, keine fremde, sondern unsere eigene ist (V, 83. 84). — Dadurch, daß die Seele als ein einfaches Wesen zu betrachten ist, ist auch deren Fortdauer nach dem Tode gesichert. Die Seele nimmt ihr ganzes ausgebildetes Ich mit in das Jenseits hinüber, und dieses erwacht dort erst recht. Denn mit dem Leibe verschwindet das Hinderniß, wodurch die ältesten Vorstellungen, die an sich die stärksten sind, in der Lebhaftigkeit ihres Wirkens beschränkt werden, und so können dieselben in ihrer ganzen Klarheit wieder vor das Bewußtsein treten. Der Tod ist wesentlich Verjüngung. „Ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen, eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen, ist das ewige Leben" (V, 141 f. 172 f.).

Das Dasein Gottes kann erwiesen werden durch das teleologische Argument. Die zweckmäßige Gestaltung nämlich, welche namentlich in den höheren Organismen hervortritt, setzt den Einfluß einer göttlichen Intelligenz voraus, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst (denn diese sind absolute Position), wohl aber die vorhandenen Beziehungen der letzteren zu einander begründet hat. Aber das Wesen dieser Gottheit theoretisch näher zu bestimmen, das vermag niemand. Hier bleibt uns nur der Glaube (IV, 615. 618). Es ist uns aber unmöglich, Gott anders zu glauben, als unter den praktischen Ideen der Weisheit und Heiligkeit, der Allmacht, der allumfassenden Güte und der Gerechtigkeit. Nur nach diesen praktischen Ideen läßt der Gottesbegriff sich bestimmen. Umsonst würden wir es versuchen, eine der genannten Eigenschaften anzufechten; das religiöse Bedürfniß fordert sie. Eben weil wir den Gottesbegriff durch diese praktischen Ideen zu bestimmen genöthigt sind, müssen wir uns Gott auch denken als Person, und in dieser seiner Persönlichkeit als den Vater der Menschen. Theoretisch beruhen diese Bestimmungen allerdings auf Anthropomorphismus; aber auf dem Standpunkte des Glaubens, der hier allein maßgebend sich verhält, ist dieser Anthropomorphismus unvermeidlich (I, 158; IV, 619).

Die Quelle der ethischen Ideen sind die Geschmacksurtheile über Willensverhältnisse. Die Idee der innern Freiheit beruht auf dem Wohlgefallen, welches die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung erweckt. „Das in der Moral zu betrachtende Verhältniß ist also die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Subjecte. Entweder behauptet die Person wollend, was sie urtheilend verschmäht, oder sie unterläßt wollend, was sie urtheilend vorschreibt, oder endlich ihr Wille und ihr Urtheil stehen in Uebereinstimmung. Nur im letztern Falle handelt sie sittlich gut. Jene Uebereinstimmung ist nämlich das, was unmittelbar sittlich gefällt, sie ist also das sittlich Schöne, die Tugend als Ideal gedacht, die sittliche Freiheit." Die Idee des Rechtes dagegen beruht auf dem Mißfallen am Streite; das Recht ist die von den betheiligten Personen festgestellte oder anerkannte Regel zur Vermeidung des Streites. Sein Inhalt ist daher nur factisch und positiv. Das Recht ist eigentlich nur der Inbegriff aller Vertragsverhältnisse, und ohne Vertrag gibt es

überhaupt kein Recht. Der Staat endlich ist die Gesellschaft, durch Macht geschützt; seine Bestimmung geht dahin, die sämmtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen.

Anzuerkennen ist, daß Herbart gegenüber der pantheistischen Weltanschauung der zeitgenössischen deutschen Philosophie die Transscendenz Gottes über der Welt und dessen Persönlichkeit aufrecht zu erhalten gesucht und die geistige Natur der Menschenseele, sowie deren Verschiedenheit vom Leibe betont hat. Im Uebrigen aber ist in der Herbart'schen Philosophie der Idealismus keineswegs überwunden; er ist vielmehr bloß wieder auf den Leibniz'schen Standpunkt zurückgedrängt und gibt sich demgemäß als physikalischer Idealismus. Damit hängen dann die eigenthümlichen psychologischen Lehrsätze Herbarts zusammen: die Läugnung der Seelenvermögen und die Zurückführung aller psychischen Functionen auf die Selbsterhaltung, die in der Menschenseele als Vorstellung auftreten soll. Mit diesen Ansichten fällt die Herbart'sche Philosophie in's Unverständliche; denn es läßt sich durchaus nicht verstehen, wie die Vorstellung eine Selbsterhaltung der Seele sein und dann sich zum Gefühl und zum Wollen transformiren solle. Von einer weitern Kritik der Herbart'schen Philosophie muß hier abgesehen werden. (Vgl. des Verfassers Gesch. der neuern Philosophie II, 248 ff.) [Stöckl.]

Herbert, s. Cherbury.

Herborn, s. Ferber.

Herbst, Joh. Georg, Exeget, wurde am 13. Januar 1787 zu Rottweil geboren. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und trat am 19. October 1805 in das Benedictinerstift St. Peter auf dem Schwarzwalde. Nach Aufhebung des Stiftes bezog er im Herbste 1806 die Universität Freiburg, vollendete hier zuerst seine philosophischen und mathematischen Studien und widmete sich hierauf unter der Leitung Hugs den orientalischen Sprachen und den biblischen Wissenschaften. Im J. 1811 trat er in das Priesterseminar zu Meersburg, und im März des folgenden Jahres erhielt er die Priesterweihe. Gegen Ende desselben Jahres wurde er als Repetent in das Priesterseminar zu Ellwangen berufen und zugleich mit Vorlesungen über hebräische und arabische Sprache an der neugegründeten dortigen Universität beauftragt. Zwei Jahre später (1814) erhielt er die Professur der orientalischen Sprachen und alttestamentlichen Exegese; im J. 1817 wurde er mit der theologischen Anstalt nach Tübingen versetzt. Hier waren fortan die orientalischen Sprachen, alttestamentliche Einleitung und Exegese und biblische Archäologie sein Lehrpensum; aushilfsweise hielt er auch Vorlesungen über Kirchengeschichte und Pastoraltheologie und erklärte wiederholt auch neutestamentliche Schriften. Im J. 1832 wurde ihm das Amt eines Oberbibliothekars an der königlichen Universitätsbibliothek übertragen; unter ihm erhielt dieselbe eine geordnete Verwaltung und machte wichtige Erwerbungen. Um diese Zeit trafen ihn aber schon wiederholt bedenkliche Krankheitsanfälle, die seine sonst feste Gesundheit sehr erschütterten, und am 31. Juli 1836 wurde er unerwartet nach einer kurzen, aber schmerzlichen Krankheit, deren Leiden er mit christlicher Geduld und Ergebung in den göttlichen Willen ertrug, in ein besseres Leben abgerufen. Herbst besaß nicht bloß in den biblisch-orientalischen, sondern auch in den neueren Sprachen bedeutende Kenntnisse und in seinen Lehrfächern eine ungewöhnliche Vertrautheit mit der alten und neuen Literatur, aus der er sich das Haltbare aneignete und in seinen belebten Vorträgen auf eine anziehende und gewinnende Weise mitzutheilen verstand. Er schrieb Observationes quaedam de Pentateuchi quatuor librorum posteriorum auctore et editore, Gamund. 1817, und viele Abhandlungen in der Tübinger Theologischen Quartalschrift; eine unvollendete Einleitung in das A. Test., welche von leisen Anklängen an den Rationalismus der Zeit nicht frei war, wurde von seinem Schüler Welte ergänzt, berichtigt und herausgegeben, Freiburg 1841—1844. (Vgl. Necrolog in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1836, 767 ff.; Ruckgaber, Gesch. der Frei- und Reichsstadt Rottweil, ebd. 1835.) [Fritz.]

Herder, Johann Gottfried von, protestantischer Theologe und deutscher Classiker, wurde den 25. August 1744 zu Mohrungen in Ostpreußen als Sohn eines Cantors und Glöckners geboren. Er studirte zuerst an der Stadtschule, ward dann, um sich weiterzubilden, Amanuensis des schreibseligen pietistischen Diaconus Trescho, folgte, des Schreiberdienstes müde, 1762 einem russischen Regimentschirurgen nach Königsberg, wollte Chirurg werden, was aber an seiner Nervenschwäche scheiterte, erlangte eine Lehrerstelle am Collegium Fridericianum und besuchte zugleich die Universität, an der Lilienthal und Kant den meisten Einfluß auf ihn ausübten, während Hamann ihn in seine Ideen einführte und für englische Literatur begeisterte. Im November 1764 nahm er einen Ruf nach Riga an und ward Lehrer an der dortigen Domschule, Vorstadtsprediger und Secretär der Freimaurerloge. Hier trat er mit seinen „Fragmenten über neuere deutsche Literatur“ (1766. 1767), einem Essay über „Thomas Abbts Schriften“ (1768) und seinen „Kritischen Wäldern“ (1769) als ästhetisch-kritischer Schriftsteller auf. Riga ward ihm aber bald zu eng. Im Juni 1769 gab er seine Stelle auf, reiste über Kopenhagen nach Nantes und Paris, ward in Paris Reiseprediger des Prinzen von Holstein-Oldenburg, bereiste Holland, lernte in Hamburg Lessing, Bode, Basedow und Claudius kennen, weilte einige Zeit in Eutin und besuchte mit seinem Prinzen die Höfe zu Darmstadt und Karlsruhe. Zu Darmstadt ward er mit seiner späteren Braut Maria Karolina Flachsland bekannt; bei längerem Aufenthalt zu Straßburg, wo er umsonst durch eine

Operation die Heilung eines langjährigen Augenübels erhoffte, befreundete er sich mit Göthe. Im April 1771 ließ er sich als Hauptprediger und Consistorialrath in Bückeburg nieder; am 2. Mai 1773 führte er seine Braut heim und gewann an ihr, nach seinem Ausdrucke, eine „liebe Mithelferin" für seine literarische Thätigkeit und „eine große Handlangerin an Gottes Wort". Sein pastorales Wirken befriedigte ihn jedoch wenig; auch erregten die theologischen Werke, welche er von Bückeburg aus schrieb, Bedenken gegen seine Orthodoxie. Hieran scheiterte seine Berufung zum Universitätsprediger und Professor nach Göttingen; dagegen setzte der junge Herzog Karl August und dessen Freund Göthe 1776 seine Anstellung als Generalsuperintendent, Oberconsistorialrath und Oberpfarrer zu Weimar durch. Hier erfreute er sich besonders der Gunst der stillen und frommen Herzogin Luise, trat von 1783 an auch mit Göthe in intimeren Verkehr und ward der „Hierophant des kleinen spinozistischen Kreises" zu Weimar. Erst als Begleiter eines Herrn von Dalberg und einer Frau von Seckendorff, nachher mit der Herzogin-Mutter Amalie von Weimar bereiste er (August 1788 bis Juli 1789) Italien. Einen abermaligen Ruf an die Universität Göttingen vereitelte Göthe. Im J. 1793 ward Herder Vicepräsident, 1801 Präsident des weimarischen Consistoriums. Neben den lästigen Sorgen eines vielfach kleinlichen und bureaukratischen Kirchenregiments entwickelte er während des ganzen Weimarer Aufenthalts eine literarische Thätigkeit von staunenswerther Vielseitigkeit, obwohl von körperlichen Leiden, den häuslichen Sorgen einer großen Familie, beständigen Schulden und Geldverlegenheiten und vielfachen literarischen Mißhelligkeiten heimgesucht und zuletzt mit Göthe, Schiller, Kant und den Romantikern verfeindet, von dem Herzog selbst zurückgesetzt. Dieser erlaubte ihm erst nach Jahresfrist, den Adelstitel zu führen, welchen er im Interesse seiner Familie sich von dem Kurfürsten von Bayern erworben hatte. Er starb den 18. December 1803 nach schwerem Leiden, von der weimarischen Gesellschaft ziemlich isolirt und erst nach seinem Tode mit Ruhm und Ehren überschüttet. Von Charakter war er sehr weich, empfindsam und empfindlich, als Kritiker leicht scharf und schroff, als Arbeiter unermüdlich, als Familienvater musterhaft, in politischer Hinsicht zu demokratischen Anschauungen hingeneigt, die ihn in öftern Conflict mit dem Hofe brachten, als Gelehrter und Literat überaus freisinnig, so daß er mit der orthodoxen Geistlichkeit manche Unannehmlichkeit zu bestehen hatte, als Geistlicher hinwieder ernst und streng, so daß er auch mit dem freien Hof- und Theaterleben in mehrfache Collision kam. Rechte Lebensfreudigkeit gönnte ihm sein melancholisch-heftiges Temperament nur selten. Fast nur seine Frau ist in der Verehrung für ihn nie wankend geworden.

Als Dichter nimmt Herder unter den deutschen Classikern keinen der hervorragendsten Plätze ein. Seine kleinen antikisirenden und allegorisirenden Dramen sind ziemlich verfehlt; seine Lyrik ist anmuthig, ideal und gedankenreich, aber ohne rechten Schwung und Vollendung; seine Legenden sind gut gewählt, aber matt ausgeführt. Das Beste sind seine den Griechen nachgebildeten Epigramme, seine Parabeln und Paramythien und sein „Cid", eine freie Bearbeitung des spanischen Romanzenkranzes nach einer sehr dürftigen französischen Vorlage, aber so meisterlich durchgeführt, daß die Wirkung der spanischen Originaldichtung nahezu erreicht ist.

Bedeutsamer wirkte Herder als Ueberseṭer und Sammler auf die deutsche Literatur ein. Anstatt blindlings gegen alle bisherige Kunst und Aesthetik zu rebelliren, wie die meisten „Genies" der Sturm- und Drangperiode, pflegte er den Humanismus emsig weiter, wie ihn Lessing und Winckelmann neu belebt hatten, übersetzte aus der griechischen Anthologie, förderte das Studium Homers und der griechischen Plastik, faßte aber schon Homer und die Griechen nicht von dem einseitigen Standpunkt des bisherigen Classicismus, sondern von dem allgemeinern der Weltliteratur auf, studirte den damals allgemein bewunderten Ossian, Shakespeare und die durch Percy neu belebte englische Balladendichtung, wandte sich mit Begeisterung der Volksdichtung aller Völker zu, soweit er derselben bei den noch sehr beschränkten Mitteln habhaft werden konnte, übersetzte das Hohelied als Probe hebräischer Dichtung, erhob die Bibel überhaupt wieder als das ehrwürdigste und erhabenste Denkmal der gesammten Weltliteratur, übertrug eine Menge orientalischer Poesien, katholischer Kirchenhymnen, katholischer Legenden, neulateinischer, spanischer, italienischer, französischer Dichtungen, zuletzt Balde's Oden und den „Cid", sammelte in seinen „Volkslieder" (1778) oder „Stimmen der Völker" (1807) Proben aus der Volkspoesie aller Nationen, den ersten Bildersaal der Weltliteratur, und eröffnete damit jene fruchtreiche Bewegung, welche in den Romantikern ihren Höhepunkt erreichte. (Lieder der Liebe: die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande, 1778; Volkslieder, 1. Theil 1778, 2. Theil 1779, als „Stimmen der Völker in Liedern", 1807; Blumen aus der griechischen Anthologie, aus morgenländischen Dichtern u. s. w. in den „Zerstreuten Blättern", 1785—1797; „Terpsichore" [Balde], 1795—1796; Verschiedenes in der „Adrastea", 1801—1803; Der Cid, 1805.)

Ganz in ähnlichem Sinne wirkte Herder als Literarkritiker und Aesthetiker. Er knüpfte bei Lessing und Winckelmann an (Fragmente, 1767; Kritische Wälder, 1769), führte ihre Discussionen fragmentarisch weiter und suchte den ausschließlichen Hellenismus beider zu mäßigen und zu einer freiern Kunsttheorie zu gelangen, die auch den späteren christlichen Jahrhunderten Rechnung tragen sollte. In der „Aeltesten Urkunde" (1774) und in der Abhandlung „Vom Geiste der hebräischen Poesie" (1782. 1783) trat er begeistert für

die literaturgeschichtliche Bedeutung der Bibel ein; in den „Zerstreuten Blättern" (1785 bis 1797) erging er sich fragmentarisch noch weiter über mittelalterliche und orientalische Poesie; in der „Kalligone" endlich (1800) stellte er gegen Kant eine systematische Aesthetik auf, welche über das Wesen des Schönen und Erhabenen, über die Ideale, besonders über das Verhältniß der Kunst zur Religion und Sittlichkeit viel Bemerkenswerthes enthält, aber leider einer soliden philosophischen Grundlage entbehrt. Während er anderwärts der mittelalterlichen Scholastik nicht genug Böses nachsagen kann, bringt er ihr hier seine Huldigung dar, daß sie den platonischen Begriff des Schönen gerettet habe: „In der platonischen Schule erhielt sich dieser edle Begriff des Schönen, bis man ihn zuletzt überfeinerte. Unverkennbar indeß sind die Spuren desselben auch noch in den scholastisch-dunklen Zeiten, die man oft, auch wo man sie nicht erwartet, angenehm-betroffen findet. In Augustin und Boëthius, in Erigena, Thomas von Aquin, Albertus Magnus, in Tauler und Anderen zeigt sich der schöne Begriff unter dunkleren und helleren Wolken, bis er bei Wiederauflebung der Wissenschaften mit dem griechischen Plato wie ein Morgenstern aufging. Dank diesen Platonisten! Dank allen Beförderern des Schönen und Guten damaliger Zeit! Eben mit ihren Schwärmereien für diese Begriffe haben sie Europa zum Licht geholfen."

Herders Hauptbedeutung und Hauptverdienst liegt übrigens nicht auf dem Gebiete der literarischen Kritik und Aesthetik, sondern auf dem der Geschichtsphilosophie. Unbefriedigt von seiner eigenen fragmentistischen Thätigkeit, wie von der seiner Zeitgenossen, plante er schon 1769 ein großes Werk, welches die Resultate aller bisherigen „Menschheitsschriften" in Bezug auf Religion, Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte, Politik, Literatur und Kunst in ein einheitliches, wissenschaftliches Ganze zusammenreihen sollte. Schon dieser Plan, dieses intensive Bedürfniß nach Einheit bei möglichst universeller Bildung erhebt Herder einigermaßen über die mehr negativ-kritische Thätigkeit Lessings, wie über die zerfahrenen encyklopädistischen Dilettanterien Göthe's. Eine erste Skizze entwarf Herder in der Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" (1774). Die weitere Ausführung folgte dann in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784 bis 1792). Von den vier Theilen gibt der erste eine Kosmographie, Geographie, beschreibende Kosmologie und Anthropologie in großem Stile, welche endlich bei den Fragen vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit des Menschen anlangt, dieselben aber nicht gründlich philosophisch erledigt. Der zweite Theil entwickelt in ähnlicher, empirisch beschreibender Weise die Umrisse einer Ethnographie, die Beziehungen des Menschengeschlechtes zu den klimatischen Verschiedenheiten, die Grundlagen der Sociologie, die allgemeinen Traditionen der Völker, als deren älteste sich die religiösen ausweisen, und unter diesen wieder die asiatischen und zwar die der heiligen Schrift. Der dritte Theil umfaßt die Culturgeschichte der altasiatischen Völker, sowie der Griechen und Römer; dann hält Herder inne, um aus dem Bisherigen „Humanität als Zweck der Menschennatur" abzuleiten; die Entwicklung der höheren Culturstufen schreibt er aber keineswegs blindwirkenden Ursachen, sondern freier menschlicher Thätigkeit unter Leitung der Vorsehung zu. Der vierte Theil führt die Culturgeschichte weiter. Zwischen die Urgeschichte der germanischen und slavischen Völker und die Staatenbildungen, die aus der Völkerwanderung hervorgingen, ist die verhältnißmäßig sehr kurze Besprechung des Christenthums gerückt, wobei Herder zwar Christus nicht ausdrücklich als Gott anerkennt, aber doch das Christenthum als höchsten Ausdruck der Humanität bezeichnet. Nur in Hauptumrissen wird dann noch die Culturgeschichte des Mittelalters weiter skizzirt bis zu den großen Entdeckungen am Ende des 15. Jahrhunderts. Für das Papstthum fallen einige freundliche Stellen ab, aber in der katholischen Kirche sieht Herder doch im Großen und Ganzen nur einen Abfall von den eigentlichen humanitären Ideen des Christenthums. Weiter kam er nicht. Es war schwierig, die folgenden Jahrhunderte als eine consequente Weiterentwicklung der Humanität zu deuten. Nur fragmentarisch spann Herder seine „Ideen" weiter in den „Briefen zur Beförderung der Humanität (1793—1797), vielfach auf das Frühere zurückgreifend, aber ohne die großen Lücken auszufüllen, welche sein universelles Lehrgebäude zum unbefriedigenden Torso machten. Ebenso fragmentarisch war die weit ausholende cultur- und literatur-historische Rundschau, welche er in der „Adrastea" (1801—1803) über das Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts hielt. Während sein dichterisches Gemüth ihn an die Schwelle der katholischen Kirche führte, drängte ihn seine Stellung zum Lutherthum zurück, und von diesem ebenso wenig befriedigt, wie von Spinoza und von der englisch-französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, vermochte er es nicht, den festen Boden einer haltbaren Philosophie und Theologie zu gewinnen. Die immense Fülle seiner „Ideen" wirkte indeß auf seine Zeitgenossen höchst anregend ein und diente ganz neuen Wissenszweigen, einer eigentlich wissenschaftlichen Geographie, Anthropologie, Ethnographie, vergleichenden Philologie, historischen Sociologie und Völkerpsychologie, der Culturgeschichte und philosophischen Literaturgeschichte zum Ausgangspunkt. Der magere Antheil, den die Theologie an seinen Ideen hatte, wurde freilich dabei meist preisgegeben, und die verschwommene Art und Weise, in welcher er sich über Religion und Christenthum ausdrückte, machte es möglich, daß sogar moderne Monisten ihn als ihren Stammvater aufführten, und daß die herbsten Gegner des Christenthums sich auf ihn beriefen.

Als Theologe steht Herder überhaupt, trotz seiner immensen positiven Erudition, seines zart-religiösen Gefühls und seiner überaus zahlreichen theologischen und religiösen Schriften, in nicht sehr günstigem Lichte da. Seine Schwäche lag darin, daß er sich in Bezug auf Religion nicht von seinem Urtheile, sondern vorwiegend vom Gefühle leiten ließ und die Religion selbst zur verschwommenen Gefühlssache herabsetzte. Wie Hamann glaubte er Gott zu fühlen, unter steter Einwirkung des Göttlichen zu stehen. Mochten Ungläubige und Zweifler das Christenthum für den Verstand hinwegkritisiren, er hielt es mit vagem Gefühlsglauben in seinem Herzen fest; aber er wollte es ebenso wenig wissenschaftlich bewiesen als geläugnet haben. Als Literat sich an Lessing bildend und auf's Innigste mit seinen Ansichten vertraut, als Prediger beständig in die Nothwendigkeit versetzt, einem noch christlich gläubigen Publikum zu entsprechen, gegen den französisch-englischen Deismus, wie gegen die schriftklaubende Orthodoxie gleich eingenommen und vor jeder streng philosophischen Untersuchung des Christenthums zurückschreckend, konnte er kaum einen Ausweg aus allen Widersprüchen finden, als jenen des dunkeln, verschwommenen Gefühls. Aber damit war auch jede Grundlage einer rationellen Theologie für immer dahin. „Gott" war für ihn ein so vages Gefühl, daß er ihn bei Spinoza wie bei Luther, bei Rousseau und Plato wie bei den Kirchenvätern wiederfand. In Christus nahm er für sich unzweifelhaft etwas Uebermenschliches, Wunderbares und Göttliches an, aber in seinen Schriften betonte er so sehr den Menschensohn, die Humanität Christi, die rein menschliche Moral Christi, daß jeder Gegner des positiven Christenthums sich „sein" Christenthum gefallen lassen konnte. Wie der Spinozismus, so fand auch der Naturalismus, der Rationalismus, die vollständigste religiöse Indifferenz in seiner Theologie schonende Unterkunft, wenn sie ihm nur seinen poetischen Mysticismus gelten ließen. Seine theologische Schriftstellerei entwickelte sich überhaupt nicht auf Grund eines einheitlichen, systematischen Studiums, sondern ganz gelegentlich und fragmentarisch aus seiner literarischen heraus. Noch 1769 bedauerte er es, nicht eigentlich Literat wie Lessing, sondern Theologe und Geistlicher geworden zu sein. Von der Lectüre Rousseau's wie von der ganzen Geniewuth der Sturm- und Drangperiode angeweht, schrieb er dann als Neuvermählter seine „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechtes", wovon der erste Theil 1774, der zweite 1776 erschien. Mit der dithyrambischen Emphase der Götz- und Werther-Zeit erging er sich darin über die ersten Kapitel der Genesis, um sie und die Bibel überhaupt durch die kühnsten Hypothesen gegen den schalen Rationalismus, die philologische Schulexegese und die seichte französisch-englische Freidenkerei zugleich zu vertheidigen, nicht als göttliche Offenbarung im streng dogmatischen Sinne, sondern als Gottesmanifestation im freiesten poetischen Sinne, als Ausdruck natürlicher Urreligion, als Quelle aller gemeinsamen Menschheitsüberlieferungen, als Grundbuch der Poesie und sittlichen Cultur für alle Zeiten und Völker. Er trug damit die Impulse der Sturm- und Drangperiode in das religiöse Gebiet hinein und fand deßhalb bei den „Genies", besonders bei Göthe, mächtigen Anklang. Ein ähnlicher Geist durchwehte die ebenfalls noch 1774 erschienene Schrift „An Prediger, fünfzehn Provinzialblätter". In überschäumendem Brausewasserstil zieht er zugleich gegen alle rationalistischen Freidenker, wie gegen alle kühlen, schulmäßigen Apologeten zu Felde, um als Reformator das Predigtamt zu erneuern. Fort mit Metaphysik und Dogmatik! Die Prediger sollen wieder unmittelbare Organe Gottes werden, wie die Patriarchen und Propheten, wie Christus und die Apostel! Eine Ahnung von der wirklichen Aufgabe und Würde der Kirche mischt sich darin mit halbtrunkener alttestamentlicher Begeisterung, altlutherische Bibelverehrung mit dem tiefsten Grimm gegen schulmäßige Buchstabenklauberei. Die Schrift zündete. Nicolai wurde darüber ebenso wüthend, wie die Berliner Theologen Teller und Spalding. Herders Orthodoxie wurde sehr in Zweifel gezogen. Die nächsten Schriften, „Briefe zweener Brüder Jesu in unserem Kanon" (1775) und „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle" (1775), waren nicht dazu angethan, seinen Ruf in den Augen der Orthodoxen zu verbessern. Aus den Aposteln Jacobus und Judas machte er leibliche Brüder des Herrn, aus der ersten Christengemeinde in Jerusalem ein nasiräisch-ebionitisches Conventikel, aus der nach Luther „ströhernen" Jacobusepistel einen milden, lieben Toleranzbrief, aus dem Judasbrief dagegen eine zoroastrische, magische, persische Schrift gegen persische Ketzer, aus den Evangelien selbst eine auf altpersischen Grundlagen beruhende ethisch-mystische Predigt, die er hinwieder mit Spinoza's Ethik verwandt fand. In ebenso willkürlicher Weise exegesirt er in der Schrift „MAPAN AΘA, das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testamentes Siegel" (1779) die Apocalypse. Sie rührt nach ihm unzweifelhaft von dem Verfasser des Johannesevangeliums her, aber sie ist nichts mehr und nichts weniger als eine ausführlichere Prophezeiung über die Zerstörung Jerusalems. Das Hohelied dagegen entkleidete er seines mystisch-typischen Charakters; „Lieder der Liebe" nennt er es, „die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande" (1778). Es gehört in Gottes großen Haushalt, wie Salomon überhaupt mit seinen Tugenden und Fehlern; es bezeichnet den „Kranz reiner Jugendliebe des Gottgeliebten", der später als Greis durch die Weiber zum Thoren ward, und soll uns dazu dienen, daß wir uns „aus der süßen Unschuld dieses Liebes Saft der Arzenei für unser krankes Jahrhundert bereiten". — Als Lessing die Wolfen-

bütteler Fragmente publicirte und den „Nathan“ schrieb, hatte Herder keine Waffen, um das positive Christenthum zu stützen; er bezeugte Lessing persönlich das größte Interesse, wünschte die Herausgabe „des ganzen Werkes“, schrieb selbst seine „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“ (1780—1781), und erklärte darin die Theologie für die liberalste aller Wissenschaften. Mehr als je insistirte er auf dem Studium der Bibel und forderte die Theologen auf, alle philologischen und kritischen Hilfsmittel zu ihrer Erforschung anzuwenden, dann sich aber zu verinnern und „das Göttliche dieser Schriften lebendig anzuerkennen, zu fühlen und anzuwenden“. Alle strengere Dogmatik, alle Apologetik, alle tiefere philosophische Erörterung und Begründung des Christenthums schiebt er rundweg bei Seite: „Ich sehe kein Ende alles Zanks und Habers, als Wahrheit, Auslegung der Schrift, Reinigkeit, Einfalt. . . Nur gegenseitige Toleranz, Bescheidenheit, Freiheit und Wahrheit können mit der Zeit die Geister einigen.“ Die Hauptsache ist schließlich Moral und Humanität. Und darum sollen die Candidaten denn wacker Christliches und Heidnisches, Naturalisten und Deisten, Shaftesbury, Rousseau und selbst Spinoza studiren. Lessing starb inzwischen; Herder befreundete sich zeitweilig inniger mit Göthe und nahm an dessen naturwissenschaftlichen Experimenten und Träumereien den lebhaftesten Antheil; so kann es nicht befremden, daß er mit all seiner gefühlvollen Christgläubigkeit schließlich bei Spinoza anlangte, dessen pantheistischen Gottesbegriff mit nur sehr unwesentlichen Modificationen sich zu eigen machte und in einer eigenen Schrift vertheidigte: „Gott! Einige Gespräche“ (1787), und: „Gott! Einige Gespräche über Spinoza's System. Zweite, verkürzte und vermehrte Ausgabe“ (1800). „Im Ernst, lieber Jakobi,“ so schrieb er schon 1784 an diesen Eiferer gegen Spinoza, „seit ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu der Wahrheit des Lessing'schen Satzes inne geworden, daß eigentlich nur die spinozistische Philosophie mit sich selbst ganz eins ist. . . Um in Gott die Gottheit zu genießen, mußt Du selbst Mensch Gottes, d. h. es muß etwas in Dir sein, das seiner Natur theilhaftig werde. Du genießest also Gott nur immer nach Deinem innern Selbst; und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigsten ewigen Daseins unveränderlich und unaustilgbar in Dir. Das ist die Lehre Christus' und Moses' und aller Apostel und Propheten, nur nach verschiedenen Zeiten und nach dem Maße der Tiefe von der Erkenntniß und von der Genußkraft eines jeden anders gesagt. Ist der Friede Gottes im Herzen eines einzelnen Wesens, dem er sich mittheilt, höher als alle Vernunft, wie unendlich höher muß er in dem sein, der das Herz aller Herzen, der höchste Begriff aller Vorstellungsarten und innigste Genuß aller Genußarten ist, die in ihm Quelle, Wurzel, Summe, Zweck und Mittelpunkt fanden! Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, Alles in Eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist gerade Du ein Atheus, nicht Spinoza; nach ihm ist er das Wesen der Wesen, Jehova. Ich muß Dir gestehen, mich macht diese Philosophie sehr glücklich. Denn sie ist die einzige, die alle Vorstellungen und Systeme vereinigt. — Göthe hat den Spinoza gelesen und es ist mir ein großer Probirstein, daß er ihn ganz so verstanden hat, wie ich ihn verstehe.“ So legte er sich denn Spinoza mystisch-theosophisch zurecht. Von seiner mechanischen Naturphilosophie, von den Schulbegriffen der Substanz, der Attribute, der Modi, der Materie als todter, dem Denken coordinirter Ausdehnung wollte er nichts wissen, noch weniger von der mathematischen Demonstrirmethode; das war ihm Alles als abstract und formalistisch zuwider. An die Stelle der spinozistischen Substanz setzte er darum den Leibniz'schen Begriff der „Kraft“, die „selbständige Urkraft und Allkraft, Grund und Inbegriff aller Kräfte, thätiges Sein“, an die Stelle der Attribute die organischen Kräfte, in deren Gesammtheit sich die Gottheit offenbart, und an Stelle der Modi alle Dinge, in denen als in Modificationen abermals die göttliche Kraft zum Ausdruck kommt. Als ewige Urkraft besitze Gott ebenso unendliche Denkkraft wie Willenskraft, und darum könne bei diesem Pantheismus nicht von blinder Nothwendigkeit die Rede sein. — Die Schrift über Spinoza fällt mit der Ausarbeitung der „Ideen“ sehr nahe zusammen und wirft auch einiges Licht auf diese. Es erklärt sich, weßhalb dieser Versuch einer allgemeinen Centralwissenschaft keine Theodicee enthält, das Christenthum dem Humanitätsbegriff unterordnet, die Menschheit selbst aber nur als ein Glied in dem allgemeinen kosmischen Entwicklungsgange betrachtet. Die organisirende Kraft (Spinoza's „Substanz“, Herders „Gott“) entwickle sich in der Natur, d. h. der Stufenleiter der Wesen, bis empor zum Menschen, die Geschichte sei nur der Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur, ihr Ziel die „Menschlichkeit“ (Humanität), ihre Form die Freiheit, ihr Gesetz das allgemeine Entwicklungsgesetz alles organischen Lebens. Wenn Herder von einer „göttlichen Vorsehung“ spricht, so ist unter derselben nicht eine Vorsehung im gläubig-christlichen Sinne zu verstehen, sondern die ewige Vernunft, die im Gesetze der Weltentwicklung, in den Geschicken der Welt, wie in der Natur selbst immanent wirkt. Wie diese spinozistische Weltanschauung sich in intimem Verkehre mit Göthe entwickelte, dessen lebhafteste Billigung fand und praktisch mit der Götholatrie und naturwissenschaftlichen Sammelwuth in Weimar zur Mode wurde, so trat sie zurück, nachdem Göthe sich wieder emsiger der Poesie zuwandte und sich an Schiller anschloß. Ohne seine „Ideen“ zu vollenden, wandte sich Herder nun wieder intensiver der Theologie zu und ließ eine Anzahl theologischer Schriften erscheinen, welche seinem verworrenen philosophischen Standpunkt durch-

aus entsprechen: Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfeste (1794); Von der Auferstehung, als Glauben, Geschichte und Lehre (1794); Vom Erlöser der Menschen nach unseren drei ersten Evangelien (1796); Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes' Evangelium (1797); Vom Geist des Christenthums, nebst einigen Abhandlungen verwandten Inhalts (1798); Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (1799). Diese Tractate ließ er dann auch gesammelt in fünf Abtheilungen erscheinen als „Christliche Schriften" (1796 bis 1799). Sie sind sämmtlich wieder fragmentarisch, theilweise in aphoristischem Stile gehalten, ohne systematischen Plan und ohne wissenschaftlichen Zusammenhang. Angeregt und zum Theil beeinflußt wurden sie von den letzten theologischen Streitschriften Lessings, welche einem consequenten Denker eigentlich nichts übrig ließen, als entweder zum ganzen und vollen Auctoritätsprincip in der katholischen Kirche zurückzukehren, oder die letzten Reste von Bibelgläubigkeit entschieden abzustreifen und das Christenthum in rein menschliche Moralphilosophie verduften zu lassen. Herder lag Alles daran, auch hier wieder einen Mittelweg zu behaupten; es war der alte, fragmentarisches Phantasiren über das Christenthum unter den höflichsten Concessionen an die destructive Kritik, aber mit mildlächelndem eigensinnigen Beharren auf einem wissenschaftlich haltlosen Gefühlsglauben. Den Bericht der Apostelgeschichte über das Pfingstfest nahm Herder an, erklärte aber das „Reden in Sprachen" als eine Art methodistischer Erweckung, eine plötzlich wunderbar erregte Gottbegeisterung, welche die Apostel zum Predigen trieb. Die evangelischen Zeugnisse für die Auferstehung Christi wagte er nicht historisch-kritisch zu vertheidigen, aber, meinte er, „die Wiedererweckung Christi hat, menschlich gefaßt, etwas so Erhabenes, Rührendes und Schönes, daß, wenn sie eine Fabel wäre, man ihr Wahrheit der Geschichte wünschte". Auf Böttigers Einwurf, Christus könnte ja scheintodt und die Apostel bloße Enthusiasten gewesen sein, weiß er nichts zu erwiedern, als die Physiologen sollten das unter sich ausmachen; vor göttlichem und menschlichem Gericht sei Christus gewiß gestorben gewesen, und ohne Zuthun der Menschen, durch Gott sei es geschehen, daß er wieder erweckt wurde. „Ist das Factum als Geschichte gerettet, so mache jeder daraus, was er will." Er selbst hat wohl, wie an Christi Gottheit, so an seine wunderbare Geburt, Verklärung und Auferstehung geglaubt, aber nur wie eine Liebende an geliebte Träume ihres Herzens, ohne rationelle Bürgschaft, ohne unwandelbare Sicherheit und darum ohne den festen männlichen Muth, die destructive Skepsis energisch zu bekämpfen. In seinem Tractat über „Unsere drei ersten Evangelien" erging er sich in durchaus willkürlichen Hypothesen, nahm ein ungeschriebenes Urevangelium an, das dann durch Marcus seine erste skizzenartige Fassung erhalten, das Matthäus für die Hebräer, Lucas für die Hellenen weiter verarbeitet habe; nach einer Pause von 30 bis 40 Jahren sei dann Johannes gekommen und habe die palästinische Evangeliensage nicht nur erläutert, sondern auch geläutert, Christus zum Weltheiland erhoben, seine Lehre praktisch gemacht und so endlich das „Evangelium des Geistes" gestaltet. Naturnothwendig kam er auf solchem Wege völlig auf Lessing zurück und unterschrieb selbst, wie früher schon in den „Ideen", dessen latitudinarische, alles positive Christenthum zerstörende Formel: „Die sogenannte Religion an Jesum muß sich nothwendig im Fortgange der Zeit in eine Religion Jesu und zwar unvermerkt und unaufhaltbar verändern." Je schwächer und ohnmächtiger er vor Lessing die Waffen streckte und ihm vielfach nachschrieb, selbst die Gottheit Christi, die ewige Zeugung Christi, die Dreipersönlichkeit Gottes zu den werthlosen Lehrmeinungen rechnete, desto kecker und zelotischer fiel er in den anderen zwei Schriften „Vom Geist des Christenthums", „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen" über die katholische Kirche her, entwarf von ihrem Cultus ein unwürdiges Zerrbild und stellte sie schließlich geradezu als „Antichristenthum" seinem seichten „Evangelium des Geistes" gegenüber. „Man zerstörte", so sagt er unter Anderm, „die Tempel der Abgötter und baute sich aus den Trümmern der alten neue Tempel, da das alte Christenthum nur Versammlung der Gemeine, Bethäuser, gekannt und unter heidnischen Völkern lieber ihre Gerichtshäuser als Götzentempel zur Versammlung gewählt hatte. Opfer sollten dem Christenthum durchaus unbekannt sein; und doch wollte man auch ihrer nicht entbehren. Man ließ nicht nach, bis man zu einem durch die kühnste magische Verwandlung bewirkten, ewig blutenden (!) Zauberopfer gelangt war, solches mit Pomp Gott nicht nur täglich vorhielt, sondern täglich erschuf und machte. Diesen Pomp ansehnlich darzustellen, erfand man Altäre, Wandelgänge, Priester, Priesterordnungen, heilige Gewande — ein Apparat, den man aus dem Juden- und Heidenthum zusammentrug, dem zu Gefallen man die geistigsten Symbole wiederum in körperliche Symbole zurückzwang und reine Gedankenbilder auf's Neue zu Schattengestalten machte. Da diese Gebräuche aus verschiedenen Völkern genommen, dem Genius der verschiedensten Völker bequemt, überhaupt aber in einem rohen Zeitalter zusammengeordnet wurden, so erhielt das Ganze derselben eine so groteske Gestalt, daß ein großes Gewöhnen der Sinne und eine tiefe Resignation dazu gehört, um nicht manche derselben kindisch oder ärgernd zu finden" u. s. w. Trotz seiner Hinneigung zu katholischer Poesie hat Herder überhaupt ebenso wenig wie die anderen Toleranzprediger des 18. Jahrhunderts irgend welche wahre Toleranz gegen die katholische Kirche besessen, sie vielmehr mit dem ächten, alten Hasse Luthers gehaßt und, während er in der helleni-

schen Kunsterinnerung des heidnischen Roms förmlich schwelgte, das christliche Rom in der unziemlichsten Weise verunglimpft:

Daneben sah ich, darf ich dich auch nennen,
Du inhumanes alt' und neues Rom!
Doch wer wird dich im Namen nicht schon kennen,
Du Capitol und du, St. Peters Dom?
Du Pfuhl, aus dem die Erde zu verbrennen
Ausging ein alter und ein neuer Strom,
Von Kriegern einst bewohnt und Senatoren,
Von Pfaffen jetzt bewohnt und Monsignoren.

Ich lernte dich und deiner theuern Prinzen
Und deiner Prinzessinnen schönes Heer,
Die Wüste deiner darbenden Provinzen
Und deiner Wissenschaften todtes Meer,
Die Weisheit lernt' ich seh'n mit Augen blinzen,
Die Andacht seh'n, von altem Taumel schwer,
Die Heuchelei mit stolzen Sklavenmienen,
Den Knecht der Knechte, dem die Völker dienen.

Dagegen ließ er sich nicht nur Lessings Theorie von der „Seelenwanderung" gefallen, sondern arbeitete dieselbe andächtig weiter aus, schwärmte für die Freimaurerei, feierte sie in begeisterten Aufsätzen und freute sich noch über die französische Revolution, als Karl August und Göthe bereits gegen die Franzosen zu Felde gezogen waren und das classische Weimar sonst nichts mehr von französischer Freiheit wissen wollte. „Wir Protestanten", schrieb er, „wollen für die verfallenen Altäre, die säcularisirten Nonnenklöster, die eidbrüchigen Priester keine Kreuzzüge thun; oder der Papst sowohl als die hohe Clerisei der Franzosen würde über uns lachen, daß wir rächen wollen, was wir selbst gethan haben und in dessen Besitz wir uns forterhalten." Erst nach der Hinrichtung des Königs wandte er sich endlich von der Revolution ab und repristinirte in den „Humanitätsbriefen" (1793) „Luthers Gedanken vom Pöbel und von den Tyrannen", d. h. eine Blütenlese aus jenen Schriften, in welchen Luther nach dem Bauernkriege das mißleitete Volk schnöde der absoluten Fürstengewalt überantwortete. Im J. 1795 revidirte Herder das weimarische Kirchengesangbuch, wobei er, trotz all seiner früheren schönen Theorien über Volkspoesie und Kirchengesang, von dem wässerig didaktischen Gellert allein 37 Nummern, dazu noch viele ebenso poesie- und weihelose von Münter, Cramer und Schlegel in dasselbe aufnahm. Im J. 1798 leitete Herder eine Revision des Landeskatechismus ein; in diesem und dem folgenden Jahre gelang es ihm auch, neue Listen von obligatorischen Predigttexten einzuführen.

Die letzte Periode in Herders theologischem Wirken bezeichnet ein doppelter Kampf, und zwar der schmerzlichste, den er während seines Lebens führte, der Kampf gegen den Kantianismus und gegen die independente Aesthetik der Dichter Göthe und Schiller. In seiner spinozistischen Geschichts- und Naturauffassung hatte Herder offenbar geglaubt, eine Vermittlung zwischen seinem Gefühlsglauben und der Wissenschaft zu finden, welche der Theologie und ihm selbst eine maßgebende Stellung sicherte. Das war nicht der Fall. Allüberall verbreitete sich die Kant'sche Philosophie. Die junge Generation schloß sich ihr begeistert an. In Jena kam sie obenauf. Selbst Göthe schloß sich an den Kantianer Schiller an. Die Romantiker gingen ihre eigenen Wege. Herder sah sich überall zurückgedrängt, auch die weimarischen Theologiecandidaten achteten seiner Auctorität nicht. Sein Plan, durch eine Art Lyceum zu Weimar den jenensischen Einfluß zu paralysiren, schlug fehl. Persönlich verbittert, entschloß sich Herder nun, Kant selbst anzugreifen, und schrieb seine „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft", die in zwei Theilen 1799 erschien, nach Haym „ein Ganzes dilettantischer Philosopheme". Sie mißglückte ebenso sehr, wie die verkappten Angriffe, welche er in den letzten Sammlungen der Humanitätsbriefe (1795) gegen Göthe und Schiller geführt hatte. Ohne eigentliche philosophische Schulung, nur an poetisirende, fragmentarische Behandlungsweise gewöhnt, war er der dialektischen Schärfe und Systematik Kants nicht entfernt gewachsen, klagte ihn wohl auf allen Punkten, aber ohne stringente Beweise der Willkür an, zeigte einzelne Schwächen seines Systems auf, wußte ihm aber nichts Besseres gegenüber zu stellen, als seinen eigenen verschwommenen Pantheismus, der mit Kant alle Beweise für einen außerweltlichen Gott verwarf, die ganze Philosophie und Theologie auf eine unbewiesene und unbeweisbare Vernunfterkenntniß der höchsten Vernunft aufbaute. Kant wies Herder nach, daß er ihn in Vielem nicht einmal richtig verstanden hatte. Der Sieg war entschieden auf seiner Seite. Doch sind Herders „Ideen" nicht ganz ohne Einfluß auf Schelling, Hegel und andere Philosophen geblieben. Der Angriff auf Kants Aesthetik in der „Kalligone" ging dagegen ziemlich wirkungslos vorüber. Göthe und Schiller kümmerten sich darum ebenso wenig, als um die moralisirenden Klagen, mit welchen Herder in der „Adrastea" gegen ihre literarischen Leistungen und gegen das Weimarer Theater polemisirte.

Als Kanzelredner verschmähte Herder die eigentliche oratorische Kunst, gefiel sich in kurzen, geistreichen Homilien und erntete für seine gelegentlichen Festreden, die nicht entfernt an die Meisterwerke französischer oder italienischer Kanzelberedsamkeit hinanreichen, einen wohlfeilen Ruhm, weil seine meisten Amtsbrüder noch schlechter predigten. Zündenden Schwung besitzen nur seine Jugendschriften, und zwar merkwürdigerweise diejenigen zumeist, welche es, wie die „Aelteste Urkunde", eigentlich auf Gelehrsamkeit abgesehen hatten; dagegen wuchs der Reichthum seiner Ideen, wie die Reife und Fülle seiner Sprache im Verlaufe seiner staunenswerth vielseitigen Schriftstellerei.

Literatur: Sämmtliche Werke, hrsg. von J. G. Müller, Stuttg. 1805—1820, 45 Bde.;

Stuttgart, Cotta, 1827—1830, 60 Bde.; hrsg. von Düntzer (Hempel), 24 Bde.; neue kritische Ausgabe von Suphan, 1877—1887 (noch unvollendet); Erinnerung aus dem Leben J. G. von Herders, ges. von seiner Wittwe, hrsg. von J. G. Müller, Stuttg. 1820; Herders Lebensbild, von seinem Sohne, 3 Bde., Erlangen 1846; Briefe, ges. von Düntzer: Aus Herders Nachlaß, 3 Bde., 1856; Herders Reise nach Italien, 1859; Von und an Herder, 3 Bde., 1861; R. Haym, Herder nach seinem Leben und Wirken, 2 Bde., Berlin 1880. 1885; Gruber, Charakteristik Herders, 1805; Döring, Herders Biographie, 1853; Rosenkranz, Rede zur Säcularfeier, 1844; Ch. Joret, Herder et la renaissance littéraire en Allemagne, Paris 1875; A. Werner, Herder als Theologe, Berlin 1871; Baumgartner, Goethe, 1885—1886, I, 54. 55. 138. 259 bis 262; II, 20—40. 430—440; Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilosophie, 1883, 198—217; Pünjer, Gesch. der Religionsphilosophie, 1880, I, 435—451. [A. Baumgartner S. J.]

Heribert, s. Aribert.

Heriger von Lobbes, Chronist des 10. Jahrhunderts, trat als Jüngling in das durch wissenschaftliche Thätigkeit ausgezeichnete Kloster Lobbes (Laubach) in der Diöcese Lüttich und wurde 990 als Nachfolger des berühmten Folcwin zum Abte erwählt. Die Mönche hätten kaum einen würdigern Vorstand finden können, denn Heriger war nicht bloß in die Fußstapfen seiner geistesthätigen Vorgänger eingetreten, sondern hatte lange Zeit als ausgezeichneter Lehrer an der Klosterschule geglänzt, aus welcher, wie früher ein Ratherius von Verona, so unter Heriger ein Bischof Wazo von Lüttich, Abt Olbert von Gemblours und andere bedeutende Männer hervorgingen. Deßhalb stand er auch schon, bevor er noch Abt geworden, bei dem gelehrten und trefflichen Bischof Notker von Lüttich, unter dem Leodium magni auspicii nomine quasi Athenae per totam Germaniam atque Galliam (ita) celebrari coeptum est (Monum. German. SS. VII, 134), in hohem Ansehen und durfte mit ihm 989 eine Reise nach Rom machen; Abt geworden, hatte er bei Notker und nach ihm bei Wazo nur um so größern Einfluß. Sein Tod erfolgte 1007. Von seinen Schriften ist die bedeutendste Herigeri Gesta episcoporum Leodiensium (mit Einleitung und Noten von Köpke in Mon. Germ. SS. VII, 134 sq.). Ist auch der Stil Herigers, wie überhaupt der damaligen Schulen zu Lüttich und Lobbes, hart und dunkel, so gewährt dafür die nicht ohne Kritik und mit Benutzung vieler und reicher Quellen verfaßte Geschichte selbst einen guten Ersatz; überdieß bemerkt Köpke von Heriger, raram illis temporibus ex veterum et patrum ecclesiasticorum scriptis sibi comparavit eruditionem; multa legit et secum cogitavit. Außerdem verfaßte Heriger das Leben des hl. Ursmar in Versen (Boll. 18. Apr.); das Leben des hl. Landoald (M. G. l. c. 141); Epistolam Herigeri abbatis ad quendam Hugonem monachum (Martène, Thes. anecd. I, 112); Dialogum de adventu Domini celebrando; Regulas de abaco Gerberti (M. G. l. c. 146). Bei anderen ihm zugeeigneten Schriften ist seine Auctorschaft zweifelhaft. Eine Sammelausgabe enthält Migne, PP. lat. CXXXIX, 955 sq. (Vgl. Mon. G. l. c.; Histoire littéraire de la France VII, 194 ss. 472 ss.) [Schröbl.]

Hermann, der sel., gewöhnlich Hermann Joseph genannt, ward um die Mitte des 12. Jahrhunderts zu Köln in der Nähe von St. Maria im Capitol geboren und bewahrte 90 Jahre hindurch die Unschuld, welche ihm in der Taufe verliehen wurde. Bekannt ist, wie er als Kind sich von seinen Gespielen absonderte und seine liebsten Stunden in der genannten Kirche vor einem Bilde der Gottesmutter mit dem Jesuskinde, das noch gezeigt wird, zubrachte. Einst reichte er in kindlicher Unschuld dem steinernen Jesuskinde seinen Apfel zum Geschenke dar, und dieses streckte das Aermchen aus, um die Gabe in Empfang zu nehmen. Seit dieser Zeit fand er öfter in der einsamen Kirche Maria mit Jesus und auch mit dem hl. Johannes zugegen und durfte mit dem kleinen Heilande daselbst spielen, solange er freie Zeit hatte. Da seine Eltern sehr verarmt waren, so versorgte die allerseligste Jungfrau ihn mit dem Gelde, das zur Bestreitung seiner nothwendigsten Bedürfnisse erforderlich war. Mit sieben Jahren wurde er zum Lernen angehalten, wofür er großes Talent zeigte, und mit zwölf Jahren trat er als Novize in das Prämonstratenserkloster Steinfeld in der Eifel (s. d. Art.). Hier blieb er, mit Ausnahme von einigen Jahren, welche er in einem Studiat in den Niederlanden zubrachte, sein ganzes langes Leben hindurch und wurde hauptsächlich als Sacristan verwendet, weil dieses Amt ihm Gelegenheit gab, seiner Neigung zum beschaulichen Leben zu folgen. Indessen hatte er auch großen Eifer für wissenschaftliche Beschäftigung und blieb, wenn auch nur in kurz zugemessenen Stunden, doch unaufhörlich literarisch thätig. Sein Hauptwerk war eine Erklärung des Hohenliedes. Nur zeitweilig verließ er die Abtei, um in den dem Orden unterstellten Frauenklöstern die Seelsorge zu üben, oder, was in culturgeschichtlicher Hinsicht nicht uninteressant ist, um daselbst Uhren anzufertigen. Sein Stillleben war durch die wunderbarsten Gnadenerweisungen, namentlich von Seiten der allerseligsten Jungfrau, die ihm Mutter und Lehrerin war, bezeichnet. Nicht selten konnte er in seinem vertrauten Verkehr mit der Gottesmutter, zu deren Füßen er saß, von seinen Brüdern belauscht werden. Maria ließ sich ihm auch trotz seines Widerstrebens durch Engel vor dem Hochaltar antrauen, so daß davon sein Zuname Joseph herrührt. Solche Auszeichnungen waren aber auch von dem Ruhme des Kreuzes begleitet; in Folge des ungezügelten Eifers, womit er in jüngeren Jahren Gebetsübungen und Abtödtungen gehäuft hatte, ward er so

hinfällig und war so von Kopfschmerzen geplagt, daß sein Fortleben und seine unermüdete Beschäftigung selbst als ein dauerndes Wunder erschien. Noch wunderbarer aber, als alles Außerordentliche in seinem Leben, war die große Demuth, welche in ihm volle Wahrheit angenommen hatte; diese verleitete ihn mitunter zu Aeußerungen und Handlungen, welche nur bewundert, aber nicht nachgeahmt werden können. Hermann starb um 1236 in dem Frauenkloster zu Hoven, wohin er für die Osterzeit gebeten worden war, und bezeichnete schon gleich bei seinem Eintritt in den Kreuzgang die Stelle, wo er begraben werden würde. Später ward er in die herrliche Abteikirche zu Steinfeld übertragen, in deren Schiffe sein Sarkophag noch jetzt sichtbar ist. Der Prozeß zu seiner Heiligsprechung ward erst 1628 durch den Erzbischof Ferdinand von Köln eingeleitet und von Kaiser Ferdinand II. nachhaltig unterstützt, ist aber, wie die Acten bei den Bollandisten (s. u.) beweisen, nie zum Abschluß gekommen. Gleichwohl ist die Verehrung des Seligen immer, namentlich in der Erzdiöcese Köln, gestattet gewesen und für letztere in neuester Zeit ausdrücklich approbirt worden. Das ebenso erhebende und großartige, als gewinnende und anmuthige Lebensbild dieser merkwürdigen Persönlichkeit zeichnet sich vor vielen ähnlichen durch den streng geschichtlichen Charakter aus, welchen ihm eine gleichzeitige Darstellung gesichert hat. Der Prior von Steinfeld nämlich, unter welchem Hermann die längste Zeit seines Lebens zubrachte, hat mit einer Zartheit und Einfalt, welche von vornherein Glauben gewinnt, nur diejenigen Züge aus dem Leben des Seligen zusammengestellt, für welche er selbst als authentischer Zeuge, namentlich weil er sie aus Hermanns Munde vernommen hatte, eintreten konnte. Ohnehin lebte dieser in einer Zeit, welche der historischen Betrachtung zugänglich ist, und in welcher auch schon die Kritik an den Berichten über den Seligen mannigfach geübt wurde. Die in lateinischer Sprache verfaßte Lebensbeschreibung des ungenannten Verfassers ward seit dem 17. Jahrhundert wiederholt abgedruckt, übersetzt und überarbeitet. Die beste Ausgabe des lateinischen Textes ist die unter dem 7. April von den Bollandisten gegebene; daneben mag hier Pösl, Leben des sel. Hermann, Regensb. 1862, und Kaulen, Legende des seligen Hermann Joseph, 2. Aufl. Mainz 1883, genannt sein. [Kaulen.]

Hermann Contractus, Mönch des Klosters Reichenau, war der Sohn des schwäbischen Grafen Wolverad von Altshausen und dessen Gemahlin Hiltrude und wurde am 18. Juli 1013 geboren. Er war von Geburt an gelähmt, konnte sich nie ohne fremde Hilfe bewegen, mußte sein Leben größtentheils sitzend zubringen und vermochte nur in beschwerlicher gekrümmter Stellung und mit großer Anstrengung zu lesen und zu schreiben. Alle diese Hindernisse aber überwand er durch die Kraft seines Geistes und die Fürsprache der Mutter des Herrn und bildete sich zu einem der gelehrtesten Männer seiner Zeit heran. Seine Eltern übergaben ihn in einem Alter von sieben Jahren zur Unterweisung in den Kenntnissen und Wissenschaften, wie es scheint, dem Kloster St. Gallen. Später aber zierte er das Kloster Reichenau als der frömmste, liebenswürdigste und gelehrteste Mönch und legte hier in einem Alter von 30 Jahren die Profeß ab. Noch zu seinen Lebzeiten stand er wegen seiner Kenntnisse in allen Zweigen des menschlichen Wissens in höchstem Ansehen. Er las die alten Classiker, die heiligen Schriften und die Werke der Väter und des christlichen Alterthums. Trithemius (Annal. Hirs. ad a. 1005) nennt ihn einen Philosophen, Astronomen, Dichter, Redner, Musicus und den berühmtesten Theologen und bemerkt (Catal. vir. illustr.), daß er seiner Zeit als der in den heiligen Schriften gelehrteste Mann gegolten habe, der griechischen, lateinischen und arabischen Sprache kundig und auch in der hebräischen nicht unwissend gewesen sei. Er betrieb Geometrie und Astronomie; in horologicis et musicis instrumentis et mechanicis nulli non par erat componendis, erzählt Berthold, sein vertrauter Schüler und Fortsetzer seiner Chronik. Zu Ehren der Heiligen dichtete er Gesänge und setzte sie in Musik; insbesondere werden ihm die Antiphonen Salve Regina und Alma Redemptoris Mater zugeschrieben. Sein musikalisches Werk De monochordo hat der Fürstabt Gerbert (s. d. Art.) in den Scriptores eccl. de musica, II, herausgegeben (bei Migne, PP. lat. CXLIII, 413 sq.); P. B. Pez hat Hermanns Schrift De mensura Astrolabii edirt (Thes. anecd. III, 2, 93). Von seiner Gewandtheit in Behandlung verschiedener Versmaße zeugt sein Gedicht De octo vitiis principalibus, welches an Nonnen gerichtet ist und in anmuthiger, oft ernster, oft heiterer Weise sie vor Versuchungen warnt (edirt von Dümmler, Zeitschr. f. deutsches Alterthum XIII, 385 ff.). Sein Hauptwerk ist seine Chronik (Herimanni Augiensis Chronicon in Mon. Germ. SS. V, 67 sq.; deutsch von Nobbe, Berlin 1851; nach der ältern Ausgabe von Ussermann, Germaniae sacrae prodromus I auch bei Migne, PP. lat. CXLIII, 55 sq.), welche für die nachfolgenden Historiker ebenso Basis und Quelle geworden ist, wie es vor Hermann Beda's Buch De sex mundi aetatibus gemeiniglich war; besonders gehört der letzte Theil der Chronik (seit 1040) zu den besten Geschichtsquellen. Diese Chronik erstreckt sich von Christi Geburt an bis zu Hermanns Todesjahr 1054; sie ist aus den Chroniken und Schriften von Eusebius, Hieronymus, Prosper, Dionysius Exiguus, Victor Tununensis, Johannes von Biclar, Marius Adventicus, Idacius, Comes Marcellinus, Jornandes 2c. mosaikartig zusammengesetzt und ein Denkmal außerordentlicher Belesenheit und sorgfältiger Genauigkeit. Sein Schüler Berthold (s. d. Art.) fügte ihr Hermanns Lebensbild bei und setzte die Chronik bis 1066 oder 1080 fort. (Vgl. Hansjakob, Heri-

mann der Lahme. Sein Leben und seine Wissenschaft, Mainz 1875; Monumenta German. SS. V, 67.) [Schrödl.]

Hermann von Ferrara, s. Pongilupus.

Hermann von Fritzlar, Mystiker des 14. Jahrhunderts, kam in späterer Zeit ziemlich in Vergessenheit, so daß jetzt über seinen Stand und seine sonstigen Lebensverhältnisse Alles im Dunkeln liegt. Sicher weiß man nur, daß Fritzlar seine Heimat gewesen ist, daß er in Deutschland, Italien und Spanien viel umherpilgerte, und daß er die Grabstätten aller heiligen Apostel besuchte, außer denen des hl. Thomas, der in Indien begraben, und des hl. Johannes, der mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen sei. Einige zählen ihn vorzüglich deßhalb, weil die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts meistens dem Dominicanerorden angehörten, den Dominicanern bei, Andere halten ihn wegen des dem hl. Franz von Assisi und seinem Orden gespendeten Lobes für einen Franciscaner; allein weder führen ihn die Dominicaner oder Franciscaner als Ordensgenossen und Schriftsteller auf, noch scheint sein vieles Umherpilgern überhaupt auf einen Ordensmann schließen zu lassen, wie er ja auch in den seinem Heiligenleben eingestreuten interessanten Reisenotizen nie eines Verkehrs mit Ordensleuten erwähnt, auch sich nie das Prädicat Bruder beilegt und, was auf keinen armen Ordensbruder paßt, sein Buch auf eigene Kosten durch einen Schreiber niederschreiben ließ. Wahrscheinlich war also Hermann kein Klostergeistlicher, wahrscheinlich nicht einmal ein Weltpriester, sondern etwa ein vermöglicher, jedenfalls sehr gebildeter und frommer Laie, den es drängte, seine erworbenen Geistesschätze durch Schriften auch Anderen zugänglich zu machen. Leider ist aber nur eine seiner Schriften, das „Heiligenleben", in deutscher Sprache verfaßt, auf uns gekommen; ein anderes, gleichfalls in deutscher Sprache verfertigtes Werk, „Blume der Schauung", ist entweder noch nicht aufgefunden oder ganz und gar verloren gegangen. Sein Heiligenleben hat zuerst wieder Fr. Pfeiffer in seinem Werke Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I, Leipzig 1845, nach der unter Hermanns Augen während der Jahre 1343—1349 gefertigten Urschrift edirt. Hermann trug dieses ausgezeichnete Werk aus Predigten, die er an verschiedenen Orten gehört, aus vielen Büchern theologischer und ascetischer Meister, aus der Bibel und den Schriften der heiligen Väter, aus den Legenden der Heiligen und aus der reichen Schatzkammer seiner auf Reisen und im eigenen Geistesleben gewonnenen Erfahrungen zu einer Blumenlese zusammen. Zunächst enthält es für 86 Tage des Kirchenjahres, wovon auf jeden Monat einige kommen, die Biographien der betreffenden Heiligen und das Einschlägige für die Festtage des Herrn und der jungfräulichen Gottesmutter. Das Geschichtliche ist theils aus ächten Quellen geschöpft, theils mit mythischen Zusätzen mehr oder weniger vermischt; die einzelnen Darstellungen fesseln in ihrem anziehenden deutschen Gewande und in ihrer frommen Kindlichkeit, Anmuth und Tiefe oft bis zur Bezauberung und stechen von den mancherlei Kapucinaden späterer Zeit ebenso sehr ab, wie mittelalterliche Domkirchen und Meisterwerke von späteren Kirchenbauten und Votivtafeln. Häufig sind den Legenden ethische, praktische, ascetische, theologische und philosophische Fragen und Antworten, Erklärungen und Bemerkungen, Einwürfe aus der Vernunft und Lösungen derselben, Auslegungen von Schrift- und Väterstellen und öfter auch Deutungen der Kirchengebräuche untermischt und angehängt, welche für die Geistes- und Herzensbildung Hermanns und der vielen von ihm benutzten Meister und die Zeit, in welcher und für welche er schrieb, ein glänzendes Zeugniß ablegen. Man trifft hier erhabene Speculation und einfache Kindlichkeit, tiefe und klare Gedanken, klare und bündige Begriffe und Definitionen; Glaube, Vernunft, Kunst und Wissenschaft reichen sich die Hände; die reinsten Ideale der Herzenstugend und eine ächt katholische verständige Ascese ohne blinde und dunkle Gefühlsüberschwänglichkeit spiegeln sich in jeder Zeile ab; überall, wie auf dem Gebiete der katholischen Lehre, so auch im Bereiche der Moral zeigt sich das rechte und billige Maß; denn wo die Kirche nicht definirt, definirt auch er nicht (s. Mariä Empfängnißfest, Mariä Himmelfahrt, Allerseelentag); er bekämpft sogar irrige fromme Meinungen (s. Joachimsfest) und unterscheidet wohl zwischen Pflicht und Vollkommenheit. Diesen köstlichen Inhalt umschließt auch eine ungemein anziehende, zarte und naive Form; die Rede gleicht einem lautern, friedlichen, himmlischen Bache, liebliche Bilder verleihen ihr oft einen hohen Reiz, Wort und Sprache stehen hoch über dem spätern Stile des Reformationszeitalters. (Vgl. Pfeiffer a. a. O.; Haupt, Neue Handschriften zu H. v. Fritzlar, in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad. LXXVI, 1874, 51 ff.) [Schrödl.]

Hermann von Lehnin, dem gemeiniglich das allgemein bekannte Vaticinium Lehninense zugeschrieben wird, soll ein Mönch des zwei Meilen von Brandenburg und drei Meilen von Potsdam entlegenen Cistercienserklosters Lehnin (gestiftet 1180, säcularisirt 1542) gewesen sein und gegen Ende des 13. oder im Anfang des 14. Jahrhunderts gelebt haben. Es stützen sich diese Angaben nicht auf sichere Auctoritätsgründe, entbehren jedoch nicht aller Wahrscheinlichkeit. Beglaubigt ist der Name Hermann nur für vier Aebte, welche dem Kloster Lehnin vorgestanden oder aus demselben hervorgegangen sind, nämlich Hermann I. (1232—1234), Hermann II. (1257 bis 1272), Hermann III. von Pritzwalk (1335 bis 1342) und endlich derjenige Hermann, welcher 1268 aus Lehnin als erster Abt nach Neuzelle bei Frankfurt a. d. O. berufen wurde. Der Name Frater Hermannus würde den Stand des Abtes nicht ausschließen, so daß man den an zweiter oder den an vierter Stelle genannten als

Verfasser denken könnte. Ob nun einer derselben das erwähnte Vaticinium verfaßt habe, oder ob dasselbe ein unterschobenes, betrügerisches Machwerk sei, verfaßt um die Mitte oder gegen Ende des 17. oder gar erst im Anfang des 18. Jahrhunderts, ist eine Frage, welche schon im vergangenen Jahrhundert und besonders wieder in neuester Zeit lebhaft erörtert worden ist. Man muß gestehen, daß, wenn diese Frage nach äußeren Gründen allein entschieden werden soll, eine befriedigende Entscheidung kaum je zu erwarten steht. Denn einerseits können die unverbürgten Sagen, welche für Hermanns Urheberschaft sprechen, einen sichern historischen Glauben nicht begründen. Man sagt, die Handschrift des betr. Verfassers, welche bis zur Reformation von dem Kloster Lehnin sorgfältig geheim gehalten und aufbewahrt worden, sei bei der Säcularisation 1542 in vornehme Hände gerathen und nachher in den Besitz der Familie v. Seidel zu Berlin gekommen, von wo aus sie allmälig bekannt und 1723 zum ersten Male gedruckt worden sei. Nach einer andern Sage wäre das Original in Mönchsschrift zu Zeiten des großen Kurfürsten oder seines Sohnes zu Lehnin in einer alten Mauer oder einem Kamine aufgefunden worden. Der anonyme Verfasser der Schrift „Hermann von Lehnin, der durch die alte und neueste Geschichte bewährt gefundene Prophet des Haus Brandenburgs" (Frankfurt u. Leipzig 1808), erzählt im Vorberichte, er habe das Manuscript, das er habe abdrucken lassen, vor etwa 30 Jahren gefunden; es sei dasselbe von der Hand eines zu seiner Zeit sehr geschätzten gelehrten Prälaten, der in den Zeiten des großen Kurfürsten und des Königs Friedrich I. gelebt, geschrieben, und es führe den Titel Vaticinium B. F. Hermanni monachi quondam Lehninensis Ordinis Cisterciensis, qui circa a. 1300 floruit et in monasterio Lehninensi vixit. Ex libro Mspto., ex quo constat, hoc vaticinium jam ante annos 400 consignatum esse. Allen diesen und ähnlichen Sagen und Nachrichten fehlt nur Eines — ein fester historischer Boden, überzeugende Beweise. Höher könnte es angeschlagen werden, daß der Helmstädter Professor Polycarp Leyser (Hist. poëtarum et poëmatum medii aevi, Halae 1721) den Bruder Hermann, Cistercienser zu Lehnin um 1322, gelten läßt und hinzufügt: dicitur scripsisse vaticinium versibus rhythmicis nondum editum, cujus initium: Nunc tibi cum cura, Lhenin, cano fata futura etc. Auch darauf kann man Gewicht legen, daß J. Weiß in seinem zu Berlin 1746 edirten Vaticinium metricum D. F. Hermanni etc. zugibt: „Wir läugnen im Geringsten nicht, daß ein Frater Hermann zu Lehnin 1300 gelebt und auch wohl einige Gedanken von zukünftigen Begebenheiten der Welt hinterlassen haben mag"; allein auch aus solchen Zugeständnissen und Möglichkeiten kann zu einem sichern Ergebniß ebenso wenig vorangeschritten werden, wie daraus, daß die meisten der schon im vorigen Jahrhundert im Druck erschienenen Ausgaben des Vaticiniums den Namen Hermanns tragen. Kann man nun einerseits mit äußeren Auctoritätsgründen allein nicht beweisen, daß von Hermann oder einem prophetischen Zeitgenossen desselben die Lehninische Weissagung herrühre, so ist andererseits ebenso wenig weder durch äußere, noch auch durch innere Gründe ein sicherer Beweis geliefert worden dafür, daß Hermanns Weissagung ein unterschobenes und betrügerisches Machwerk des 17. oder 18. Jahrhunderts sei. Man habe bis zu diesem Zeitpunkte nie etwas von dieser Lehninischen Prophezeiung gehört; sie spreche bis dahin zu klar und für die nachherige Zeit ganz unbestimmt, zweideutig und allgemein; sie sei von einem höchst kenntnißreichen, scharfsinnigen und der Geschichte kundigen Mann in schöner und reiner lateinischer Sprache abgefaßt, könne also gewiß keinem mittelalterlichen Mönche zugeschrieben werden; sie trage an gar manchen Stellen die Spuren ihres spätern Ursprungs, z. B. wenn die Worte Jehova, Israel darin vorkommen; sie sei dem Hause Brandenburg und Hohenzollern und dem reinen Evangelium injuriös ꝛc.; — wie also könne sie nicht ein elendes, betrügerisches Machwerk sein? Allein wenn das Vaticinium erst so spät zum Vorschein kam, so sind dafür verschiedene Gründe gut denkbar. Die Weissagung ist nach allgemeiner Anerkennung bis auf den großen Kurfürsten einschließlich so klar, daß sie kaum einen Zweifel zuläßt, stimmt aber auch für die nachherige Zeit in vielen Punkten so merkwürdig mit den Thatsachen überein, daß man sich deßhalb gezwungen gesehen hat, den Verfasser stufenweise in immer spätere Zeit hinabzurücken, und daß gerade deßhalb in neuester Zeit so viele Federn über diese Weissagung in Bewegung gerathen sind. Man legt viel Gewicht darauf, daß bis zur Stunde ein Original des Vaticiniums aus dem 14. Jahrhundert nicht vorgezeigt werden konnte; allein was könnte auch hieraus gefolgert werden für den Fall, daß das Original, wie so viele andere Documente, auf irgend eine Weise zu Grunde oder verloren, oder in vielleicht hohe Hände, etwa bei der Säcularisation von Lehnin, gegangen wäre, ohne daß deßwegen auch die Abschriften verloren gegangen, beseitigt oder unmöglich gemacht worden wären? Dabei soll übrigens gar nicht der Vermuthung Einiger das Wort gesprochen werden, welche wähnen, die königliche Bibliothek zu Berlin besitze außer den vier Handschriften der Weissagung, welche nach Giesebrecht nicht über das Jahr 1700 zurückgehen, auch das eigenhändige Manuscript des Bruders Hermann und müsse dasselbe unter sieben Riegeln verschlossen halten; nur muß in Abrede gestellt werden, daß in der vom Oberbibliothekar und geheimen Regierungsrath Wilken im Auftrage des Staatskanzlers v. Hardenberg im J. 1821 angestellten neuen Untersuchung über das Vaticinium Lehninense der Gegenbeweis geliefert worden sei. Dieses Wenige möge nur dazu dienen, um zu zeigen,

daß für die betrügerische Unterschobenheit der Lehninischen Weissagung ein ganz sicherer und stringenter Beweis noch nicht geliefert worden ist. Auch haben alle bisherigen Erörterungen über den wahren Verfasser des angeblich trügerischen Machwerkes zu keinem, auch nur einigermaßen wahrscheinlichen Resultate geführt. Georg Gottfried Küster, Rector des Gymnasiums zu Berlin, welcher in seiner Marchia litterata spec. 2, 1741 und spec. 20, 1759 über Hermann und das ihm zugeeignete Vaticinium schrieb, setzt die Abfassung desselben in die Jahre 1647 bis 1657 und legt dem protestantischen Kammergerichtsrath und Consistorialassessor Martin Friedrich Seidel (gest. 1693) die Urheberschaft aus völlig nichtigen Gründen bei. Der Prediger Henkel, welcher 1745 zu Frankfurt und Leipzig die Schrift Frater Hermannus Leninensis redivivus etc. herausgab, setzt die Abfassung des Vaticiniums zwischen die Jahre 1688—1700 und hält einen „papistisch gesinnten Münch oder Geistlichen" für den Auctor. Henkel hatte, ehe der Pastor Weiß von Lehnin über ihn kam und sein eigenes Manuscript über Hermanns Weissagung ihm mittheilte, an die Authentie derselben geglaubt. Dieser Weiß ließ zu Berlin 1746 dieses sein schon früher an Andere mitgetheiltes Manuscript drucken unter dem Titel „Vaticinium metricum D. F. Hermanni, monachi in Lenyn, oder Br. Hermanns, eines Mönchen aus dem Kloster Lehnin, der um das Jahr 1300 soll gelebt haben, vorgegebene Weissagung ꝛc. durch und durch aus den Geschichten erläutert und mit nothwendigen Anmerkungen, woraus offenbar wird, daß es eine Brut neuer Zeiten sei", und stellt darin die Meinung auf, ein falscher Prophet habe diese Brut nicht vor den letzten Jahren des Kurfürsten Friedrich Wilhelm und nicht nach 1700 gedichtet. Zwischenunter rieth man wieder auf einen alten Mönch Hermann, der um 1250 Lector bei den Franciscanern zu Langeln gewesen war, und nannte unter den neuen Klostergeistlichen Nicolaus von Zizwiz, Abt des Klosters Hammersleben (gest. 1719), als Verfasser. Die Zeitereignisse brachten es mit sich, daß im 19. Jahrhundert mit nicht geringerem Eifer die Debatten über das Vaticinium fortgesetzt wurden. Selbst der König Friedrich Wilhelm III. befragte mehrere hochgestellte Personen um ihr Urtheil in dieser Sache. Es unterwarf daher der Berliner Gelehrte Val. H. Schmidt die Weissagung einer abermaligen Prüfung und entschied sich für die schon früher von Buchholz in einer Note zu seiner Geschichte der Mark Brandenburg (IV, 143) beiläufig hingeworfene Ansicht, daß der bekannte Andreas Fromm, ehemaliger Propst zu Cöln an der Spree und Consistorialrath, der 1666 wegen seiner Polemik gegen die Reformirten seiner Aemter entsetzt wurde, 1668 zu Prag die katholische Religion annahm und 1685 starb, der eigentliche Verfasser des Vaticiniums sei (s. V. H. Schmidt, Die Weissagung des Mönchs Hermann von Lehnin, Berlin 1820). Da für diese Ansicht eigentlich gar nichts als nur Verdächtigungen des katholisch Gewordenen aufgebracht werden konnten, war es kein Wunder, daß Wilken in seiner auf Veranlassung des Staatskanzlers Fürsten von Hardenberg im J. 1821 verfaßten Abhandlung über das sogen. Vaticinium Lehninense wieder auf den armen, unschuldigen Kammergerichtsrath M. Fr. Seidel zurückkam (s. Wilkens Abhandl. aus dem handschriftl. Nachlaß des Verfassers, mitgetheilt von dessen Sohne Fr. A. Wilken in der Allg. Zeitschr. für Gesch. von Dr. W. A. Schmidt, 3. Jahrg., Berlin 1846, VI, H. 2, 176 ꝛc.). Im J. 1846 ließ Dr. W. Giesebrecht in der eben erwähnten Allg. Zeitschrift (Jahrg. 1846, VI, H. 5, 433—478) einen beachtenswerthen Artikel über die Weissagung von Lehnin und Christoph Heinrich Oelven einrücken. Giesebrecht geht hierin von dem Standpunkte aus, die Lehninische Weissagung sei ein unterschobenes und nicht vor der Regierung des großen Kurfürsten entstandenes Machwerk. Nach ihm rührt die älteste Nachricht über diese Weissagung von dem Benedictiner-Apostaten und Berliner Bibliothekar La Croze her, der selbst angegeben, er habe schon 1697 ein Exemplar derselben bei einem Herrn von Schönhausen gesehen, das ihm über 50 Jahre alt geschienen habe. Hierauf baut nun Giesebrecht mit großer Zuversicht folgende Behauptung: „Dieses Exemplar sehe ich als ein Autographon des angeblichen Propheten an, denn es war offenbar mit der Absicht zu täuschen angefertigt, vielleicht auf vergilbtem Papier mit verstellter Hand geschrieben." Nach Küster (s. o.) wird sodann bemerkt, daß G. P. Schulz, zwischen 1709—1711 Professor zu Berlin, um diese Zeit von einem Freunde daselbst eine Abschrift dieser Prophezeiung erhalten und dieselbe zuerst im Gelahrten Preußen, Thorn 1723, habe drucken lassen, nachdem Tschorn, Rector zu Lübben, 1721 nur einen Theil derselben (den er nach seiner Versicherung von einem sehr gelehrten, glaubwürdigen und angesehenen Manne ex monasterio Marchico bekommen habe; Küster, Spec. 20) durch den Druck bekannt gemacht habe. Sonach bleibe nichts übrig, als die Entstehung der Prophezeiung erst kurz vor 1697 zu setzen, vorzüglich auch deßhalb, weil die Prophezeiung bis zu diesem Zeitpunkte zu klar sei. Aber weder Seidel, noch irgend ein anderer von den Genannten sei der Pseudoprophet, sondern ein gewisser Oelven, ein gelehrter, phantastischer Abenteurer, Poet, Anagrammen- und Chronostichen-Schmied, Franzosenfresser, Hasser der Reformirten, eingefleischter Märker, katholisirender Lutheraner, Freund von Wundern und Prophezeiungen ꝛc., gestorben etwa um 1725. Man sieht, an allerlei Willkürlichkeiten fehlt es auch bei Giesebrecht nicht. Wo soll nun aber bei allem diesem Durcheinander ein ganz sicherer und stringenter Beweis für die betrügliche Unterschobenheit der Weissagung hergenommen werden? Allein wie wäre es, wenn diese Prophezeiung wirklich auch auf die Nach-

folger des großen Kurfürsten passend wäre? Wäre das nicht ein Beweis für die Authentie derselben wie für ihr Alter? Außer den bereits citirten Schriften über Hermanns Prophezeiung s. Extrait d'un manuscrit relatif à la prophétie du frère Hermann de Lehninn. Avec des notes explicatives par Louis de Bouverot, Bruxelles 1846, und was darüber die Hist.-pol. Blätter von Phillips und G. Görres XVIII, 257, und Stuhr in der Allg. Zeitschr. für Gesch. von Dr. W. A. Schmidt, Jahrg. 1846, H. 1, 94 bemerken; Weissagung des Br. Hermann von Lehnin nach der belgischen Ansicht von W. v. Schütz, Würzb. 1847; Joh. A. Boost, Die Geschichte und die Propheten, die wahren Schlüssel zu den Pforten der Zukunft, 3. Aufl., Augsburg 1848; Heffter, Die Gesch. des Klosters Lehnin, Brandenburg 1851; Ders., Ueber die Handschriften des Vaticiniums, in Naumanns Serapeum 1853, Nr. 13, S. 197 ff.; Sabell, Literatur der sogen. Lehnin'schen Weissagung, Heilbronn 1879; Hist.-polit. Blätter XCIV, 457 ff. 555 ff. [Schröbl.]

Hermann, Benedictinerabt von Nieder-Altach (Altaich), Geschichtsschreiber, ward 1200 geboren und lebte bis 1275. Seine Familie ist unbekannt. Schon mit acht Jahren scheint er in die Klosterschule zu Niederaltach (an der Donau, Bisthum Passau) gekommen zu sein, da er alle wichtigen Vorkommnisse in diesem Stift seit 1209 wie ein Augenzeuge erzählt. Er genoß bei glücklichen Geistesanlagen trotz der äußeren mißlichen Verhältnisse unter dem Abte Poppo I. († 11. Juli 1229 nach 28jähriger Regierung des Klosters) eine umfassende Ausbildung, legte dann die Ordensgelübde ab und wurde frühzeitig Custos der Kirche. Als solcher hatte er die besondere Pflicht, mit den Urkunden des Hauses vertraut zu sein, und da sich mit der Pflicht auch Neigung und Geschick verband, so bildete er sich fast unwillkürlich zu einem wahrheitsliebenden Geschichtsschreiber aus, allerdings mehr zu praktischen als zu wissenschaftlichen Zwecken. Als tüchtiger Geschäftsmann wurde er von seinem Abte Dietmar (1232—1242) in schwierigen Angelegenheiten nach Verona an den Kaiser und zweimal (1239 und 1240) an die römische Curie gesendet und erwirkte wichtige Bestätigungsurkunden für das Kloster. In Mußestunden schrieb er nicht bloß Notizen in ältere Geschichtswerke, sondern stellte selber aus alten Urkunden, welche er theilweise abschrieb, interessante Nachrichten über Niederaltach und dessen Erlebnisse zusammen. So entstanden das Auctarium Ekkehardi, die Annales ducum Bavariae, der Catalogus abbatum Altahensium, die Catalogi monachorum Altah., besonders das Buch De institutione monasterii Altah., welches großentheils auf des Mönches Wolfher Vita Godehardi Ep. sich stützt; ferner das Buch De advocatis Altahensibus, worin wir die verläßigsten Nachrichten über die Grafen von Bogen erhalten, mit deren letztem, Albert IV. († 1242), Hermann noch zusammenlebte. Da die Vogtei mit der Grafschaft dem Hause Wittelsbach zufiel, weil Herzog Otto II. ein Stiefbruder der letzten Bogener war, verfaßte Hermann die Genealogie jenes Herzogs, mit dem er noch als Custos in Geschäften verhandelt hatte. Die verzeichneten Arbeiten fallen der Hauptsache nach in die Zeit seiner Custodie. Am 27. October 1242 wurde Hermann einstimmig zum Abte gewählt und entfaltete in dieser Stellung 31 Jahre lang eine gesegnete Thätigkeit sowohl für sein Kloster als für dessen Unterthanen und für noch weitere Kreise in Kirche und Staat. Er ordnete und hob die zerrütteten Vermögensverhältnisse seines Hauses, so daß unter ihm niemals über Mangel oder Schulden geklagt, dagegen Alles verbessert und Vieles neu erworben wurde. In Altach selbst, in Hengersberg, in Flinsberg, in Eirberg, in Heidolfing u. s. f. vermehrte er das Klostergut und sicherte den übrigen vielfach bedrohten Besitz, der von Ingolstadt an donauabwärts bis gegen Wien und an die mährische Grenze sporadisch sich erstreckte und viele Gutsherrschaften und Ministerialengüter nebst mehr als 30 Patronate über Pfarreien umfaßte, mit Hilfe des neuen Vogtes, des Herzogs Otto II., dem er selbst ein treu ergebener Berather blieb. Der weise geordnete Haushalt machte es dem Abte möglich, viel zu bauen, so besonders die Marienkapelle im Kloster für den Gottesdienst zu Zeiten großer Ueberschwemmung, die Frauenkirche in Hengersberg, die Pfarrkirche zu Absdorf in Oesterreich, eine große Wasserleitung für das Kloster, welche zugleich eine Mühle und Fischteiche möglich machte, und eine Menge von Häusern und Bauernhöfen. Doch war die innere Erbauung ihm eine wichtigere Sorge, und er hat wirklich seine Gemeinde so ehrenvoll und löblich regiert, daß das geistliche Leben dort die schönsten Fortschritte machte, die klösterliche Zucht und Ordnung in besonderem Grade blühte und der Dienst Gottes durch seine Bemühung vielfach gefördert und erweitert wurde. Dieses Zeugniß geben ihm Monn. Germ. SS. XVII, 407) seine Schüler, und sein Kaplan Heinrich Steoro, später Abt in Metten, fügt bei, Hermann sei voll Gottesfurcht und Weisheit, voll Barmherzigkeit gegen Alle, voller Geduld in seinen Leiden gewesen. Aus seinen Mönchen wurden Aebte nach Formbach und Aspach, nach Prül (bei Regensburg) und Oberaltach, nach Biburg und St. Emmeram, nach Metten und Ensdorf berufen. — Hermanns Eifer und Gewandtheit fand allenthalben gebührende Anerkennung. Päpste und Bischöfe ebenso wie weltliche Fürsten nahmen seinen Rath, seine Vermittlung, seine Beihilfe bei den verschiedensten Geschäften des klösterlichen, kirchlichen und politischen Lebens in Anspruch. Namentlich war sein ruhiger Charakter und seine weise Besonnenheit besonders geeignet, bei Streitigkeiten der Großen den Frieden zu vermitteln. Seine reichen Erfahrungen sammelte er fleißig für sich und seine Nachfolger zur Erinnerung und Belehrung; daraus entstand das Büchlein De rebus suis gestis und die Annales Hermanni abbatis, welche

bis 1273, dem Jahre seiner Abdankung, reichen und für bayrische Geschichte sehr wichtig sind. Beiträge und Fortsetzungen dazu machten auch der genannte Kaplan Heinrich, der aber mit dem Propst und herzoglichen Notar Heinrich von Oetting nicht zu verwechseln ist, und der Cellerar Albin, der Nachfolger Hermanns in der Abtswürde. Alter und Krankheit nöthigten Hermann den 12. März 1273 zur Abdication; er trug sein Leiden unter Gebet bußfertig noch bis zum 31. Juli 1275 und hinterließ ein gesegnetes Andenken als echter Benedictinerabt. — Seine verschiedenen Werke sind vielfach edirt, am besten von Jaffé in den Monn. Germ. SS. XVII, 351—427, wo auch über die früheren Ausgaben (von Piter, Canisius, Oefele, Böhmer) berichtet wird. Aus Wiener Handschriften hat Chmel viel urkundliches Material, besonders über Verwaltungsgegenstände, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie (X u. XI) und in den Notizblättern (IV. V. VI) zum Archiv österr. Geschichtsquellen, in diesen selbst (I) und Font. rer. Austr. dipl. (I) veröffentlicht. Aber noch ist das Material nicht vollständig im Druck wiedergegeben. Ueber Hermann selbst schrieben außer Wattenbach und Lorenz (Deutschlands Geschichtsquellen) besonders Th. Wichert, Kritische Untersuchung (im N. Archiv für deutsche Gesch.-Qu. I, 371 ff.) und der Unterzeichnete im Programm der Studienanstalt Metten 1876. [Braunmüller, O. S. B.]

Hermann Pongilupus, s. Pongilupus.

Hermann von Ryswijk, Häretiker, verbreitete gegen Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts in Südholland crasse Irrlehren, die sich größtentheils auf den Manichäismus zurückführen lassen, wie derselbe in den Aftermystikern des Mittelalters, z. B. bei den Mystikern von Orleans, und später noch bestimmter bei den Katharern zu Tage trat. Sein Benehmen erregte Aufsehen und zog ihm 1499 die Gefangennehmung zu. Er wurde jedoch wieder in Freiheit gesetzt, nachdem er seine Lehren abgeschworen hatte. Allein die Erfahrung machte ihn nicht klüger; als ein Mensch, der nur von dem sich bestimmen ließ, was Laune und Sophismen ihm eingaben, trat er zum zweiten Male mit seinen Irrlehren öffentlich hervor, ward deßwegen abermals eingezogen, zum Feuertode verurtheilt und 1512 im Haag lebendig verbrannt. Auch seine Schriften wurden vernichtet. Er läugnete, daß die Engel von Gott geschaffen seien, und daß die Seele des Menschen unsterblich sei, und behauptete, die Materie der Elemente sei mit Gott gleich ewig. Christus war nach seiner Ansicht nicht der Sohn Gottes, und Moses hatte sein Gesetz nicht von Gott empfangen; die heilige Schrift sowohl des Alten als des Neuen Bundes war ihm eine Fabel und eine fortlaufende Unwahrheit u. dgl. (Vgl. Nat. Alex. Hist. eccl., ed. Bing. XVII, 193.) [Dür.]

Hermann von Salza, vierter Hochmeister des deutschen Ritterordens von 1210 bis 20. März 1239. Nahezu 30 Jahre greift dieser hochbegabte Mann in die Speichen des Zeitrades. Die Wirksamkeit der Päpste Innocenz III., Honorius III. und Gregor IX. und seit 1215 auch die des Kaisers Friedrich II. bilden den Rahmen, in welchen die Thaten dieses seltenen Mannes eingefügt werden. Was in den oberwähnten 30 Jahren Großes und Bedeutendes in Mitteleuropa stattfand, daran hatte Hermann aus dem meißnischen Hause der von Salza den innigsten Antheil, denn er war der Rathgeber und Vertrauensmann des deutschen Kaisers Friedrich II., die Seele jener Zeit. Nach dem am 2. Juni 1210 erfolgten Tode des dritten Hochmeisters, Hermann Bart, wurde der Deutschordensritter Hermann von Salza im Großcapitel zu Acca von den sehr zusammengeschmolzenen Ordensrittern an die Spitze dieser religiös-ritterlichen Gemeinschaft gestellt. Mit seinem Auftreten beginnt die Blütezeit des Ordens, und als er am 20. März 1239 zu Salerno, wo er Heilung von seiner Krankheit suchte, das Zeitliche segnete, zählte derselbe an 2000 Mitglieder und einen Länderbesitz, mit welchem der Grund zu den zwölf Balleien des Ordens in Deutschland gelegt war. Ihre Ausdehnung benöthigte ein eigenes Oberhaupt, den sogen. Deutschmeister, welcher dem Hochmeister untergeordnet war. Die Besitzungen in Deutschland und in Italien sollten die Mittel liefern für das Hauptziel des Ordens: für die Befreiung des Morgenlandes und für die Zurückführung des Christenthums in dasselbe. Nach diesem Ziele strebte Hermann auch dann noch, als er Freund und Rathgeber am Hofe des Kaisers war. Man glaubt, Hermann sei es gewesen, der im Kaiser nach dem Tode seiner Gemahlin Constantia den Gedanken erweckte, um Jolantha, Johanns von Brienne Tochter und Erbin des Königreichs Jerusalem, zu werben und seinen anderen Kronen auch noch diese hinzuzufügen. Damit sollte der kleine Rest des Königreiches Jerusalem einen Herrscher gewinnen, welcher vermöge seiner sonstigen Macht über den Parteien hätte stehen können und nicht wie diese das Hauptziel der Behauptung des heiligen Landes aus den Augen verloren hätte. Der Hochmeister Hermann, dessen Seele nur nach dem Endziele, der Eroberung des heiligen Landes, also nach dem Endzwecke des deutschen Ritterordens strebte, durfte nach des Kaisers Willen jenen Gedanken der Heirat dem Papste mittheilen; dieser war darüber hocherfreut und lud den König von Jerusalem zu persönlicher Unterredung darüber ein. Dieselbe fand im J. 1223 zu Ferentino statt; Hermann wohnte ihr bei. Bei derselben trat König Johann von Brienne dem Kaiser seine Ansprüche auf Jerusalem ab; nach zwei Jahren sollte er mit der erforderlichen Kriegsmacht hinüberfahren. Damit hatte sich Hermann sowohl des Kaisers als des Papstes Gunst erworben, so daß von den strengen Maßregeln, welche der Papst in den sicilianischen Herrschaften wider die beiden anderen Ritterorden der Johanniter und der Templer

traf, die deutschen Ritter verschont blieben. Von nun an sieht die Geschichte den energischen und unternehmenden Hochmeister stets in der Nähe des deutschen Kaisers, als des erklärten und unwandelbaren Freundes der deutschen Ritter. Galt es einen Kreuzzug zu veranstalten, wie 1223 und 1225, so war Hermann ausersehen, die deutschen Fürsten zu demselben zu bewegen, und als Friedrich II. im J. 1226 bei seiner großen Spannung mit den lombardischen Städten den Papst um Vermittlung ersuchte, war es wieder Hermann, den er nebst dem Erzbischof von Tyrus mit einem Briefe an den Papst Honorius III. schickte, und wirklich vermittelte derselbe einen Frieden zwischen den lombardischen Städten und Friedrich II. (Raynald. ad a. 1226).

Das Jahr 1226, in welchem dieser Friede geschlossen wurde, war für Hermann und seinen Orden von höchster Bedeutung. Hermann wurde in diesem Jahre Reichsfürst mit allen diesem Stande angehörigen Rechten, Vortheilen und Nachtheilen, und in demselben Jahre Landesherr eines wenn auch nicht immer durch die Waffen, so doch stets durch die Gesittung mächtigen Ordensstaates, in welchem er vermöge seiner Ordensgelübde volle Landeshoheit ausübte. Es geschah dieß, als Kaiser Friedrich II. im Monat März zu Rimini die von Seite Konrads, Herzogs von Masovien, dem Hochmeister und seinem Orden gemachte Schenkung des Culmer Landes anerkannte. Am 18. Januar 1230 bestätigte Gregor IX. diese Schenkung dem deutschen Orden; derselbe nahm 1233, also noch unter Hermanns Regierung, von dem Lande Besitz. Der Deutschordensritter Hermann von Balk wurde Hermanns von Salza Stellvertreter in diesem neuen Territorium, welches den Kern bildete zu dem neuen Ordenslande Preußen. Mit merkwürdiger Schnelle wurde der Grund zu den Städten Thorn, Marienwerder, Radim und Elbing gelegt, worauf bald die Bezirke von Baiten, Natangen und Ermeland in des Ordens Gewalt fielen; nachdem noch einige befestigte Orte, wie Vogelsang und Nitschewo, an der Weichsel aufgeführt waren, konnten noch unter Hermann von Salza die Ordensbrüder einen großen Theil Preußens ihr Eigenthum nennen. Als dann die Schwertbrüder in Livland im J. 1237 den genannten Hochmeister um Einverleibung in den deutschen Orden ersuchten und dieselbe wirklich erlangten, wurde das Ordensgebiet auch über Kurland und Esthland ausgedehnt. Die Incorporationsbulle ist in demselben Jahre durch Gregor IX. ausgestellt, nachdem Hermann Esthland sammt der Stadt Reval dem König von Dänemark zurückzustellen versprochen hatte. Auch in den neuen Provinzen wurde Hermann Balk zum Stellvertreter des Hochmeisters ernannt.

So verstand der Hochmeister Hermann nach allen Seiten die sich ihm darbietenden glücklichen Umstände für seinen Orden auszunutzen und dadurch den Ruhm desselben zu verbreiten. So gelangte der Ruf des deutschen Ritterordens auch an den Hof des ungarischen Königs Andreas II., und dieser beschloß im J. 1211, sich desselben gegen die andrängenden Kumanen in Siebenbürgen zu bedienen. Zu diesem Zwecke übergab er demselben die fruchtbaren Landstriche, deren Mittelpunkt Kronstadt und Fogaras bildeten, und welche in jener Zeit Burczenland genannt wurden. Die deutschen Ritter sollten durch Anlegung von Burgen das ihnen geschenkte Land gegen die Einfälle der Kumanen und anderer tatarischen Völker sichern, dasselbe mit deutschen Colonisten besetzen und es der christlichen Gesittung zuführen. Zu diesem Zwecke wurden sie mit großen Privilegien begabt und von allen Steuern befreit. Indessen brachen bald nach Hermanns Tode die Mongolen in Ungarn ein und vernichteten die neue Anpflanzung. So hatte dieselbe keine anderen nachhaltigen Folgen, als daß, freilich unter ganz geänderten Umständen, Kaiser Maximilian II. seit 1576 dem Deutschordens-Großcapitel zu Neckarsulm die Translation des deutschen Ordens nach Ungarn vorschlug, um die Grenzdistrikte gegen die Türken zu vertheidigen und so dem Orden eine neue Thätigkeit zuzuweisen. Nachdem Hermann noch 1228 den gebannten Friedrich II. nach dem Orient begleitet, half er, ungeachtet der Papst dem Ritterorden die Betheiligung am Zuge verboten hatte, mit dem Sultan den Frieden abzuschließen, wodurch der Zweck des Kreuzzuges, die Besetzung Jerusalems und der anderen Städte von Seite der Christen, erreicht wurde. Nach Europa zurückgekehrt, konnte Hermann noch seine letzte große That, den Abschluß des Friedens von San Germano 1230, bewirken, wodurch Papst Gregor IX. und Kaiser Friedrich II. ausgesöhnt wurden. Von nun an brachte der Hochmeister den größten Theil seines Lebens in Italien zu, wobei er jedoch nie seines Ordens vergaß, so daß er mit vollem Rechte als der zweite Stifter und Generator des Ordens vom Spital St. Mariä des deutschen Hauses von Jerusalem — dieß war der eigentliche Titel des Ordens — verehrt wird. In consequenter Weise galt daher als Wappen des Ordens das schwarze Balkenkreuz von Jerusalem auf dem weißen Mantel. In dem Generalordenscapitel gab Hermann dem Orden die letzte Vollendung und starb zu Salerno am 20. März 1239. Ueber das Erblühen des deutschen Ritterordens unter Hermann von Salza schrieb Töppen einen gediegenen Aufsatz in den Preuß. Provinzial-Blättern für das Großherzogthum Posen, Posen 1848, Nr. VIII, 379 u. 435. [Dudik.]

Hermann von Wied (Hermann V.), Erzbischof und Kurfürst von Köln, wurde am 14. Januar 1477 geboren; seine Eltern waren Graf Friedrich von Wied aus dem Hause Runkel und Agnes von Virneburg. Er hatte von Natur einen gutmüthigen Charakter und zeigte in seiner Jugend Lust zum Lernen; aber die Wahl seiner Lehrer war eine unglückliche. Dieselben waren nicht bloß selbst unwissend, sondern auch

der Jagd und den Vergnügungen ergeben, was auf die moralische und wissenschaftliche Ausbildung Hermanns sehr nachtheilig einwirkte; das Studiren wurde vernachlässigt, während die Passionen seiner Lehrer allmälig auch die seinigen wurden. Als er darüber zur Einsicht kam, war der Entschluß der Sinnesänderung rasch gefaßt: er wollte Priester werden; eine Pfründe im Kölner Domcapitel war ihm schon als sechsjährigem Knaben zu Theil geworden. Als er im neunten Lebensjahre beide Eltern verloren hatte, so scheint er niemanden gehabt zu haben, der ihm als ein erfahrener Führer zur Seite stand. Am 11. April 1492 trat er in's Domcapitel. Sein stiller, frommer Sinn war die Ursache, daß sich am 14. März 1515, einen Monat nach dem Tode des Erzbischofs Philipp von Dhaun und Oberstein, die Wahl des Capitels auf ihn als Nachfolger lenkte. Am 26. April ertheilte ihm Kaiser Max die Belehnung mit den Regalien, im Juni bestätigte Papst Leo X. seine Wahl, bewilligte ihm das Pallium und gestattete, da er bisher nur zum Subdiacon geweiht war, daß er sich an einem und demselben Tage zum Diacon und zum Priester weihen lasse (Lacomblet, U.-B. IV, 628). Gleichwohl erfolgte die feierliche Consecration und Inthronisation als Erzbischof erst drei Jahre später. Bei dieser Gelegenheit wollte er auch schon seinen feierlichen Einritt in die Stadt Köln halten, aber der Rath erklärte, derselbe könne nicht eher gestattet und die Huldigung geleistet werden, bis eine Einigung über die gegenseitigen Rechte erzielt und die Abstellung aller von der Stadt erhobenen Beschwerden erfolgt sei. Diese Einigung gelang erst nach mancherlei Verhandlungen und Beilegung von „Irrungen und Spennen" 1522, und zwar durch das Einschreiten Karls V., für dessen Wahl Hermann mit aller Kraft gewirkt, und den er auch 1520 zu Aachen als König gekrönt hatte; am 15. Juli des Jahres 1522 erfolgte daher der herkömmliche Einritt in Köln. Wie seine Vorgänger seit mehreren Jahrhunderten, so trat auch Hermann zunächst als weltlicher Fürst auf und widmete vor Allem den Obliegenheiten seiner landesherrlichen Stellung seine Kräfte. Mit besonderem Eifer ließ er sich die Aufzeichnung, Regelung und Verbesserung einer Menge von Verordnungen, welche die Verwaltung und Rechtspflege betrafen, angelegen sein; sie sind gesammelt in „Des Erzstiffts Coellen Reformation der weltlicher gericht, Rechtz und pollizey" (Köln 1538). Viele Steuern, welche das Volk drückten, schaffte er ab und schränkte dafür seinen Hofstaat ein. Als Mann des Friedens und der Eintracht liebte er es, den Vermittler zwischen streitenden Fürsten zu spielen oder zum Friedensschutz seiner Unterthanen mit benachbarten Territorialherren Verträge abzuschließen. Indessen war seine Sorge für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens und die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in der ihm anvertrauten Erzdiöcese nicht minder groß. Zu diesem Zwecke zog er gelehrte und erfahrene Männer an sich und hörte gerne ihren Rath; unter ihnen sind vor Allen zu nennen der Secretär Tilmann vom Graben, der Kanzler Bernhard von Hagen, Dr. Johann Gropper, der Rechtsgelehrte und Magister Arnold von Wesel und der Official Bernhard Georgii. Diesen Männern gebührt unbestreitbar das Hauptverdienst, daß der Erzbischof in den ersten 20 Jahren seiner bischöflichen Wirksamkeit fast immer das Richtige getroffen und für die kölnische Kirche vieles Gute gestiftet hat. Auf ihre Vorstellungen hin faßte er eine tiefe Abneigung gegen jede Neuerung auf kirchlichem Gebiete; daher sah er es auch als eine für Kirche und Staat gleich dringende Angelegenheit an, der von Wittenberg her drohenden großen Kirchenspaltung zuvorzukommen. Seine Thaten bezeugen dieß. Gegen Ende des Jahres 1520 gab er seine Zustimmung dazu, daß die Schriften Luthers auf Grund der päpstlichen Bannbulle zu Köln öffentlich verbrannt wurden; auf dem Reichstage zu Worms (1521), auf welchem er selbst anwesend war, stimmte er der päpstlichen Bannbulle und der kaiserlichen Achterklärung gegen Luther zu. Als der Kölner Rath von 1523—1527 gegen das Kloster der Augustiner daselbst, welches für Luther und seine Anschauungen bedenkliche Sympathien hegte, wiederholt und energisch vorging, billigte Hermann diese Schritte vollkommen; als die theologische Facultät den Dr. Gerhard von Gryn, welcher lutherische Grundsätze verbreitete, 1524 beim Erzbischof verklagte, forderte dieser sofort den Rath der Stadt auf, gegen den Ketzer den kaiserlichen und päpstlichen Geboten gemäß vorzugehen, worauf er in's Gefängniß geworfen wurde; als er im Prozesse gegen die Ketzer Adolf Clarenbach und Peter von Fliesteden (1528) ersucht wurde, Schritte zu thun, um dieselben vom Feuertode zu bewahren, lehnte er dieß entschieden ab. Angesichts der großen Gefahren, welche dem westfälischen und rheinischen Gebiete von der „gottlosen, grausamen und erschrecklichen Secte der Wiedertäufer" drohten, war er ganz damit einverstanden, daß am 7. November 1534 zwei ihrer Anhänger zu Köln mit dem Schwerte hingerichtet, einer „mit umgelegtem Feuer" verbrannt wurde; auch forderte er den Rath auf, die Stadt gegen jeden Zuzug auswärtiger Wiedertäufer abzusperren. In Anbetracht einer so entschieden katholischen Gesinnung und Wirksamkeit, welche er überall bekundete, wurde er im J. 1532 zum Administrator der Diöcese Paderborn erwählt und suchte hier ebenfalls alle Neuerungen auf kirchlichem Gebiete mit Entschiedenheit zu unterdrücken. Sein größtes Verdienst aber in dieser Beziehung ist die Abhaltung der Kölner Provinzialsynode im J. 1536. Es waren dazu alle Suffraganen der Kölner Kirchenprovinz, nämlich die Bischöfe von Lüttich, Utrecht, Münster, Osnabrück und Minden, ferner die Prälaten der Erzdiöcese und viele fromme und gelehrte Männer geladen. Zur Vorbereitung derselben hatte er durch Dr. Gropper einen aus-

führlichen Statutenentwurf ausarbeiten lassen, der nicht bloß die Lehren des katholischen Glaubens mit Rücksicht auf die gangbaren Einwürfe der damaligen Häretiker genauer bestimmte, sondern auch über die kirchliche Disciplin und das sittlich-religiöse Leben der Geistlichen und Laien heilsame Bestimmungen enthielt. Am festgesetzten Termine, nämlich am 6. März, wurde die Synode in der Domkirche unter dem Vorsitze des Erzbischofs eröffnet. Gleich beim Beginne der Sitzungen gab derselbe die feierliche Erklärung ab, daß nichts beschlossen werden solle, was den Rechten des Papstes irgendwie zu nahe trete; es liege ihm ferne, kirchliche Neuerungen zu treiben oder solche kirchliche Einrichtungen zu beseitigen, welche in der katholischen Tradition begründet seien; auch könne es nicht die Absicht der Synode sein, an den in altem Herkommen begründeten Eigenthümlichkeiten der einzelnen Diöcesen bezüglich des Ritus und der kirchlichen Gebräuche zu rütteln. Darauf wurde der erwähnte Statutenentwurf vorgelesen, an den sich dann die Berathungen anknüpften. Im Allgemeinen fanden die Artikel des Gropper'schen Entwurfes die Zustimmung der Synodalen. Ein Formular, wonach die Beschlüsse der Synode zur Ausführung gebracht werden sollten, ließ Hermann schon im October 1536 publiciren; die Beschlüsse der Synode in ausführlicher Bearbeitung erschienen erst 1538 im Druck. Zur gründlichen Belehrung des Clerus in den Heilswahrheiten war auf der Synode auch ein Enchiridion doctrinae christianae versprochen; es erschien, ebenfalls eine Arbeit Groppers, zugleich mit den Canones und fand großen Beifall; auch der apostolische Stuhl drückte dem Erzbischof sowohl über die Canones als über das Enchiridion seine Anerkennung aus, wie ein Brief des gelehrten Cardinals Sadolet vom 29. November 1541 beweist.

So zeigt sich der Erzbischof bis dahin als einen katholischen Kirchenfürsten, dem es nur um die Reinerhaltung des katholischen Glaubens und das Heil der ihm anvertrauten Gläubigen zu thun war; aber von jetzt an erscheint in seinem Verhalten eine plötzliche Veränderung, ein Hinneigen zu den protestantischen Neuerungen. Diese Sache wäre unerklärlich, wenn man nicht über alle seine Schritte genau informirt wäre und bis zur Evidenz nachweisen könnte, daß er in Folge seiner Unselbständigkeit und geistigen Beschränktheit ein Opfer protestantischer Verführung geworden war. Zwar zeigte er schon mehrere Jahre vor der Provinzialsynode eine gewisse Opposition gegen den apostolischen Stuhl, indem er an der Besetzung der im päpstlichen Turnus zur Erledigung kommenden Beneficien und Pfründen seiner Diöcese mit Günstlingen des Papstes, noch mehr aber an der Belastung mancher Pfarrstellen mit schweren Pensionen zu Gunsten römischer Geistlichen Anstoß nahm und daher als „Bischof und deutscher Fürst" die von Rom beanspruchten Abgaben und Stellenbesetzungen zurückwies (Laemmer, Monum. Vatic. 417), aber für die Dogmen der katholischen Kirche ist er doch immer eingetreten und hat sich die Anerkennung des apostolischen Stuhles erworben. Seine Hinneigung zu den protestantischen Reformatoren brachte ihm sein Rath Peter Medmann bei, der 1526 zu Wittenberg studirt hatte und zu Luther und Melanchthon in freundlichen Beziehungen stand. Diesen Mann, welcher der Lehrer seiner Neffen und Mündel, der Söhne seines verstorbenen Bruders Johann, war, schickte Hermann im J. 1539 auf die Fürstenversammlung zu Frankfurt, um sich mit Melanchthon über die Herstellung kirchlicher Eintracht zu besprechen und ihn nach Bonn einzuladen (Seckendorf III, 435). Zwar kam es hier nicht zu Verhandlungen über die kirchliche Einigung, auch lehnte Melanchthon die Einladung nach Bonn in freundlichen Worten ab, aber Medmanns Sendung hatte die Folge, daß sich der Erzbischof mit den Häuptern der Protestanten einließ. Nach Bonn zurückgekehrt, bot Medmann seinen ganzen Einfluß auf, um Hermann für die neue Lehre zu gewinnen, wie er selbst durch Melanchthon für dieselbe gewonnen war. Daß diese Bemühung Erfolg hatte, zeigt der Brief Melanchthons an Hermann vom 17. März 1539 (Corp. Reform. III, 650), der eine große Geneigtheit des letztern zu den protestantischen Grundsätzen voraussetzt. Von jetzt an wandte sich Hermann mit aller Vorliebe an solche Männer, welche nur in einer radicalen Reform das Heil der christlichen Welt sichergestellt sahen, nämlich an den Züricher Reformator Bullinger, der ihn in einem Schreiben vom 18. Februar 1541 mit „frater in Christo" anredet und ihn zum entschiedenen Vorgehen drängt, indem er bemerkt, „die Messe sei doch nur eine menschliche Erfindung, eine leere, in der Bibel nicht begründete Cerimonie"; ferner an den abgefallenen Augustinermönch Nicol. Bruckner, der zu den Straßburger Reformatoren in nahen Beziehungen stand und sich seit 1537 an Hermanns Hof aufhielt; an die Grafen Dietrich von Manderscheid-Schleiden und Arnold von Manderscheid-Blankenheim, die beide für die sächsischen Reformatoren schwärmten. Je mehr diese Männer bei Hermann an Ansehen und Einfluß gewannen, desto mehr wurden seine früheren Rathgeber, Gropper ausgenommen, bei Seite gedrängt. Von der Ausführung der Statuten der von ihm abgehaltenen Synode liest man nichts mehr, dagegen zeigte er sich für die Friedenspolitik Karls V., welcher auf den Reichstagen zu Hagenau, Worms und Regensburg (1540—1541) Geltung verschafft wurde, sehr eingenommen. Zu Hagenau fand er sich selbst mit Gropper ein; hier machte er die Bekanntschaft Martin Butzers (s. d. Art.). Da der Reichstagsabschied von Regensburg bestimmt hatte, daß die Religionssache bis zum nächsten Nationalconcil ausgesetzt werden und mittlerweile die geistlichen Prälaten selbst Bedacht nehmen sollten, in ihren Bezirken „heilsame Ordnung und Reformation" vorzunehmen,

so wollte Hermann für seine Reformpläne zuerst die Landstände gewinnen und berief daher auf den 10. September 1541 eine Versammlung derselben nach Bonn. Da aber der Erfolg hinter seinen Erwartungen weit zurückblieb, so riethen ihm die ihn beeinflussenden Theologen, das Werk des Ausgleiches mit dem protestantischen Bekenntnisse selbst in die Hand zu nehmen und ohne Rücksicht auf seine Gegner vorzugehen. Zur Ausführung dieses Werkes schien ihm niemand geeigneter zu sein als Butzer, weßhalb er ihn gegen Ende 1541 auf sein Jagdschloß Buschhofen bei Bonn kommen ließ, um sich mit ihm über die Richtung, in welcher das Einigungswerk sich bewegen sollte, zu verständigen. Dabei war es sein Wunsch, daß er mit Gropper und dem Weihbischof Johann Nopelius die nöthigen Reformen feststelle. Ersterer, der die Hoffnung auf einen Ausgleich der verschiedenen Glaubensdifferenzen noch nicht aufgegeben hatte, ging auf sein Ersuchen bereitwillig ein. Nopelius aber that es erst, nachdem er den Prälaten schriftlich, aber umsonst, ersucht hatte, Butzer aus der Erzdiöcese fernzuhalten; dann aber ließ er sich mit dem Apostaten nur insofern in Unterredungen ein, als er hoffte, ihn zu bekehren. Nachdem er aber die Fruchtlosigkeit dieses Versuches erkannt hatte, weigerte er sich, mit demselben weiter zu verhandeln, worauf er sofort seiner Stelle als Generalvicar und Weihbischof entsetzt und seines Gehaltes beraubt wurde. Gropper führte mit Butzer eingehende theologische Unterredungen und hielt ihm mit Würde und Gründlichkeit seine Irrthümer vor; dieser aber war nur in Nebendingen, keineswegs aber in den Grundlehren des Christenthums zum Nachgeben geneigt, weßhalb auch Gropper schließlich die Hoffnung auf eine endliche Verständigung mit demselben fahren ließ.

Unterdessen erhob sich in der Erzdiöcese, namentlich in der Stadt Köln, gegen Butzers Berufung laute Opposition, und als das Domcapitel und die Universität den Erzbischof in energischen Briefen an seine Pflichten und die drohende Gefahr „des Aufruhrs und Unraths in Stadt und Stift" mahnten, ließ Hermann sich bestimmen, seinen theologischen Rathgeber einstweilen zu entlassen. Nun wandte er sich abermals an die Landstände mit der Bitte, seine Reformbestrebungen zu unterstützen. Der auf den 10. März nach Bonn beschiedene Landtag verlangte, er solle eine Reformationsordnung entwerfen und den Ständen vorlegen lassen; „diese würden dann durch die That beweisen, daß sie zu thun geneigt seien, was der christliche Name erfordere und jeder Christ zu thun schuldig sei". Sofort ertheilte Hermann „einigen gottseligen, getreuen, an Lehre wie Leben bewährten Männern" den Auftrag, dem Verlangen der Stände zu willfahren und geeignete Vorschläge zu entwerfen. Wer diese Männer gewesen, ist nicht bekannt; jedenfalls gehörten sie nicht zur kirchlich-katholischen Partei. Auch wandte sich Hermann mit demselben Anliegen an den Rath der Stadt Köln; dieser sprach sich aber dafür aus, „daß es so bleiben möge, wie es vor vielen hundert Jahren gewesen, bis von denjenigen, denen solches zukommt und geziemt, eine Aenderung eingeführt werde". Bereits am 1. September wurden die gewünschten Reformvorschläge vorgelegt, sie wurden aber sammt und sonders verworfen. Hermann jedoch ließ sich dadurch nicht irre machen. Vielleicht eben wegen des Widerspruchs, auf den er allerwärts stieß, beschloß er, Butzer „zurückzurufen und mit Predigen und Lehren fortfahren zu lassen". Als Gropper auf seiner Gesandtschaftsreise an die Statthalterin der Niederlande davon Kunde erhielt, bot er schriftlich seinen ganzen Einfluß auf, um den Erzbischof von diesem Vorhaben abzubringen. Aber vergebens. Hermann begründete die neue Berufung damit, daß die Kölner Diöcese keine tüchtigen Prediger und Seelsorger besitze; daher sehe er sich zu diesem Schritte genöthigt. Aber diese Ausflucht widerlegt selbst Butzer, der in einem Briefe an Gropper ausdrücklich erklärte, „daß in den Predigten der Kölner Geistlichen, die reiner predigten, als es bisher Gewohnheit, nichts geradezu Tadelswerthes zu vernehmen sei" (Varrentrapp, Hermann von Wied 137) und „daß im Kölner Lande, wo die Seelsorger in großem Ansehen stehen und das Volk sich durch willigen Gehorsam in kirchlichen Dingen auszeichnet, alle erschrecken vor einem Zustande, wie er in Straßburg besteht" (Döllinger, Reformation II, 28). Hermann hatte aber einmal zu den protestantischen Prädicanten mehr Vertrauen, als zum Clerus seiner Diöcese; daher wies er auch den Pfarrer Blanckfort von St. Columba, den ihm das Domcapitel als ausgezeichneten Prediger für die Weihnachtstage nach Buschhofen zugeschickt hatte, zurück. Am 1. December war Butzer wieder in Bonn, wo ihm der Erzbischof das Predigtamt in der Münsterkirche übertrug, jedoch mit dem gemessenen Befehle, „nicht zu reformiren, auch sich der Einführung jeder Neuerung und des Scheltens über Mißbräuche zu enthalten" (Gropper, An Kays. Maj. f. 51). Am 17. December begann die erste Predigt. Da brach der Sturm los, und „es erhoben sich, namentlich von Köln, wegen seiner unchristlichen Lehren seine Widerwärtigen". Das Domcapitel, die Universität, der Secundarclerus und der städtische Rath vereinigten sich, um im Interesse des Friedens die Entfernung Butzers zu verlangen. Da die Deputationen, welche zu diesem Zwecke an den Erzbischof geschickt wurden, nichts erreichten, so sandte ihm das Domcapitel am 3. Februar 1543 ein geharnischtes Schriftstück zu unter dem Titel: Sententia delectorum per venerabile Capitulum Ecclesiae Colon. de vocatione Buceri, worin es ausführlich darlegt, daß es gegen alle göttlichen und kirchlichen Gesetze gehandelt sei, einen solchen Mann wie Butzer, welcher der Fahne Luthers folge, eine Nonne geheiratet habe und die Grundlehren der katholischen Kirche verwerfe, als Prediger für das katholische Volk auf-

zustellen. Auch dem Papste Paul III. war von dem unkatholischen Gebahren Hermanns Mittheilung gemacht worden. Am 1. Februar 1543 richtete er ein väterliches Schreiben an den Kölner Clerus und mahnte ihn zur standhaften Beharrlichkeit im Glauben mit dem Beifügen, daß er die Einberufung des Concils von Trient möglichst beschleunigen werde; am 1. Juni richtete er zwei Schreiben nach Köln, das eine an das Domcapitel, das andere an den Magistrat, worin er bittet, dem eindringenden Protestantismus energischen Widerstand zu leisten, die lutherischen Prädicanten zu verjagen und den Erzbischof nicht mehr als ihren Hirten, sondern als ihren Feind anzusehen; das Benehmen des letztern sei Wahnsinn. Zur Beschwichtigung der Gemüther veröffentlichte Butzer am 10. März eine Rechtfertigung seiner Reformlehren unter dem Titel „Was im Namen des heiligen Evangelii unsers Herrn Jesu Christi jetzund zu Bonn im Stifft Coelln gelehrt und gepredigt wird?" Dieses Schriftchen, welches er dem Domcapitel, der Universität und dem Rath der Stadt Köln zustellte, enthält neben manchem Guten einen Wust unkatholischer Lehren und konnte die Opposition gegen den Auctor nur vermehren. Uebrigens war er wegen der letztern nicht verzagt, nur war er ungehalten, daß Melanchthon nicht nach Bonn gekommen war, wie aus einem Briefe an denselben vom 12. März hervorgeht. „Melanchthon", schreibt er, „habe sehr viele gute und fromme Männer in Betrübniß gesetzt, daß er nicht (nach Bonn) gekommen sei. Er habe ja nicht lange hierselbst zu verweilen, auch keiner Religionsgährung beizuwohnen gebraucht. Der gute Greis (der Erzbischof) selbst habe Grauen vor aller Gährung und verzweifle gerade deßhalb bis jetzt an einer vollständigen Reformation der ganzen Diöcese, da die freie Stadt Köln den uncleriкalischen Clerus in seiner Wuth unterstütze. Er gedenke an den Orten, wo er die doppelte Gewalt habe, die reine Predigt des Evangeliums und damit übereinstimmende Verwaltung der Sacramente, der Taufe und Eucharistie, ebenso des Katechismus der Schulen anzurichten, den Clerikern die Ehe zu gestatten und überhaupt bezüglich der Cerimonien Anordnungen treffen zu können, nachdem die Leute im Worte Gottes unterwiesen seien. Der Erzbischof würde Melanchthons Meinung gehört haben, und dieser, nachdem er ihn in seinen Plänen schriftlich unterstützt habe, zurückgekehrt sein, was in zehn oder zwölf Tagen hätte geschehen können. Der Erzbischof entbehre ganz der Beihilfe der Seinigen. Die ihm anfangs Beistand leisten zu wollen schienen, bekämpften ihn nun unausgesetzt und drohten offen mit Absetzung. Allein der Greis habe beschlossen, lieber dieses und noch Schwereres über sich ergehen zu lassen, als von seinem Entschlusse abzugehen. Vom Stande der Grafen, Ritter und Städte habe man gute Hoffnung. Gott möge helfen!" (Corp. Ref. V, 59.)

Die Opposition gegen Butzer machte sich zunächst in mehreren Schriften geltend. Im Auftrage der Universität und des niedern Clerus richtete der Carmeliterpater Billick, Professor der Hochschule, eine scharfe Polemik gegen ihn in dem Schriftchen Judicium Deputatorum Universitatis et secundarii Cleri Colon. de doctrina et vocatione Martini Buceri ad Bonnam, a. 1543. Bündig und vollständig werden darin die Irrlehren desselben aus der heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition widerlegt. Der Rath der Stadt beschloß, keine Neuerungen in Sachen der Religion zu dulden und den Predigern der lutherischen Lehre den dortigen Aufenthalt zu verbieten. Gegenschriften gegen das Butzer'sche Büchlein erschienen noch von Barth. Latomus, Lic. Matthias von Aech u. A. Je heftiger sich aber allerwärts der Widerspruch gegen Butzer erhob, desto maßloser geberdete sich dieser auf der Kanzel. Die meisten Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche unterwarf er schonungslos der bittersten Kritik, während er das Lehrsystem Luthers als das des wahren Christenthums pries. Dem Erzbischof, der diesen Predigten selbst beiwohnte, wurde aber bald klar, daß dieselben die verschiedenen Religionsparteien nicht versöhnen könnten, sondern nur den Aufruhr und Fanatismus der Massen heraufbeschwören würden. Er rief daher Butzer von Bonn weg und zog ihn an seinen Hof zu Brühl. Unterdessen hatte Hermann seine Hoffnung auf die Landstände gesetzt. Da aber diese schon längst von ihm einen vollständigen Reformationsentwurf begehrt hatten, um danach ihre Beihilfe bemessen zu können, so glaubte er niemanden besser als seinen theologischen Rathgeber mit der Ausarbeitung eines solchen beschäftigen zu können. Als Mitarbeiter wollte er ihm den wegen seines sanften Wesens bekannten Melanchthon beigeben. In seinem Auftrage reiste daher Peter Medmann am 15. Januar nach Wittenberg, um diesen Gelehrten abermals an das kurfürstliche Hoflager zu Bonn einzuladen. Dieser war dazu bereit, nachdem ihm Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen dazu einen Urlaub von 6—7 Wochen gegeben hatte. Im Juli war die gewünschte Schrift vollendet, und Hermann konnte sie dem Landtage am 25. Juli vorlegen. Sie führt den Titel „Von Gottes genaden vnser Hermanns, Ertzbischoffs zu Cöln vnd Churfursten rc. einfaltigs bedencken, warauff ein Christliche in dem wort Gottes gegrünte Reformation an Lehr, brauch der Heil. Sacramenten vnd Ceremonien, Seelsorge vnd anderem Kirchendienst biß vff eines freyen . . Nationals Concilii . . verbesserung anzurichten seye"; kurz wird sie Reformationsentwurf genannt. Acht Tage vor dem Landtage hatte der Erzbischof sie bereits dem Domcapitel zugesandt mit der Bitte, ihm „eine etwaige Gegenberichtigung" zukommen zu lassen; dieses erklärte aber, darauf nicht eingehen zu können, solange er Butzer nicht aus der Diöcese entlasse. Unterdessen kam Kaiser Karl V. im

August zur Beendigung des Geldern'schen Erbfolgekrieges mit einem starken Heere an den Niederrhein und nahm zu Bonn Veranlassung, den Erzbischof wegen seiner antikirchlichen Reformbestrebungen, namentlich wegen der Berufung Butzers, zu Rede zu stellen. Dieser erklärt sich bereit, Butzer zu entlassen und die Reformation seiner Diöcese bis zum nächsten Reichstage anstehen zu lassen, wenn seine Gegner ihr feindliches Vorgehen gegen ihn einstellen wollten. In Folge dessen wurde Butzer entlassen. Das Domcapitel glaubte nun noch einen letzten Versuch, den Erzbischof zu bekehren, machen zu sollen und beauftragte deßhalb einige fromme und gelehrte Männer, namentlich Dr. Joh. Gropper, den protestantischen Reformationsentwurf gründlich und ausführlich zu widerlegen. Diese Arbeit, „Gegenberichtung" betitelt, war bereits im Januar 1544 vollendet, wo sie dem Erzbischof zur Erkenntniß, wieviel Unkatholisches der von ihm befürwortete Reformationsentwurf enthalte, übersandt wurde; später wurde sie von dem bekannten gelehrten Buchdrucker Jaspar Gennep unter dem Titel Antididagma, seu christianae et catholicae religionis propugnatio adversus librum quendam universis ordinibus seu statibus dioecesis Colon. titulo Reformationis Bonnae exhibitum, Colon. 1544, übersetzt, unter welchem sie heute allgemein bekannt ist. Der Erzbischof beachtete die Schrift wenig, sondern ließ durch den lutherischen Prediger Albert Hardenberg in Kempen, der ihm von Melanchthon dringend empfohlen war, alsbald eine Gegenschrift gegen dieselbe abfassen. Diese erschien 1545 unter dem Titel „Bestendige Verantwortung aus der heiligen Schrift vnd wahrer katholischer Lehr vnd Haltung der allgemeinen christlichen Kirch".

Am 20. Februar 1544 war ein Reichstag zu Speier, auf den Hermann sich hinbegab, um seine Sache vor den Reichsständen persönlich zu vertheidigen; seinen Reformationsentwurf ließ er dort unter die Stände vertheilen. Der Kaiser, der von der Kölner Religionssache genaue Einsicht besaß, und der dem Domcapitel, der Universität und dem Rath der Stadt wegen ihrer geschlossenen Opposition gegen den Erzbischof mehrmals belobende Anerkennungsschreiben ertheilt hatte, trug Bedenken, die Sache zur Verhandlung zu stellen, und so verblieb dem Erzbischof einstweilen Actionsfreiheit. Indessen trug seine offenbare Hinneigung zum Protestantismus bereits schlimme Früchte. In Bonn und Umgegend, in Linz, Andernach, Kempen und anderen Orten traten protestantische Prediger mit aller Kühnheit auf und verbreiteten die lutherischen Lehren. Das Domcapitel machte den Erzbischof wiederholt darauf aufmerksam und suchte ihn durch Bitten und Vorstellungen von seinen Neuerungen abzubringen, aber er erwiederte: „Er könne von seinem Unternehmen nicht abstehen, da er erkenne, daß daran sein und aller wahren Gottesmenschen Seelenheil, ewige Wohlfahrt und Seligkeit gelegen sei; auch habe er das Erzstift in dieser Angelegenheit durch keine Kosten beschwert, da die 12 oder 15 Prediger in der Provinz aus seinem Privatvermögen unterhalten würden, nicht aus den erzbischöflichen Einkünften, obgleich er auch dazu ein Recht habe. Sollte er auch um Würde und Amt gebracht werden, so überlasse er das Gott, und es werde ihm nicht beschwerlich fallen, zu sterben, wie er geboren worden, als ein Graf von Wied, der bei seinen Anverwandten Aufnahme und Unterhalt finden werde" (Seckendorf III, 553). Um aber der Ausbreitung des Protestantismus im Kölner Erzstift entgegenzutreten, erließ der Kaiser auf Ersuchen des Domcapitels am 11. October ein Edict, worin er allen Bewohnern desselben bei Vermeidung der kaiserlichen Ungnade und der strengsten Strafen auftrug, die neuen Prediger und deren Lehren zu fliehen und da, wo bereits kirchliche Neuerungen vorgenommen worden, dieselben aufzuheben. Da der Erzbischof aller Ermahnung zum Trotz sich zu den Protestanten hielt und zu einer Umkehr nicht zu bewegen war, so beschloß das Domcapitel gegen Ende September, zu einer öffentlichen Protestation und Appellation an Papst und Kaiser überzugehen. Diesem Schritte schloß sich am 9. October die gesammte Stifts-, Kloster- und Pfarrgeistlichkeit an; nur der Domdechant Graf Heinrich von Stolberg und fünf Domcanoniker verweigerten den Beitritt und waren entschlossen, sich von ihrem Fürsten nicht zu trennen. Dem Erzbischof wurde die Sache nicht geheim gehalten; am 14. November erklärte er in einer dem Domcapitel übersandten Protestation, „daß er den Papst nicht als einen parteilosen Richter in der schwebenden Streitsache anerkennen könne, sondern an den Kaiser, an den Reichstag und an ein freies christliches Concil appellire". Da es dem Domcapitel darum zu thun war, dem Erzbischof jeden Stützpunkt im Erzstifte zu entziehen, so war es bestrebt, auch die weltlichen Stände, die bisher demselben zugehalten hatten, zum Anschluß an die Appellation zu veranlassen; der zu diesem Zwecke am 18. November an den erzbischöflichen Hof zu Köln berufene Landtag war aber dazu nicht zu bewegen. Ein neuer Landtag, der von Hermann selbst auf den 5. December nach Bonn berufen worden, beschloß indeß, den Reformationsentwurf bis zum künftigen Reichstage auf sich beruhen zu lassen. Der Kaiser, mit dessen Zustimmung das Domcapitel gehandelt, bedauerte dieses Verhalten der Stände; denn in den benachbarten Niederlanden gährte es gewaltig, und zur Aufrechthaltung sowohl der politischen wie der kirchlichen Ordnung daselbst war es von großer Wichtigkeit, daß die Reformation in der Kölner Erzdiöcese nicht zum Durchbruch kam. Er machte daher im folgenden Jahre auf seiner Reise zum Reichstage in Worms zu Köln 14 Tage lang Halt, bestärkte das Domcapitel, die Universität und den Clerus in ihrem Widerstande gegen den Erzbischof und ermahnte den Rath der Stadt mit Ernst und Nachdruck,

am alten Glauben der Kirche festzuhalten und alle Neuerungen zu verbieten. Dieß ließ den Kurfürsten nichts Gutes hoffen, weßhalb er auch vom Reichstage wegblieb und sich mit der Vertretung durch seinen Rath Dr. Haeß begnügte. Als Vertreter des Domcapitels erschien Dr. Gropper, der jetzt als Hermanns heftigster Gegner galt. Eine Entscheidung in der Kölner Angelegenheit wurde nicht getroffen. Auf seiner Rückreise hielt der Kaiser in Köln wieder an, ließ den Erzbischof nochmals zu sich entbieten und machte ihm heftige Vorwürfe wegen der religiösen Neuerungen, die er angefangen. Auch machte er ihn aufmerksam auf die Folgen der päpstlichen Excommunication, die ihm bevorstehe. Da er ihn unverbesserlich fand, sandte er ihm wenige Tage nachher den kaiserlichen Befehl zu, innerhalb 30 Tagen in Brüssel zu erscheinen, um sich wegen der Klagen des Capitels zu rechtfertigen. Zur selben Zeit traf in Köln auch die päpstliche Vorladung, datirend vom 18. Juli, ein, wodurch er und seine Anhänger im Domcapitel aufgefordert wurden, sich innerhalb 60 Tagen in Rom zu verantworten. Hermann säumte nicht, sofort einen Anwalt nach Brüssel zu schicken, um dagegen zu protestiren, daß man am kaiserlichen Hofe gegen ihn einen Prozeß instruire, ohne ihm die gesetzliche Frist zur Vorbringung seiner Exception zu gewähren. Da der Erzbischof sich nichts Gutes versah, so schickte er seine Getreuen Peter Medmann und Siebert Löwenberg an den Kurfürsten von Sachsen mit der Bitte, ihm beizustehen. Der Kanzler Brück aber, dem dieser die Sache zur Begutachtung übergab, erklärte seinem Fürsten, daß Hermann wegen des Unrechts, das ihm geschehen, zwar nicht verlassen werden dürfe, doch solle derselbe sich hüten, „der Katze allein die Schelle anzuhängen".

Es wurden nun mehrere Convente der verbündeten protestantischen Fürsten abgehalten, um zu berathen, was in der Kölner Angelegenheit zu thun sei, nämlich zu Schmalkalden, Frankfurt und Oberwesel, aber auf allen blieb es bei leeren Plänen und Erklärungen zu Gunsten Hermanns; nur zu Oberwesel beschloß man, eine Gesandtschaft an den Kaiser zu schicken, um für den bedrängten Erzbischof zu intercediren. Bereits drohten die Vorzeichen des schmalkaldischen Krieges, und daher hüteten sich die Häupter des schmalkaldischen Bundes, den Kaiser noch weiterhin zu reizen. Hermann aber war und blieb gutes Muthes; er hoffte zuversichtlich, daß die Reichsstände auf dem nächsten nach Regensburg ausgeschriebenen Reichstage dem kaiserlichen Vorgehen gegen ihn energischen Widerstand entgegensetzen würden. Da er der päpstlichen Citation keine Folge leistete, so erschien bereits am 8. Januar 1546 am kaiserlichen Hoflager zu Maastricht der päpstliche Legat Verallo, welcher sowohl für ihn wie für die ihm anhangenden Domherren die päpstliche Suspensionsbulle überbrachte. Der Kaiser, der auch jetzt noch nicht zum Aeußersten gegen Hermann schreiten wollte, schickte nochmals seinen Vicekanzler Naves nach Bonn, um denselben zur Umkehr und zum Gehorsam gegen die kaiserlichen Befehle zu ermahnen, für welchen Fall er ihn seines alten Wohlwollens versicherte (Lanz, Staatspapiere zur Geschichte Karls V., Bibl. des liter. Vereines, XI, Stuttg. 1845, 397 ff.). Aber Hermann lehnte ab, indem er seine Hoffnung auf die Reichsstände setzte. Im März war der Kaiser nach Regensburg abgereist, um dem Reichstage beizuwohnen; derselbe hatte sich aber bereits aus Mangel an Einigkeit aufgelöst. Zu Speier wurde Karl am 28. März vom Landgrafen Philipp von Hessen wegen des Kölner Kurfürsten interpellirt und ihm vorgehalten, derselbe handle nur seiner Pflicht gemäß, indem er als guter Hirte seine Schafe auf gute Weide führen wolle. „Hm," erwiederte der Kaiser, „warum fängt denn der gute Mann Neuerungen an? Er versteht kein Latein, und in seinem ganzen Leben hat er nur drei Messen gehalten, von denen ich selbst zwei gehört habe. Er versteht nicht das Confiteor; reformiren heißt nicht einen andern Glauben oder eine andere Religion einführen" (v. Rommel, Philipp d. Gr. I, 517). Der bereits über Hermann verhängten päpstlichen Suspension folgte am 16. April die große Excommunication. „Weil er," so heißt es in der betreffenden Bulle, „seines Heiles uneingedenk, sich gegen die Lehren und Satzungen der Kirche, gegen die apostolischen Ueberlieferungen und gegen die in der Kirche bis dahin gebräuchlichen kirchlichen Riten und Cerimonien, sowie gegen die wider Luther und seine Anhänger von Papst Leo X. verhängten Censuren mannigfach vergangen, wird er von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen und des Erzbisthums und der übrigen priesterlichen Aemter, Privilegien und Gerechtsame beraubt, und seine Unterthanen werden von dem ihm schuldigen Gehorsam und von dem ihm geleisteten Eide entbunden." Auch die Anhänger des Erzbischofs im Domcapitel traf die päpstliche Excommunication. Unter dem 3. Juli übertrug darauf der Papst durch ein eigenes Breve die Administration der Erzdiöcese dem seitherigen Coadjutor, Grafen Adolf von Holstein-Schauenburg. Zur Vollstreckung der päpstlichen Sentenz wurde der Kaiser ersucht, doch war derselbe augenblicklich behindert, weil ihn der schmalkaldische Krieg ganz in Anspruch nahm; ja es schien, daß er Willens war, die Kölner Frage nicht eher zur Entscheidung zu bringen, bis die Macht der schmalkaldischen Fürsten gebrochen und so dem Erzbischof jede Aussicht auf bewaffnete Hilfe benommen sei. Daher theilte er auch diesem die päpstliche Sentenz einstweilen nicht mit; dagegen forderte er ihn am 7. Juli auf, den Schmalkaldern keine bewaffnete Hilfe zu leisten, auch Andere davon abzuhalten. Erst am 3. November erhielt der Erzbischof auf einer Reise nach Westfalen Kunde von der über ihn und die ihm anhangenden Domherren verhängten Excommunication. Sofort kehrte er um und beschied den Dombechanten Grafen von Stol-

berg nach Brühl, um mit ihm zu berathen, was zu thun sei. Das Ergebniß der Berathung war, daß er die Rechtsbeständigkeit des päpstlichen Urtheils in Abrede stellte; in einer feierlichen Protestation klagte er den Papst der Häresie und Idololatrie an und legte von der römischen Sentenz Berufung an ein legitimes deutsches Concil ein (Sleidanus, De statu relig. ad ann. 1546). Mittlerweile aber zeigte auch der Kaiser, daß es ihm Ernst war, das päpstliche Urtheil zu vollstrecken und den Coadjutor auf den erzbischöflichen Stuhl zu erheben. Um dieses durchzusetzen, berief derselbe durch ein Edict, datirt von Hall in Schwaben, auf den 24. Januar 1547 die Stände des Erzstiftes nach Köln und schickte aus dem schmalkaldischen Lager zwei Commissare, Dr. Viglius Zwichem und den kaiserlichen Statthalter von Geldern, Philipp Lalaing, damit sie dieselben für den neuen Erzbischof zu gewinnen und in Eid und Pflicht zu nehmen suchen sollten. Die Commissare erfüllten ihre Aufgabe auf kluge und friedliche Weise. Zuerst überreichten sie dem Coadjutor ein kaiserliches Schreiben, wodurch derselbe ersucht wurde, die Verwaltung des Erzstiftes selbständig in die Hand zu nehmen; für den Fall etwaigen Widerstandes wurde ihm die bewaffnete Hilfe des kaiserlichen Obersten Grafen von Büren zugesichert. Dr. Viglius eröffnete dann die Verhandlungen durch einen Vortrag, worin er erklärte, daß durch die päpstliche Excommunication des bisherigen Erzbischofs alle Unterthanen des Stiftes vom Gehorsam gegen denselben entbunden seien; auch habe der Kaiser wiederholt erklärt, daß derselbe seiner Stelle entsetzt werden müsse, wenn er von seinem verkehrten Wege nicht zurückkehre. Dessen weigere er sich aber beharrlich, und es sei nun der ernstliche Wille des Kaisers, daß der Coadjutor als legitimer Erzbischof und Landesfürst anerkannt und ihm aller Gehorsam geleistet werde. Dasselbe Ansinnen stellten der Afterdechant und die anwesenden Domcapitulare. Die meisten Stände ließen sich bewegen, die päpstliche Sentenz als bindend anzuerkennen, und gelobten, nachdem sie ihres Eides gegen den alten Erzbischof entbunden worden, dem neuen Administrator als dem rechtmäßigen regierenden Herrn Gehorsam. Diejenigen Ständeglieder aber, welche nicht zustimmten, fürchteten des Kaisers Gewalt und drohende Haltung (Höhlbaum, Das Buch Weinsberg I, 260) und schickten auf den Rath des Herzogs Wilhelm von Cleve die Grafen Dietrich von Manderscheid und Wilhelm von Neuenahr zum Erzbischof, um ihn zur freiwilligen Verzichtleistung auf das Erzbisthum zu bestimmen. Diese erfolgte auch am 25. Februar 1547. Am 26. Januar hatte er bereits als Administrator von Paderborn resignirt. Nachdem er einen förmlichen schriftlichen Verzicht auf das Erzbisthum und alle seine Würden zurückgelassen, zog er sich in die Grafschaft Wied zurück und starb daselbst den 15. August 1551 an einem Beinübel; er wurde zu Niederbiber begraben. (Vgl. Carmen festivum de solemni intrada Hermanni a Weda, archiepiscopi et electoris in civitatem Colon., s. l. et a. (1522); Arn. Meshov, Historia defectionis et schismatis Hermanni comitis de Weda, Colon. 1620; Seckendorf, Comment. de Lutheranismo lib. 3, § 107; Sleidanus, De statu religionis et reipublicae Carolo V. Caes. commentarii I, 10. 15—18. 24; Pacca, Die großen Verdienste des Clerus, der Universität und des Magistrats von Köln um die kathol. Kirche im 16. Jahrh., aus dem Ital. übers., Augsb. 1840; Deckers, Hermann von Wied, Erzbischof und Kurfürst von Köln, Köln 1840; Ennen, Gesch. der Stadt Köln IV, Neuß u. Köln 1875; Drouven, Die Reformation in der kölnischen Kirchenprovinz zur Zeit des Erzbischofs Hermann von Wied, ebend. 1876; C. Varrentrapp, Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln, Leipzig 1878; Sammelband der die kölnische Reformation unter dem Erzbischof Hermann von Wied betreffenden Actenstücke auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel.) [Kessel.]

Hermanrich (Ermenrich, Ermanrich, selten und erst spät Ermenold genannt) von Ellwangen, Benedictiner, einer der gelehrtesten Männer Deutschlands im 9. Jahrhundert, Zögling der Fuldaer Schule, hatte das Glück, den Unterricht der trefflichsten Gelehrten seiner Zeit zu genießen. Nach seinen eigenen Angaben bildete er sich unter Gozbald, Abt von Niederaltach', dem spätern Bischof von Würzburg, unter Grimold, dem Erzkaplan und Abt von St. Gallen, Weißenburg und vielleicht Ellwangen, und unter Rudolf, einem Schüler Rabans. Enge Freundschaft von Fulda her verband ihn mit dem Bruderssohn des letztern, dem Diacon Gundram, der vom König zum Hüter der Zelle Solenhofen, einer letztwillig dem Kloster Fulda vermachten Stiftung des hl. Sualo (Sola, Solus, gestorben 790), bestellt war. Gundrams Bitte entsprechend, schrieb er nach vorausgegangenem Briefwechsel mit diesem und mit Rudolf als Mönch und Diacon zwischen 833 und 842 auf Grund mündlicher, an Ort und Stelle erhobener Mittheilungen das seinem Lehrer Rudolf gewidmete Leben Sualo's. In den zahlreichen uns erhaltenen Abschriften unterscheidet man eine kürzere und eine längere Redaction. Die kürzere ist abgedruckt nach einem schlechten Pariser Codex aus dem 15. Jahrhundert in Canisii Antiq. lectt. IV, 2, 544—559, ed. 1603. Die längere Redaction steht in ältester Abschrift noch aus dem 9. Jahrhundert in einem Codex der Bibliothek zu St. Gallen (n. 571), der auch Hermanrichs Briefwechsel enthält. Ein Abdruck dieser Redaction nach Cod. lat. Monac. 22 245 aus dem 12. Jahrhundert steht bei Canisius, l. c. IV, 732 und hiernach bei Mabillon, Acta SS. Ord. S. Ben. saec. III, 2, 429 und Basnage, Thes. monumm. II, 2, 168; eine Ausgabe von Holder-Egger (M. G. SS. XV) ist in Vorbereitung (vgl. hierzu Rettberg, K.-G. Deutschlands II, 360).

Ungleich weniger verbreitet ist eine zweite Schrift Hermanrichs, welche er bereits als Priester zwischen 841 und 855, wahrscheinlich noch vor 849, über das Leben Hariolfs, Bischofs von Langres und Stifters von Kloster Ellwangen (s. d. Art.), verfaßte, denn sie ist nur in zwei Ellwanger, nunmehr in der Stuttgarter öffentlichen Bibliothek befindlichen Handschriften (Cod. fol. bibl. n. 55) aus dem 12. und (Cod. histor. fol. 523, „magnus legalis") aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erhalten und nach ersterem abgedruckt bei Pez (Thesaur. anecd. IV, 3, 747), besser von Pertz in den Monn. Germ. SS. X, 11. In Dialogform nach dem Vorgange von Boethius' „Tröstungen der Philosophie", einfacher als Sola's Leben, aber lebendiger geschrieben, bietet sie übrigens, weil gleich jenem erbauliche Zwecke verfolgend, nur spärliche geschichtliche Ausbeute. Derselben Zeit, gegen 849, gehört eine von Hermanrich auf Befehl des Bischofs Lanto von Augsburg nur ungern übernommene erste, wieder verloren gegangene Ueberarbeitung der dem Mönch Theodor zugeschriebenen Lebensbeschreibung des hl. Magnus (s. d. Art.) an, welche vergilbt und fast vermodert bei der Erhebung des heiligen Leibes unter dessen Haupt gefunden worden war. Dieselbe wurde aber im 10. und 12. Jahrhundert abermals umgearbeitet und vielfach gefälscht. Diese zweite, uns noch erhaltene Ueberarbeitung enthält als dritten Theil das ebenfalls später umgestaltete, jedoch verhältnißmäßig zuverlässigste Supplementum Ermenrici (Abdruck der zweiten Ueberarbeitung bei Canisius, Antiq. lectt. V, 913, ed. Basnage I, 655; in einfacherer Recension nach dem St. Galler Cod. n. 565 bei Goldast, Scriptt. rer. Alam. ed. 1661, I, 2, 190; ed. 1730, I, 2, 189; Surius, Vitt. Sanctt. und den Bollandisten zum 6. September). Der dritte Theil und die Translatio S. Magni am besten edirt von Waitz in Monn. Germ. SS. IV, 425 (vgl. Mabillon, Acta SS. Ord. Bened. saec. II, 505; Rettberg, K.-G. Deutschl. II, 146). Waitz (l. c. IV, 382) vertheidigt wenigstens die letzten zwei Kapitel des Supplements, Friedrich (K.-G. Deutschl. II, 654) auch die ersten. (Vgl. Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg I, 90; Benkert, Athanasia XI, H. 3, 414; Wattenbach, Deutschlands Gesch.-Quellen, 5. Aufl. I, 267; Steichele, Das Bisthum Augsburg IV, 338; Baumann, Gesch. des Allgäus I, 93; Fr. Pfeiffer, Freie Forschungen 1867, 295.) — Spätestens im J. 849 verließ Hermanrich Ellwangen, um bei Walafried Strabo in Reichenau sich weiter auszubilden; nach dessen in demselben Jahre erfolgtem Ableben begab er sich auf Veranlassung Grimolds nach St. Gallen. Hier schrieb er zwischen 850 und 855 sein bedeutendstes Werk, die Epistola ad Domnum Grimoldum Abbatem, zu didaktischen Zwecken und zur Ehre seines Lehrers. Sie ist wichtig, weil sie ein interessantes Bild vom Stande der damaligen Klosterstudien und culturgeschichtliche Notizen über St. Gallen gibt. Bunten Inhalts, bietet sie mit zahlreichen, mosaikartig zusammengesetzten Citaten aus den damals am meisten gebrauchten kirchlichen und profanen Schriftstellern verwobene Proben aus der Psychologie, Moral, Exegese, Mythologie, Metrik, namentlich aber aus der Grammatik, und berichtet dann von Künstlern und Gelehrten St. Gallens. Was Walafried Strabo beabsichtigt hatte, das Leben des hl. Gallus metrisch zu bearbeiten, versuchte Hermanrich auf Andringen Gozberts des Kahlkopfs, gab aber nur 114 Verse, welchen er ein Vorwort in Prosa über die alte Heimat des Heiligen vorausschickte. Den Schluß machen theilweise akrostichische Gedichte und eine kurze Abhandlung über die heilige Dreieinigkeit (gedruckt aus der einzigen St. Galler Handschrift des 10. Jahrhunderts n. 265 in Auszügen bei Mabillon, Analect. veter. ed. 1723, 420; Mon. Germ. SS. II, 31 nur der Passus über St. Gallus; in weiterem Umfang und verbessert von Dümmler in Mittheilungen der Züricher antiq. Gesellschaft 1859, XII, 205; hierzu Vorrede S. IV und Erläuterungen S. 248. Das Ganze correct und in den Noten mit Angabe der von Hermanrich benutzten Auctoren von Dümmler als Programm herausgegeben Halle 1873; vgl. Dümmler, Forschungen zur deutschen Gesch., Jahrg. 1873, XIII, 482 und Nachtr. XIV, 405, wo auch die Quellen detaillirt nachgewiesen werden; Haupt im „Hermes" I, 403). Außer den genannten drei größeren Schriften gibt es noch von Hermanrich eine Oratio et metrum bipedale an seinen Lehrer Rudolf, einen akrostichischen Hymnus ex ipsius hominis titulo exordium capiens (dieser abgedruckt bei Canisius, Antiq. lectt. VI, 1326) und sehr wahrscheinlich die Grabschrift auf Hariolf (Monn. Germ. SS. X, 14). Charakteristisch für ihn ist der wiederholt (Vorrede zur Vita Soli und Epistola, ed. Dümmler 34) ausgedrückte Gedanke, daß die Heiligenleben bei weitem mehr auf die Nachwelt zu kommen verdienten, als die ihm übrigens gut bekannten Götterfabeln, sowie der häufige Gebrauch von griechischen, in den lateinischen Text eingestreuten Wörtern und ganzen Versen. Er war ein sogen. frater ellinicus, einer der nicht zahlreichen Mönche, welche in dieser frühen Zeit der griechischen Sprache mächtig waren (Arx, Geschichte von St. Gallen nach Cod. S. Gall. 381, p. 9).

Irrthümlich hatte man bis auf die neueste Zeit einen Hermanrich von Ellwangen und einen Mönch gleiches Namens von Reichenau unterschieden und letzterem den didaktischen Brief an Grimold zugeschrieben, weil darin gesagt ist, daß er von Reichenau nach St. Gallen gekommen. Allein dieser Hermanrich erwähnt in dem Briefe (ed. Dümmler 35) auch sein dem Bischof Gozbald, einem Verwandten Hariolfs, gewidmetes Schriftchen über die Gründung seines Klosters und legt es bei. Wattenbach hat evident nachgewiesen, daß hierunter nicht, wie man seit Mabillon (Analect. vet. 1723, 422)

angenommen, eine verloren gegangene Gründungsgeschichte von Reichenau, sondern die Vita Hariolfi des Ellwanger Hermanrich zu verstehen sei. Daß derselbe auch 845—862 Abt in seinem Kloster Ellwangen gewesen, wie Khamm (Hierarch. August. Auctar. part. I, 142) erwähnt, ist unerwiesen (vgl. d. Art. Ellwangen IV, 415). In dem aus dem 10. Jahrhundert stammenden St. Galler Codex des Briefes an Grimold hat eine fast gleichzeitige Hand über den Namen Ermenrici ein EPI gesetzt. Man hat daraus und aus der Aufnahme seines Todestages in die süddeutschen Nekrologien nicht ohne Wahrscheinlichkeit geschlossen, daß der Verfasser identisch ist mit Hermanrich, welcher 866 elfter Bischof von Passau wurde, auf Ludwigs des Deutschen Veranlassung 867 eine vergebliche Missionsreise zu den Bulgaren unternahm und 868 der Synode von Worms anwohnte (Mabill., Annal. Ord. S. Bened. III, l. 36, n. 93; Hansiz, Germ. sacr. I, 160; Neugart, Episc. Constant. I, n. 32, p. 123). Als Todesjahr melden die St. Galler Fortsetzung der Annal. Alamann. (M. G. SS. I, 51. 66), die Reichenauer Annalen (Hess, Mon. Guelf. XIV, 273) und die Passauer Annalen (Hansiz l. c. 162) das Jahr 874. Als Todestag geben das Necrol. Augiense (Böhmer, Fontes IV, 144; Monn. Germ. hist. Necrol. I, 282) den 26. December, dagegen unrichtig Hansiz (l. c.) und Neugart (l. c. n. 51, p. 159) den 2. Januar an. (Vgl. Dümmler, Ostfränk. Geschichte I, 302. 870. 876; Ders. im Neuen Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtsk. IV, 321; Ders. in den Forschungen zur deutschen Gesch. XIII, 473 ff. XIV, 403 f.; Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen 99; Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des M.-A. 1880, II, 179.) [K. A. Busl.]

Hermant, Gottfried, einer der bedeutenderen Gelehrten Frankreichs im 17. Jahrhundert, aber leider dem Jansenismus zugethan, wurde am 6. Februar 1617 zu Beauvais geboren. Da er schon als Knabe durch außerordentliche Anlagen sich auszeichnete, so schickte ihn der Bischof von Beauvais, Augustin Potier, nach Paris, wo er im Colleg der Jesuiten seine Studien machte. Er studirte dann mit großem Erfolge am Collége de Navarre Philosophie und an der Sorbonne Theologie, wurde nach Beendigung seines Cursus, erst 19 Jahre alt, von seinem Bischof nach Beauvais zurückberufen und blieb dort drei Jahre im bischöflichen Colleg als Lehrer thätig. Auf den Wunsch des Bischofs kehrte er 1639 nach Paris zurück, um die Erziehung eines Neffen desselben, Sohnes des Staatsraths Potier d'Oguerre, zu leiten. Zugleich setzte er seine theologischen Studien an der Sorbonne fort und erlangte im J. 1641 das Baccalareat; im folgenden Jahre erhielt er ein Canonicat zu Beauvais. Als um jene Zeit die Jesuiten, welchen die Universität zu Paris wenig günstig war, bei Hofe eine Eingabe machten, um ihre Einverleibung in die Universität zu erwirken, wurde Hermant von der Universität beauftragt, dem Gesuch der Jesuiten entgegenzutreten. Er bekämpfte die Ansprüche derselben in vier verschiedenen Schriften; dieselben erschienen anonym, doch wurde es bald bekannt, daß Hermant der Verfasser sei, und da sie mit Geschick geschrieben waren, so erwarben sie ihm einen gewissen Namen. Leider schloß er sich nun auch den Jansenisten an. Arnauld hatte gerade sein bekanntes Buch über die öftere Communion veröffentlicht, welches zur Verbreitung der jansenistischen Tendenzen besonders beitrug, und wurde in Folge dessen von mehreren Seiten, u. a. von P. de la Haye in den Remarques judicieuses sur le livre de la fréquente Communion, angegriffen. Hermant antwortete auf letztere durch eine Apologie de M. Arnauld und eine zweite Schrift zur Vertheidigung jenes Buches. Im J. 1646 wurde Hermant auf zwei Jahre zum Rector der Universität gewählt, 1650 erlangte er den Doctorgrad an der Sorbonne, empfing auch die Priesterweihe und kehrte dann in die Diöcese Beauvais zurück. Schon auf den Bischof Potier hatte er einen nicht geringen Einfluß ausgeübt; einen noch größern erlangte er auf dessen Nachfolger Choart de Buzanval (1650 bis 1679), dem er als Theologe und Rathgeber zur Seite stand. Durch Hermant und einige gleichgesinnte Freunde wurde nun der Jansenismus mehr und mehr unter dem Clerus der Diöcese verbreitet, ungeachtet des Widerstandes von Seiten des vortrefflichen Dombecans Chaillon. Da Hermant gleich seinem Bischofe sich weigerte, das Formular Alexanders VII. ohne Restriction zu unterschreiben, so verlor er auf einige Jahre seine Stelle im Capitel, bis durch den sogen. Frieden Clemens' IX. die Streitigkeiten (1669) ein Ende nahmen. Inzwischen erwarb sich Hermant durch seine Schriften einen bedeutenden Ruf. Seine Hauptwerke sind kirchengeschichtlichen Inhalts, wie das Leben des hl. Chrysostomus (1664), Leben des hl. Athanasius (2 Bde., 1671), Leben des hl. Basilius und des hl. Gregor von Nazianz (2 Bde., 1674), Leben des hl. Ambrosius (1678). Er behandelte in diesen Werken die Geschichte der Kirche jener Zeiten mit großer Gelehrsamkeit, so daß A. Pagi in seiner Kritik zu Baronius dieselben vielfach benutzen konnte. Auch über einzelne Punkte der kirchlichen Disciplin gab Hermant Abhandlungen heraus. Zudem veröffentlichte er mehrere kleinere Schriften in den Streitigkeiten des Jansenismus, dem der in seinem Privatleben sehr strenge Gelehrte immerfort zugethan blieb. Er starb, vom Schlage gerührt, eines plötzlichen Todes, als er gerade in Paris sich aufhielt, am 11. Juni 1690. Aus seinem Nachlasse wurde noch Mehreres herausgegeben, u. a. ein Clavis ecclesiasticae disciplinae seu index universalis totius juris ecclesiastici, opera et studio Petri Auger (1693), eine Art Sammlung, in welcher die Bestimmungen der allgemeinen und Provinzial-Concilien über die kirchliche Disciplin

zusammengestellt sind. Das Werk war indeß unvollendet, und der Herausgeber Auger hat durch seine Zusätze dem Werthe desselben noch bedeutend geschadet. Ein Leben Hermants schrieb Adrian Baillet, dessen Freund und Gewissensrath er gewesen war. (Vgl. Baillet, Vie de G. Hermant, Paris 1717; Rapin, Mémoires; Hurter, Nomencl. lit. II, 453; Moréri, Grand Dictionnaire hist. s. v.) [B. Jungmann.]

Hermas, Apostelschüler und urchristlicher Schriftsteller. Der Name begegnet uns Röm. 16, 14, wo Paulus neben Asyncritus, Phlegon, Hermes und Patrobas auch Hermas grüßt. Seine Berühmtheit aber knüpft sich daran, daß ihn einer der ältesten kirchlichen Schriftsteller, der Verfasser des „Hirten", führt. Die Schrift, welche Pastor Hermae heißt, wird von den Herausgebern in drei Theile zerlegt, betitelt Visiones, Mandata und Similitudines. Dieß geschieht nicht ohne Grund, insofern die bezüglichen Theile vorwiegend aus Gesichten, Geboten und Gleichnissen bestehen. Nach dem Entwicklungsgang legt sich eine Zweitheilung nahe, indem Hermas in den ersten vier Visionen durch die Kirche, in dem übrigen Theil durch den Bußengel unterrichtet wird. Der Gedankengang ist nämlich folgender. Da Hermas nach der ersten Vision auf dem Wege nach Cumä begriffen ist, erscheint ihm die Kirche in Gestalt einer alten Frau, um ihn zur Bekehrung seines Hauses zu ermahnen. In der zweiten Vision erhält er von derselben ein Buch zum Abschreiben, eine Verheißung der Verzeihung der früheren Sünden für den Fall aufrichtiger Buße. Die dritte Vision zeigt die Kirche unter dem Bilde eines Thurmbaues. Die vierte Vision kündigt unter dem Bilde eines Ungeheuers eine Verfolgung mit der Bemerkung an, daß man derselben durch aufrichtige Buße und Bekehrung entgehen könne. Darauf erscheint ihm in der fünften Vision statt der Kirche, gesendet von dem erhabensten Engel, dem σεμνότατος ἄγγελος, der Bußengel. Er kommt in Gestalt eines Hirten, und dieser Umstand wurde maßgebend für den Titel der Schrift. Wie er bei seinem Erscheinen bemerkt, will er Hermas alles wieder zeigen, was er bereits zuvor gesehen, und ihm Gebote und Gleichnisse mittheilen. Die Gebote, zwölf an der Zahl, enthalten eine Aufmunterung zu verschiedenen Tugenden und eine Abmahnung von der Sünde. Von besonderer Bedeutung ist das vierte Gebot, in welchem der Bußengel, nachdem er Hermas zur Bewahrung der Keuschheit aufgefordert, auf die Ehescheidung, die zweite Ehe und die Buße zu sprechen kommt. Die Gleichnisse sind zunächst vorwiegend moralisch-didaktischer Natur. Das achte und das neunte Gleichniß nähern sich den Visionen. Dort sieht Hermas unter einem großen Weidenbaume das ganze Volk der Christen. Ein Engel von ungeheurer Größe, der Erzengel Michael, gibt den Einzelnen einen Zweig von dem Baume, und diejenigen, deren Zweige bei der folgenden Prüfung mit Früchten oder Schößlingen oder auch nur einfach grünend erfunden werden, nämlich Martyrer, Bekenner und einfache tugendhafte Gläubige, werden sofort in den Thurm eingelassen; die Zweige der anderen, der verschiedenen Klassen der Sünder, werden in die Erde gesteckt und reichlich begossen in der Hoffnung, es werden einige noch aufgrünen. Ihre Inhaber werden zur Buße ermahnt. Im neunten Gleichniß schaut Hermas die Kirche abermals unter dem Bilde eines Thurmbaues. Der Bau wird durch sechs große Männer (die Erzengel) mit Hilfe vieler anderer auf einem Felsen (Christus) ausgeführt. Die Steine werden durch zwölf Jungfrauen (die christlichen Tugenden) dargereicht, die unbrauchbaren durch zwölf Frauen in schwarzem Gewand (die Sünden) weggeworfen. Entnommen werden sie theils der Ebene, theils den umliegenden zwölf Bergen, die ebenso wie die verschiedenen Arten und Formen der Steine auf die verschiedenen Klassen der Gerechten und Sünder gedeutet werden. Zuletzt erscheint im zehnten Gleichniß der erhabene Engel, welcher Hermas dem Bußengel übergeben hatte, um eine Schlußermahnung zu halten. Hermas und durch ihn die gesammte Christenheit wird zur Buße und zum Beobachten der empfangenen Gebote aufgefordert; die Bekehrung müsse bald erfolgen, damit sie nicht Gefahr liefen, von dem Thurme, dessen Ausbau um ihretwillen verzögert werde, ausgeschlossen zu bleiben. Buße ist hiernach der Grundton, der sich durch die ganze Schrift hindurchzieht; der Pastor Hermae läßt sich mit Einem Worte als eine apocalyptisch angelegte Ermahnung zur Buße bezeichnen.

Die Schrift erfreute sich anfangs, namentlich in der griechischen Kirche, des höchsten Ansehens. Irenäus (Adv. haer. 4, 30, 2), Tertullian (De orat. 16), Origenes (ed. Bened. III, 439) und Pseudo-Cyprian (De aleat. 4) nennen sie γραφή, scriptura divina. Nach Eusebius' Zeugniß (Hist. eccles. 3, 3) wurde sie wegen ihrer Brauchbarkeit für den Katechumenenunterricht noch im 4. Jahrhundert mehrfach sehr hoch gehalten und in den Kirchen öffentlich vorgelesen. Aus diesem Grunde fand sie mit dem Barnabasbrief auch in dem Anhang des Codex Sinaiticus Aufnahme. Diesem unbedingt anerkennenden Urtheile geht aber von Anfang an ein anderes zur Seite. Schon der Verfasser des Muratorischen Fragmentes bemerkt, daß der Pastor in Anbetracht seines Ursprunges nicht mit den Schriften der Propheten und Apostel auf Eine Linie zu stellen sei. Durch Origenes erfahren wir, daß die Schrift nicht allgemein als heilige anerkannt, von Einigen sogar verachtet wurde (De princ. 4, 11). Tertullian bemerkt in seiner montanistischen Periode geradezu, die Schrift werde von allen Kirchen, auch den katholischen, unter die Apocryphen gerechnet (De pud. 10). Die Bemerkung ist zwar nachweisbar übertrieben; doch war das Ansehen der Schrift im 3. Jahrhundert schon sichtlich im Sinken begriffen. Athanasius (De decret. Nic. 18) schließt

sie aus dem Canon aus, Eusebius (Hist. eccl. 3, 25) stellt sie unter die Apocryphen. Hieronymus (In Habac. 1, 14) erhebt wegen der Erwähnung des Engels Thegri in Vis. 4, 2. 4 den Vorwurf der Thorheit gegen sie. An einem andern Orte (Catal. 10) bemerkt er, sie sei den Lateinern fast unbekannt, während er gleichzeitig noch ihre Vorlesung in den griechischen Kirchen bestätigt. Doch kam die Schrift, wie die zahlreichen Handschriften der lateinischen Uebersetzung zeigen, auch im Abendlande nicht ganz außer Gebrauch.

Ueber die Zeit der Abfassung gingen die Anschauungen schon im Alterthum auseinander, und die Differenz dauert bis zur Gegenwart fort. Da der Verfasser einen Namen hat, welcher in der heiligen Schrift vorkommt, so schlossen die Griechen, er sei identisch mit dem apostolischen Hermas; so Origenes zu Röm. 16, 14 (ed. Bened. IV, 683) und Eusebius (Hist. eccl. 3, 3). Die Schrift würde hiernach mehr oder weniger weit noch in das 1. Jahrhundert fallen. Die Neueren, welche der Tradition oder Auffassung der Griechen folgten, haben ihren Ursprung theils noch vor die Zerstörung Jerusalems, theils auf das Jahr 92 angesetzt. Anders ist die Ueberlieferung der Abendländer. Der Verfasser des Muratorischen Fragmentes bezeichnet den Auctor als Bruder des Papstes Pius I. (140—155), und die Angabe fand, zumal da die übrigen Abendländer, soweit sie die Frage berühren, dasselbe berichten, in der neuern Zeit mehr und mehr Glauben. Allgemeine Zustimmung ward ihr übrigens nicht zu Theil. Einige hielten auch noch in der letzten Zeit an der Auctorschaft des apostolischen Hermas fest. Gaab (Der Hirte des Hermas, 1866) und Zahn (Der Hirte des Hermas, 1868) ließen zwar diese fallen. Andererseits glaubten sie aber auch das Zeugniß des Muratorischen Fragmentes verwerfen zu sollen, und auf Grund des Selbstzeugnisses, da der Verfasser sich Vis. 2, 4, 3 als Zeitgenossen des Papstes Clemens darstellt, wiesen sie die Schrift dem Ende des 1. Jahrhunderts zu. Diese Auffassung erhielt, namentlich auf katholischer Seite, mehrfachen Beifall. Sie ist aber schwerlich richtig. Das fragliche Selbstzeugniß hat so wenig eine historische Bedeutung, wie die ganze visionäre Einkleidung der Schrift. Umgekehrt liegt in dem Muratorischen Fragment ein durchaus unanfechtbares Zeugniß vor. Es steht der Schrift ebenso wohl örtlich als zeitlich nahe (die Heimat des Hirten ist nämlich Rom), und daß der Auctor nicht etwa aus Abneigung gegen den Hirten Falsches berichtete, wie Zahn meint, erhellt daraus, daß seine Angabe im Abendland durchweg Zustimmung, nie Widerspruch fand, während dieser im andern Fall doch schwerlich ausgeblieben wäre. Was Hieronymus (Catal. 10) bemerkt, beweist offenbar nichts für eine Tradition des Abendlandes im Gegensatze zum Muratorischen Fragment, da der Kirchenvater hier nur Eusebius folgt, während nach der früher angeführten Stelle schwerlich anzunehmen ist, daß er den Hirten dem apostolischen Hermas, dem Freunde des Apostels Paulus, zugeschrieben habe. Dazu kommt, daß auch innere Anzeichen auf die der Schrift nach dem Fragmente zukommende Zeit hinweisen. Es seien nur einige Punkte erwähnt. Der Verfasser berücksichtigt an einigen Stellen (Vis. 3, 7, 1; Sim. 8, 6, 5; 9, 22, 1) bereits die Gnostiker und spricht von der Verfolgung der Christen in einer Weise, daß nicht bloß die Domitianische, sondern auch die Trajanische Verfolgung für ihn vorauszusetzen ist. Auch darf man wohl fragen, ob die Schilderung, die er vom sittlichen Zustande der Kirche entwirft, auf das Ende des 1. Jahrhunderts zutrifft und nicht vielmehr auf eine etwas spätere Zeit zu beziehen ist.

Ebenso hat in der neuern Zeit die Lehre der Schrift über Christus zu vielfachen Verhandlungen Anlaß geboten. Ueber Hermas' Ansichten konnten Zweifel entstehen, weil er nicht eine directe Darlegung seiner Auffassung gibt, sondern sich in Bildern und Gleichnissen bewegt, welche mehr oder weniger eine verschiedene Deutung zulassen. Vor Allem fragt es sich, ob er den Sohn Gottes in seiner Präexistenz und den heiligen Geist unterscheidet oder identificirt. Die Abschnitte, welche zur Lösung der Frage hauptsächlich in Betracht kommen, sind das fünfte und neunte Gleichniß. Nachdem Hermas dort zunächst vom Fasten gehandelt, trägt er die Parabel vor, ein Hausvater habe einen Acker zu einem Weinberge umschaffen wollen und die Arbeit einem treuen Sklaven übertragen; dieser aber habe den Weinberg nicht bloß umzäunt, wie ihm befohlen worden, sondern auch, was nicht in seinem Auftrage lag, von dem Unkraut gereinigt. Zur Belohnung dafür habe ihm der Hausvater nicht nur, wie er ihm verheißen, die Freiheit gegeben, sondern ihn auch, nach Berathung und im Einvernehmen mit seinem Sohne und Erben, sowie seinen Freunden, zum Miterben des Sohnes gemacht, und dieß um so mehr, als der Sklave durch eine weitere That, indem er von den ihm vom Tische des Herrn zugesandten Speisen seinen Mitsklaven mittheilte, sich dieser Auszeichnung würdig erzeigt (c. 2). Der Acker aber, lautet die Erklärung der Parabel, sei diese Welt; der Herr des Ackers der Schöpfer der Welt; der Sohn der heilige Geist; der Sklave der Sohn Gottes; der Weinberg das Volk, das Gott gepflanzt habe; die Pfähle die heiligen Engel des Herrn, die über das Volk herrschen; die Freunde und Rathgeber die Erzengel (c. 5). Den vor der Welt existirenden heiligen Geist (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν), der die ganze Schöpfung geschaffen, habe Gott in einem Fleische Wohnung nehmen lassen, und da dieses Fleisch, in dem der heilige Geist wohnte, dem Geiste in Heiligkeit und ohne Makel diente, habe es Gott zur Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste erhoben (c. 6). In diesem Gleichnisse wird also derjenige, den Gott zur Erlösung seines Volkes sandte, stets heiliger Geist oder vielmehr der heilige Geist genannt, der heilige Geist überdieß als Sohn (des

Hausvaters, d. i. Gottes) bezeichnet. Ebenso heißt es Sim. 9, 1, 1: der heilige Geist, der mit Hermas in Gestalt der Kirche gesprochen, sei der Sohn Gottes. Diese Stellen lauten so bestimmt, daß die Lösung wenigstens der zunächst berührten Frage sicher sein dürfte, es müßte denn nur anzunehmen sein, daß Hermas sich überaus ungeschickt ausgedrückt habe, eine Annahme, mit der man freilich zugleich bekennen würde, daß seine Anschauung für uns überhaupt nicht mehr zu ermitteln sei. Was neuestens von Brüll (Der Hirt des Hermas, 1882, S. 42 f.) für eine andere Auffassung vorgebracht wurde, ist schwerlich zutreffend. Indem aber Hermas einerseits den Sohn Gottes in seiner Präexistenz mit dem heiligen Geiste identificirt, andererseits eine Erhebung Jesu als Sohnes Gottes zur Gemeinschaft mit dem Vater und dem heiligen Geiste lehrt, nimmt er wenigstens seit der Erlösung eine dritte Person in der Gottheit an, und das Geheimniß der Trinität findet insoweit bei ihm Anerkennung, so unrichtig auch im Uebrigen die Erklärung desselben ist. Weiter drängt sich die Frage auf, ob für Hermas der Sohn Gottes etwa identisch ist mit dem Erzengel Michael, da dieser im achten Gleichniß fast ganz dieselbe Thätigkeit ausübt, wie jener im neunten. Beide erscheinen nämlich im Besitze der Macht über das Volk Gottes; beide prüfen die Christen, ob sie das Gesetz beobachten; beide überweisen die Sünder dem Bußengel zur Besserung, und nachdem sie dieses gethan, entfernen sich endlich beide vom Schauplatz, den Hirten seines Amtes allein walten lassend. Stellung und Aufgabe fallen also bei beiden derart zusammen, daß der Schluß auf eine Identität der Personen sich nahe legt. Verfasser dieses hat früher (in der Note zu Sim. 8, 1, 2) selbst so geschlossen. Bei erneuerter Untersuchung aber erscheint diese Auffassung als zweifelhaft. Vor Allem spricht gegen dieselbe, daß Michael stets als Engel, der Sohn Gottes aber nie als Engel bezeichnet wird, so oft er auch genannt wird. Sodann ist die Stellung Michaels zum Volke Gottes trotz aller Aehnlichkeit doch nicht ganz die nämliche, welche der Sohn Gottes einnimmt. Dieser wird wiederholt Herr des Volkes oder Eigenthümer des Thurmes genannt (Sim. 5, 6, 4; 9, 5, 6; 9, 7, 1; 9, 18, 4). Von Michael heißt es nur, daß er Macht habe über das Volk und es leite, indem er das Gesetz in das Herz der Gläubigen einpflanze (Sim. 8, 3, 3), und er erscheint somit mehr als Diener und Gesandter denn als Herr. Endlich nähert sich diese Thätigkeit Michaels der Wirksamkeit der den Thurmbau besorgenden Engel in der dritten Vision und im neunten Gleichnisse. Dem Sohne Gottes dagegen wird keine ähnliche Aufgabe zugeschrieben; er ist vielmehr selbst Gegenstand der Predigt und des Glaubens, und als solcher wird er auch selbst als Gesetz bezeichnet (Sim. 8, 3, 2); und je näher diese auf einen Unterschied hinweisenden Angaben bei einander stehen, um so weniger ist auf die fragliche Identität zu schließen.

Bezüglich der Ausgaben der Schrift ist zu bemerken, daß der griechische Text erst seit 1856 wieder bekannt ist. Nur der Schluß, von Sim. 9, 30, 3 angefangen, fehlt noch. Was Simonides (Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, Lond. 1859) und jüngst Hilgenfeld (Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum edidit A. H., Lips. 1887) in dieser Beziehung veröffentlichten, kann auf Aechtheit keinen Anspruch erheben (Tüb. Quartalschr. 1888, Heft 1). Hinsichtlich der Literatur s. die Prolegomena zu Funks Patres apostolici, Tub. 1878). Als neuere Schriften sind nachzutragen: Rambouillet, L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas, Par. 1880; Un dernier mot sur l'orthod. d'Hermas, ib. 1880; A. Brüll, Der Hirt des Hermas, Freiburg 1882; A. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, Marburg 1886; R. Schenk, Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas, Aschersleben, Programm 1886. [Funk.]

Hermeneutik, biblische, eine theologische Disciplin, ist die wissenschaftliche Anleitung zur regelrechten Auslegung der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Da sie sich auf eine bestimmte Art von Schriftdenkmälern bezieht, ist sie als Hermeneutica specialis zu bezeichnen im Gegensatz zur Hermeneutica universalis oder communis, welche bei Schriften und Reden jeder Art, weltlichen und religiösen Inhaltes, Anwendung findet. Etymologisch betrachtet ist Hermeneutik (ἑρμηνευτική, sc. ἐπιστήμη, τέχνη) synonym mit dem Begriff Exegese (ἐξήγησις von ἐξηγεῖσθαι); doch hat der Sprachgebrauch dahin entschieden, daß Hermeneutik den theoretischen, Exegese den praktischen Theil der Schriftauslegungskunst bezeichnet. Die Hermeneutik hat einen negativen und einen positiven Werth, indem sie vor Irrwegen schützt und das richtige Verständniß sichert. Allerdings wird durch sie niemand ein guter Exeget, so wenig jemand durch die Kenntniß der Logik ein philosophischer Denker wird. Gleichwohl ist der Werth der Theorie nicht zu unterschätzen. Sie gibt der exegetischen Thätigkeit Regel und Norm, schärft den Blick, bringt in das Auslegungsgeschäft klares Bewußtsein und wissenschaftliche Gestaltung. Sie bewahrt aber auch vor Irrungen und Abwegen, indem sie die Ursachen derselben aufweist und die Wege zum richtigen Verständniß zeigt. Zum Verstehen des gesprochenen und geschriebenen Wortes gehört Talent und kunstgerechte Uebung, wie zu jeder andern Kunst. Beweis hierfür sind die vielen Irrthümer und Fehler, welche täglich in der Auslegung fremder Reden und Schriften gemacht werden. In der Theologie und der Philosophie, deren Gegenstand abstract und der innern Anschauung zugewendet ist, haben dieß ganze Schulen und Zeitperioden bewiesen. Die heilige Schrift wurde mehr als jedes andere Geistesproduct mißdeutet, wie schon Vincenz von Lerin (um 432) äußerte: Sacram scripturam alius aliter interpretatur; aliter namque illam

Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, Eunomius, Macedonius etc., aliter postremo Nestorius (Common. c. 2), so daß hier gilt, was Werenfels gesagt:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der biblischen Hermeneutik ergibt sich überdieß a. aus der Bedeutung der heiligen Schriften als Quelle der Offenbarungswahrheiten, welche vielfach die menschliche Vernunft übersteigen; b. aus ihren stilistischen Eigenthümlichkeiten; c. aus ihrem übernatürlichen Charakter als göttlich inspirirter Bücher. Regel und Norm für Glaubens- und Sittenlehren können sie nur bei richtigem Verständnisse sein. Dieses aber hängt wesentlich von der Anwendung richtiger hermeneutischer Grundsätze ab, nach welchen der Schriftsinn erforscht wird. Ueber die Nothwendigkeit eines Führers auf diesem Wege spricht sich Hieronymus in seinem Briefe an Paulinus aus, worin er klagt, daß jeder Handwerker und jedes Weib ein Verständniß der Bibel sich anmaße, und worin er die heiligen Schriften mit der durch sieben Siegel verschlossenen geheimen Offenbarung vergleicht, welche selbst der des Lesens Kundige nicht lesen könne. Haec a me perstricta sunt breviter, ut intellegeres, te in scripturis sacris sine praevio et monstrante semitam non posse ingredi (Ep. 53 ad Paulin. c. 6).

Was die Aufgabe und den Umfang der biblischen Hermeneutik anlangt, so ist vor Allem nothwendig, zu wissen, wie vielfach der Schriftsinn ist, und in welchen Formen er in den heiligen Büchern zum Ausdruck kommt. Darum ist zuvörderst vom Schriftsinn, seinen Erscheinungsformen und Arten zu handeln. Hieran schließt sich die Darstellung der Grundsätze, nach welchen die heiligen Schriften zu verstehen und zu erklären sind. Diese sind doppelter Art. Es sind a. solche, welche das Verständniß einer jeden menschlichen Rede und Schrift der geistlichen wie der weltlichen Auctoren fördern und sicherstellen, b. solche, welche das richtige Verständniß der Offenbarungsschriften, sofern sie übernatürliche Wahrheiten enthalten, nach kirchlicher Auffassung erschließen. Endlich genügt es nicht, den Sinn der heiligen Schriften selbst zu verstehen, sondern es muß auch gezeigt werden, auf welche Art das gewonnene Verständniß an andere vermittelt werden könne. Dem Gesagten gemäß hat die biblische Hermeneutik ihren Stoff in drei Theilen zu behandeln, von denen jedoch nur die zwei ersten Theile wesentlich sind: A. vom biblischen Sinn, seinen Erscheinungsformen und Arten; B. von den Regeln und Grundsätzen zu seiner Erforschung, Heuristik genannt; C. von der Prophoristik oder Exegetik im engern Sinne, d. h. von der kunstgerechten Darlegung des biblischen Sinnes. Schon der hl. Augustinus weist der Behandlung der Bibel die beiden letztgenannten Aufgaben zu: Modus inveniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt (De doctr. christ. 1, 1). Allein er versteht unter Prophoristik die kunstgerechte Anleitung, den durch das exegetische Verfahren gefundenen Schriftinhalt den Gläubigen in Katechese und Predigt vorzutragen, worüber zu unserer Zeit besondere theologische Disciplinen, die Katechetik und Homiletik, Belehrung geben. Darum haben manche hermeneutische Lehrbücher der Neuzeit diesen Theil ganz fallen lassen (Patrizi, Cornely) oder als Anhang beigefügt (Wilke); andere haben an seine Stelle eine kurze Theorie über die Darlegung des Schriftsinnes in Uebersetzungen, Paraphrasen, Glossen, Scholien, Postillen, Quästionen, Catenen, Homilien und Commentaren gesetzt (Schmitter, Reithmayr, Güntner) und zu seiner Erweiterung einen Ueberblick über die Geschichte der Schriftauslegung beigefügt (Thalhofer). Ueber die Arten des biblischen Sinnes handelt am besten und vorzugsweise Patrizi und nach ihm Cornely, während dieser wichtige und grundlegende Theil sonst ganz übergangen (Güntner) oder stiefmütterlich und ungenau behandelt wird. Die Geschichte der Exegese ist von Cornely (Introductio in libros sacros I, 594—725) am gründlichsten dargestellt. Im Folgenden werden vornehmlich die beiden erstgenannten Theile der biblischen Hermeneutik zu dieser Disciplin gerechnet.

A. Der biblische Sinn. Die Bedeutung der nicht in einem Satzgefüge stehenden Wörter kann eine mehrfache und mannigfaltige sein. Stehen sie aber im Zusammenhange, so ist sie nur eine einzige und bestimmte, weil der Redner nur einen bestimmten Gedanken ausdrücken will; es sei denn, daß er einen Doppelsinn (die Amphibolie) beabsichtigt oder nach der Fassungsgabe seiner Zuhörer duldet, wie der Herr mit den Worten: Solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud (Joh. 2, 19). Der Sinn der heiligen Schrift kann in Worten und Sachen liegen und ist demgemäß ein doppelter, der Verbal- und der Realsinn. Der Wortsinn (sensus literalis, verbalis, immediatus, historicus) ist durch hörbare Zeichen ausgedrückt, deren einziger Zweck der Gedankenausdruck ist, durch signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba (Aug. De doctr. christ. 1, 2). Er heißt auch der grammatische Sinn, weil er sich durch das regelrechte grammatische Verständniß der Worte aus dem Sprachgebrauch und dem Lexikon ergibt; der historische Sinn, weil er eine historische Thatsache ist und durch geschichtliche Hilfsmittel erfaßt wird; der logische Sinn, weil er aus dem Zusammenhange nach den Denkgesetzen ermittelt wird. Auch spricht man vom sensus historicus im Gegensatz zu dem in den Realitäten liegenden prophetischen oder typischen Sinne der Schrift. Der Realsinn liegt nicht in den Worten als solchen, sondern in den durch die Worte bezeichneten Realitäten. Denn Gedanken werden auch ausgedrückt durch res, quae ad significandum aliquid ad-

libentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque hujusmodi cetera — hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum (Aug. l. c. 1, 2). Manifestatio vel expressio alicuius veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis, in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius et secundum hoc in sacra scriptura manifestatur veritas dupliciter: uno modo secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit sensus literalis; alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis (S. Thom. Aq. Quodl. VII, q. 6, a. 14; vgl. Summ. theol. 1, q. 1, a. 10). Der Sachsinn (sensus realis, mediatus, typicus, spiritualis, mysticus) ist also der Sinn, welcher nach der Intention des heiligen Geistes in gewissen Sachen, Personen und historischen Vorgängen liegt. Adam ist Vorbild Christi (Röm. 5, 14), die beabsichtigte Opferung Isaacs (Gen. c. 22) und die von Moses in der Wüste errichtete eherne Schlange (Num. 21, 9; Ep. Barnab. c. 12) sind Typen des Erlösungstodes Jesu am Kreuze, die Geschichte Jonas' ist ein Typus Christi im Grabe und seiner Auferstehung am dritten Tage (Matth. 12, 39—41).

I. Erscheinungsformen des Literalsinnes. Der Literalsinn ist entweder durch die Worte in der eigentlichen Bedeutung (sensus proprius), z. B.: Der Baum wird ins Feuer geworfen, Matth. 7, 19, oder durch tropische und figürliche Redewendungen (sensus improprius): Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu senden, Luc. 12, 49, ausgedrückt. Tropen und Figuren sind in jeder Sprache gebräuchlich und drücken den Sinn direct und unmittelbar durch Worte aus. Die bildliche Ausdrucksweise ist der heiligen Schrift überaus geläufig. Die lebhafte Phantasie der Orientalen liebt dieselbe; sie ist die ursprüngliche Sprache eines jeden Volkes und macht die Darstellung reizender und anschaulicher. Zudem galt es bei den Hebräern als hohe Weisheit, in Bildern und Gleichnissen zu reden, und Salomo, der 3000 Sprüche gesprochen und 1005 Lieder verfaßt hatte (3 Kön. 4, 32), war wegen dieser Kunst im Morgenlande hoch gepriesen. Freilich machen fortgesetzte Gleichnißreden und Allegorien die heilige Schrift dunkel und schwer verständlich, allein dieß lag, wie der hl. Augustin bemerkt, in der Absicht des heiligen Geistes, um unsern Stolz zu bändigen und den Geist vor Ueberdruß zu bewahren, da er das leicht Gefundene in der Regel gering schätzt; auch verleihen sie den Gedanken Schönheit und Anmuth, weil wir alles lieber durch bildliche Ausdrücke kennen lernen, und weil mühsam Gefundenes viel mehr Vergnügen bereitet. Doch wird das Dunkle durch klare Stellen aufgehellt, und es findet sich kaum etwas Dunkles in der Schrift, das nicht sonstwo klar und deutlich ausgesprochen wäre (De doctr. christ. 2, 6; ähnlich Summ. theol. 1, q. 1, a. 9).

1. Der Tropus (τρόπος von τρέπειν, wenden) bezeichnet in der Rhetorik eine Wendung des Ausdrucks, welche Cicero verborum immutatio nennt, und welche Quintilian also definirt: Tropus est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio (Instit. orat. 8, 6, 1). Trope ist also die Vertauschung des sprachüblichen Ausdrucks mit einem verwandten, welcher die Vorstellung lebhafter erweckt und darum nachdrücklicher wirkt. Hermann (Opusc. acad. I, 90) beschreibt ihre natürlichen Vorzüge also: Troporum haec est natura, ut, cum aliud pro alio nominetur, animo quasi campus aliquis aperiatur, in quam aliarum rerum varietate allectus libere possit excurrere. Die Verwandtschaft der vertauschten Begriffe beruht entweder auf ihrem Realnexus oder auf ihrer Aehnlichkeit. Daraus ergeben sich drei Arten von Tropen. a. Die Synekdoche vertauscht quantitativ verwandte Begriffe, setzt also Ausdrücke für einander, welche dem Umfange nach verschieden sind: das Ganze und seine Theile, Gattung und Art, Art und Individuum, Einzahl und Mehrzahl, z. B. una Sabbati (Luc. 24, 1) am ersten Tage der Woche, indem der siebente Tag für die ganze Woche steht. b. Die Metonymie (μετωνυμία, Wortvertauschung) setzt logisch verwandte Begriffe für einander, welche im Verhältniß von Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz, Material und Product, Abstractum und Concretum, Vorhergehendem und Nachfolgendem, Gegenstand und Eigenschaft, Object und Oertlichkeit stehen. Cicero nennt sie traductio vel immutatio (Orat. 92), wie Mars für Krieg, Ceres für Getreide, Neptun für Meer (De orat. 3, 167), Quintilian denominatio, nominis pro nomine positio (l. c. 8, 6, 23). Biblische Beispiele: Ego sum resurrectio et vita (Joh. 11, 25), lignum für crux (Apg. 5, 30), sedes (Thron) für Herrschaft (Luc. 1, 32), gladius für Kampf (Matth. 10, 34), Judaea für die Bewohner des Landes (Matth. 3, 5. Jer. 22, 29). Die Unterscheidung der Metonymie von der Synekdoche ist nicht leicht, und selbst Quintilian glaubt, das Mitverstehen des Nachfolgenden unter dem Vorausgehenden zur Synekdoche rechnen zu sollen (8, 6, 19). Beide Tropen finden sich in dem Beispiele: Im Schweiße deines Angesichtes (Metonymie) sollst du dein Brod (Synekdoche) essen (Gen. 3, 19). c. Die Metapher (μεταφορά, translatio) setzt für den eigentlichen Ausdruck einen bildlichen. Sie ist eine abgekürzte Allegorie und kommt unter allen Tropen am häufigsten vor. Bündig und zutreffend definirt sie Quintilian: In totum metaphora brevior est similitudo (l. c. 8, 6, 8); Augustinus: Metaphora est de re propria ad rem non propriam verbi alicujus usurpata translatio (De mendacio c. 10). Der hl. Thomas versteht unter ihr jede Art bildlicher Rede: Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris? (Summ. theol. 1, q. 1, a. 9.) Als Beispiele seien erwähnt: Ecce agnus Dei (Joh. 1, 29). Vos estis sal terrae; vos estis lux mundi (Matth. 5, 13. 14). Ego sum vitis, vos palmitis (Joh. 15, 5). Ego sum pastor bonus (Joh.

10, 11). Portae inferi (Matth. 16, 18). Quomodo sedet sola civitas plena populo — domina gentium (Thren. 1, 1). Cavete a fermento Pharisaeorum et Sadducaeorum (Matth. 16, 6).

2. Erstreckt sich der figürliche Ausdruck auf ganze Sätze, Redeabschnitte und Bücher, so entsteht die Allegorie, die Parabel, die Vergleichung, die Gnome, die Fabel, das Räthsel, wozu von Manchen noch das Symbol und die Vision gerechnet werden. Alle diese Formen des bildlichen Ausdrucks heißen im Hebräischen מְשָׁלִים (מָשָׁל similitudo, parabola, proverbium). Junilius Africanus bezeichnet sie als proverbiale, dem Lehrzweck dienende Redegattung (species proverbialis est quaedam figurata locutio aliud sonans, aliud sentiens, et in praesenti commonens tempore (Inst. reg. 1, 5). Sie findet sich vornehmlich in den fünf Weisheitsbüchern, dem Hohen Lied, dem Predigerbuch, den Proverbien, Sirach und Weisheit, nicht selten auch bei den Propheten und in den Psalmen. Der allgemeine Begriff entspricht unserm deutschen „Bild". a. Bild heißt jede sinnlich anschauliche Figur oder Schilderung, wodurch ein Begriff, ein Gedanke, ein Gedankenkreis oder auch eine concrete Erscheinung beleuchtet wird. Urbild oder Gegenbild heißt das, was durch das Bild anschaulich gemacht werden soll. Das Bild muß seinem Gegenstande (Urbild) entsprechen und folgen, wie der Reflex dem ursprünglichen Strahle folgt. Ein Bild, in welchem das Urbild sich nicht lebendig spiegelt, ist schlecht. Ist dem Bild das Gegenbild beigesetzt, so haben wir b. eine Vergleichung (comparatio, similitudo), so in Ps. 1, wo der Gerechte ist „wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen". Bleibt die Vergleichungspartikel weg, wie in dem Satze: „Der Gerechte ist ein fruchttragender Baum", so entsteht eine Metapher oder eine abgekürzte Allegorie, letztere jedoch nur, wenn das Gegenbild verschwiegen ist. Auch ist die Vergleichung als similitudo öfter eine abgekürzte Parabel, eine kurze, sinnbildliche Erzählung, z. B. „das Himmelreich ist gleich einem Senfkörnlein" (Luc. 13, 19); dieß ist keine Erzählung, sed causarum solummodo comparantur effectus (Jun. Instit. reg. 1, 5). c. Allegorie wird seinem etymologischen Begriffe gemäß (ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ) für jede figürliche Redeweise gebraucht, bei welcher zwischen Bild und bezeichneter Sache ein Aehnlichkeitsverhältniß herrscht. Hier ist das Gesagte nicht um seinetwillen, sondern im Hinblick auf etwas Anderes gesagt: Haec sola est species, quae ita intellegitur, ut quodammodo verborum superficies auferatur — in hac tantum licitum nobis est non textum scripturae ipsius considerare, sed sensum. Junilius unterscheidet überhaupt vier Arten der Allegorie: die translatio vel metaphora, die Parabel (imaginatio vel typosis), die Vergleichung (comparatio vel similitudo) und die Proverbien (Instit. reg. 1, 5). Im engern Sinne gefaßt ist Allegorie (ἀλληγορία) eine ausgeführte Metapher und macht einen Gedanken in fortgesetzter bildlicher Rede anschaulich. Das Gegenbild ist zum Unterschied von Metapher und Vergleichung hier verschwiegen. Quintilian scheint zu ihr die Ironie zu rechnen, wenn er definirt: ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aliud verbis, aliud sensu ostendit, etiam interdum contrarium (Instit. or. 8, 10, 6). Als Musterbeispiel führt er die bekannte Ode des Horaz an: O navis, referent in mare te novi fluctus etc. (Carm. 1, 14), wo der vom Bürgerkrieg heimgesuchte Staat mit einem Schiff auf stürmischem Meere verglichen ist. Ps. 79 (80, 9—18) erzählt, daß Gott einen Weinstock von Aegypten nach Palästina verpflanzt habe; während alle Züge der Beschreibung der Weinpflanzung dienen, geht der Sinn auf das Volk Israel. In ähnlicher Weise beschreibt Isaias 5, 1—6 einen Weinberg und fügt V. 7 ff. selbst die Erläuterung bei: „Der Weinberg des Herrn ist das Haus Israel, und die Männer von Juda seine wonnige Pflanzung 2c."; vgl. Ez. c. 15. Der Psalm 44 (45) feiert unter der Allegorie eines herrlichen Königs und seiner Braut die Herrschaft des Königs Messias und seines Bundesvolkes, der Kirche des Alten und Neuen Bundes; ebenso das Hohe Lied. Ueberhaupt ist die Allegorie, welche das Verhältniß Gottes zu seinem Volke unter dem Bilde des Brautstandes und der Ehe schildert, dem Alten Testamente überaus geläufig (vgl. noch Os. c. 1—3. Ez. 16, 1—60). Von der Allegorie, welche einen bestimmten Wortsinn hat, ist die allegorische (allegorisirende) Interpretation wohl zu unterscheiden, welche ebenfalls Allegorie (ἀλληγορία, ἀλληγορεῖν) heißt. Sie findet Bilder in der Rede, welche entweder nicht oder doch nicht in diesem Umfange darin liegen, und trägt hiermit in die (als Bild aufgefaßten) Worte einen Sinn hinein, der gewöhnlich eine höhere, erhabenere Wahrheit zum Ausdruck bringt, als der ursprünglich darin liegende Gedanke besagt. So findet z. B. der Barnabas-Brief (c. 11) in den Worten des Ps. 1, 3—6: „Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen", im Baume das Kreuz und im Wasser die heilige Taufe angedeutet. Hippolyt (gest. 235) erklärt in seinem Commentar zum Buche Daniel die Geschichte Susanna's (Dan. 13) allegorisch: „Susanna war ein Typus der Kirche, Joakim, ihr Gemahl, ein Typus Christi. Der Garten ist der berufene Kreis der Heiligen, welche gleichsam als fruchttragende Bäume in der Kirche gepflanzt sind. Babylon ist die Welt, die beiden Aeltesten aber stellen typisch die beiden Völker dar, welche die Kirche befeinden, die Juden und die Heiden. Das Bad Susanna's im Garten in Begleitung zweier Dienerinnen ist ein Bild der heiligen Taufe, in welcher die Neulinge in Begleitung zweier Mädchen, der Pistis und Agape, gereinigt werden." Selbstverständlich können nicht bloß geschichtliche Erzählungen, sondern auch biblische Allegorien durch Erweiterung des Bildes, durch Um- und Ausdeutung der einzelnen Züge alle-

gorisirt werden. d. Die Parabel (παραβολή) oder Gleichnißrede stellt eine erdichtete Erzählung als Sinnbild einer übersinnlichen Wahrheit dar, z. B. die Parabel vom Säemann, von den klugen und thörichten Jungfrauen, vom verlorenen Sohn. Sie unterscheidet sich von der Allegorie durch ihren erzählenden Charakter. Die Erzählung heißt πρότασις, ihre Anwendung auf den beabsichtigten Sinn, welcher öfter beigesetzt ist, die ἀπόδοσις. e. Gnomen (γνῶμαι), Proverbien, sind durch die Erfahrung erprobte, in Spruchform ausgedrückte Wahrheiten, welche wegen ihrer Allgemeinheit auf viele andere im Leben vorkommende Fälle anwendbar sind. Im Munde des Volkes heißen sie Sprichwörter (proverbia, παροιμίαι). Solche finden sich im Alten Testamente in den Büchern Salomons, im Buch Sirach und der Weisheit, und im Neuen Testamente im populären Vortrag der Evangelien und der Apostelbriefe, z. B.: „Mit demselben Maße, mit dem ihr einmesset, wird euch ausgemessen werden" (Luc. 6, 38). f. Die Fabel (ἀπόλογος), deren es in der Bibel zwei gibt (Richter 9, 8—15. 4 Kön. 14, 9; vgl. 2 Par. 25, 18), ist die poetische Erzählung einer Begebenheit aus der Natur- und Thierwelt, welche sich weder ereignet hat, noch ereignen konnte, zu dem Zweck vorgetragen, eine Lehre anschaulich und wirksam zu machen. g. Das Räthsel (αἴνιγμα) ist eine dunkle Allegorie, deren Sinn durch scharfsinniges Nachdenken zu ermitteln ist. Haec allegoria, quae est obscurior, aenigma dicitur (Quint. l. c. 8, 6, 52). Das Räthsel selbst ist der uneigentliche, seine Lösung der eigentliche Sinn. In der heiligen Schrift findet sich ein einziges Räthsel (Richt. 14, 14 ff.), dessen Auflösung V. 18 gegeben ist. h. Symbol oder Sinnbild nennt man jede in die Sinne fallende Sache, welche geeignet ist, Uebersinnliches zu veranschaulichen. i. Die Vision ist eine übernatürliche Offenbarung, welche durch innere, geistige Anschauung stattfindet. Ihre Erzählung ist keine willkürliche Einkleidung und rein künstlerische Darstellungsform, sondern die unmittelbare Beschreibung der geistigen Anschauung in der Hülle des Bildes oder Symboles, in welcher sie der Geist des Propheten erfaßt hat. So wird Petrus (Apg. 10, 11—17) durch das Gesicht von den unreinen Thieren belehrt, daß auch die Heiden zur Gnade des Christenthums berufen seien (V. 45). Visionen waren bei Theophanien nothwendig, weil Gott nur in symbolischer Gestalt geschaut werden kann (vgl. Ez. 1, 1 ff.). Die prophetische Offenbarung wird nämlich nicht bloß durch directe Einstrahlung der Gedanken in die Seele, sondern auch durch Töne und andere sinnliche Formen im wachen Zustande oder im Traume (vgl. Gen. 37, 7—9. 1 Sam. 3) oder auch in der Ekstase, dem Zustande der Entzückung (Ez. 8, 1 bis 11, 24) vermittelt. k. Auch die Symbole und symbolischen Handlungen dienen dem Lehrzwecke und stellen höhere Wahrheiten in ähnlicher Weise, wie die figürliche Rede, in bildlicher Form dar, weßhalb sie nicht selten als Figuren des uneigentlichen Wortsinnes betrachtet werden. Allein da ihr Sinn nicht in den Worten als solchen, sondern in den durch sie bezeichneten Sachen (res) oder Handlungen (opera) liegt, so darf man sie der oben gegebenen Definition nach dem hl. Augustin und anderen Kirchenlehrern gemäß zu dem Realsinne rechnen.

Hinsichtlich des Literalsinnes sind folgende Grundsätze festzuhalten: a. Jede Schriftstelle hat einen Literalsinn, und keine ist ohne einen solchen. Dieß gilt bei der Bibel so gut wie bei profanen Schriftwerken. Wollte man dieß läugnen, so wäre das Verständniß und die Erklärung der heiligen Schriften jeder Willkür preisgegeben. Nur darüber kann Streit bestehen, ob der Literalsinn durch die eigentliche oder die uneigentliche Rede ausgedrückt sei. Das Hohe Lied schildert unter der Allegorie eines Königs und seiner Braut das Gnadenverhältniß Gottes zur Kirche des Alten und Neuen Bundes. Die buchstäbliche Auffassung sieht darin die historische Schilderung der Ehe Salomons mit Sulamith und gibt höchstens die typische Beziehung auf Christus und die Kirche zu. Läugnen die Kirchenväter den Literalsinn mancher Texte, z. B. des Hohen Liedes, so wollen sie nur sagen, daß dieselben nicht im eigentlichen, sondern im tropisch-figürlichen Sinne zu verstehen seien, da hier die äußere Ausdrucksweise vom Sinn verschieden ist (figurata locutio aliud sonans, aliud sentiens; Junilii Instit. regul. 1, 5). Denn der Sinn ist unter der bildlichen Redeweise der Metaphern, Allegorien, Parabeln verhüllt und wird darum auch von den Vätern der verborgene, dunkle, geistige, geheimnißvolle, mystische Sinn genannt. Obwohl diese Ausdrücke gewöhnlich vom Sachsinn gelten, so bezeichnen die Väter hiermit doch nur verschiedene Arten des Literalsinnes und heben ausdrücklich hervor, daß es Sache des Exegeten ist, die Tropen und Figuren mit Hilfe des Sprachgebrauchs, der Grammatik, des Zusammenhangs, der logisch-psychologischen und historischen Verhältnisse in ihrem Geiste zu erfassen und den in ihnen liegenden Literalsinn an's Licht zu stellen (s. Kihn, Antiochen. Schule, 126 ff.). Auch Origenes erkannte an, daß der Wortsinn im Allgemeinen nicht ohne Nutzen sei, da er viele Menschen bessern könne (De princ. 4, 15); allein da er in dem Irrthume befangen war, daß derselbe oft Unmögliches, Falsches, Gottes Unwürdiges enthalte, verwarf er den Literalsinn (τὸ σωματικόν) mancher Schrifttexte und setzte an seine Stelle das sittliche (τὸ ψυχικόν) oder geistige (τὸ πνευματικόν) Verständniß, so beim Bericht vom Pflanzen des Paradieses, vom Einhauchen der Seele, vom Neide der Brüder Josephs u. dgl., und beim ganzen Cerimonialgesetz. Gott habe es so gefügt, daß in der Bibel Anstößiges und Unmögliches (σκάνδαλα, προσκόμματα, ἀδύνατα) vorkomme, damit diejenigen, welche einsichtiger und im Forschen scharfsinniger sind, sich der Betrachtung und der Forschung des Niedergeschriebenen

in der Ueberzeugung widmen, daß man darin einen gotteswürdigen Sinn suchen müsse (De princ. 4, 11. 12. 15. 16). Die Väter (Eustathius, Chrysostomus, Basilius, Hieronymus, Augustinus u. a.) wiesen auf das Gefährliche dieser Theorie hin und vertheidigten das Entgegengesetzte, wie es im folgenden Satz ausgesprochen ist: b. Der Wortsinn kann niemals Unmögliches, Falsches, Widersprechendes, Gottes Unwürdiges enthalten; wo dieß der Fall zu sein scheint, ist entweder die Lesart oder die Auffassung der Worte durch den Exegeten oder Leser falsch (Aug., De doctr. christ. 3, 2). Selbst wenn der allegorische Sinn erforscht wird, muß die historische Bedeutung anerkannt werden (Gregor. M., Moral. 1, 37), weil sie die Grundlage des allegorischen Sinnes bildet. c. Jede Schriftstelle hat nur einen einzigen, nicht einen mehrfachen Literalsinn. Denn Subject und Prädicat lassen nur Eine bestimmte Beziehung auf einander zu. Bei einer Mehrdeutigkeit der Worte käme kein einheitlicher Gedanke zum Ausdruck. Nach dem Axiom der Identität muß die Vielheit der Wörter, welche zur Einheit verbunden sind, im Verhältniß der Uebereinstimmung stehen. Das Wort Gottes macht von dieser Regel menschlicher Sprechweise keine Ausnahme. Hätten die einzelnen Schriftstellen einen mehrfachen Wortsinn, so wäre das Verständniß derselben dem Irrthume und der Willkür preisgegeben; es entstände Verwirrung, Täuschung und Mangel an Beweiskraft. Die Schrift aber muß zur Darlegung der Wahrheit wirksam sein (S. Thomas, Summa theol. I, q. 1, a. 10). Die Ansicht des hl. Augustinus, daß ein Schrifttext einen mehrfachen Wortsinn haben könne, steht vereinzelt da. Er betrachtet es nämlich als das Ideal eines Stilisten, in seine Worte möglichst viele Gedanken zu legen; zu Gen. 1, 1 führt er eine mehrfache Bedeutung auf und sagt dann von Moses: Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, quum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest (Confess. 12, 31); potuit divinitus provideri, ut eadem verba pluribus intelligantur modis (De doctr. chr. 3, 27). Thomas von Aquin tadelt diese Aufstellung des hl. Augustinus nicht, hält aber an der Lehre von einem Literalsinne der einzelnen Texte fest. Sprechen Väter und Theologen von einem mehrfachen Literalsinne, so verstehen sie darunter oft nur eine verschiedene Auffassung derselben Texte, oder Folgerungen und Schlüsse, welche keinen neuen Literalsinn begründen, wie auch der hl. Paulus aus Ps. 2, 7 in Hebr. 1, 5 den Schluß zieht, daß dem Sohne Gottes ein ewiges Priesterthum zu Theil geworden, und Apg. 13, 33, daß er nach dem Tode wieder auferstanden sei; oder sie sprechen auch vom geistigen Sinne, der eine mehrfache Ausdeutung zuläßt. In dieser Beziehung führt Jakob Bonfrère die Worte des hl. Hieronymus (Ep. 53 ad Paulin.) an, der von der Apocalypse sagt: In verbis singulis multiplices latent intelligentias. Hierher gehört auch die Theorie vom Vollsinn der Bibel, wonach es prophetische Aussprüche mit doppeltem Literalsinne, einem relativ mangelhaften und einem vollkommenen (ut adimpleretur [Matth. 2, 15], adimpletum est etc.), geben soll (Reithmayr-Thalhofer 39). Allein alle Stellen, welche hierher gezogen werden, stehen im Alten Testamente in buchstäblichem, im Neuen Testamente in typischem Sinne. Die Theorie von einem doppelten Literalsinne der Prophetien suchte der Abt Wilhelm von Villefroy (gest. 1777), einer der berühmtesten Orientalisten seiner Zeit, in seinen Lettres pour servir d'introduction etc., 2 vols., Par. 1751—1754, zu begründen. Die hier aufgestellten Principien wurden von dem durch ihn in's Leben gerufenen Linguisten-Verein der „Hebraisten-Kapuziner" (Capucins hébraïsants) des Klosters St. Honorat in Paris (1744), unter denen P. Ludwig von Poix als Orientalist und Exeget hochgefeiert war, weiter ausgebildet und in verschiedenen Commentaren über die Propheten (Jeremias 1780, Habacuc 1773, Baruch 1788, auch zum Predigerbuch 1771) und die Psalmen (1762) auf Grund des hebräischen Textes praktisch angewendet.

II. Der Realsinn, welcher in den durch die Worte der heiligen Schrift bezeichneten Realitäten liegt, ist ebenso wie der Literalsinn vom heiligen Geiste intendirt, da die Heilsökonomie des Alten Bundes eine vorbildliche Bedeutung für den Neuen Bund hatte; er stützt sich auf den Literalsinn als seine nothwendige Voraussetzung und Grundlage. Classisch in dieser Beziehung sind die Worte des hl. Thomas: Auctor sacrae scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit (Summ. theol. I, q. 1, a. 10). Die Schwierigkeiten, welche gegen diese Theorie erhoben worden, sind nur scheinbare. Allerdings findet sich bei den Kirchenvätern und in der Scholastik bis in die neueste Zeit eine Viertheilung, welche in dem Memorialvers ausgedrückt wird:

Litera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia;

allein diese Eintheilung widerspricht der oben gegebenen Zweitheilung nicht, da sie sich einerseits auf den Inhalt der heiligen Schriften bezieht, welche historische, den Glauben, die Sitten und das Himmelreich betreffende Wahrheiten enthalten, andererseits den Wortverstand und drei Arten des Sachsinns betrifft, indem unter Litera der

grammatisch-historische Sinn, unter den drei übrigen Gliedern aber (wie vom hl. Thomas a. a. O.) der mystische Sinn verstanden wird, und zwar unter Allegorie die sinnbildliche Auslegung auf Christus und sein Reich, unter Tropologie (sensus moralis) die Deutung auf das christliche Leben und unter Anagogie die Beziehung auf die triumphirende Kirche im Jenseits. Noch weniger Schwierigkeiten macht die Viertheilung des hl. Augustin, wenn er in seinem Buche De utilit. credendi c. 3 sagt: Scriptura, quae testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Hier gehören die drei ersten Arten offenbar zum Literalsinne; die Aetiologie fügt den Grund zum historischen Berichte bei (wie Christus selbst bei Matth. 19, 8 als Grund, warum Moses den Scheidebrief gestattete, die Herzenshärte der Juden angibt), die Analogie aber tritt ein, wenn gezeigt wird, daß eine biblische Wahrheit der Wahrheit eines andern Buches nicht widerstreitet. Origenes (De princ. 4, 11 sqq. Hom. 5 in Levit. 5) theilte den gesammten Schriftsinn unpassend nach der platonischen Trichotomie in drei Arten: in den historischen (σῶμα), den tropologischen (ψυχή) und den mystischen (πνεῦμα), eine Dreitheilung, welche sich freilich auch bei Hieronymus (historia, tropologia, intelligentia spiritualis [In Amos 4, 6]) und bei anderen Kirchenvätern, ebenso bei einigen Scholastikern, wie bei Hugo von St. Victor (historicum, tropologicum, allegoricum), findet. Allein die beiden letzten Arten gehören dem mystischen Sinne an, der entweder die Sittenlehre (Tropologie) oder die Glaubenswahrheiten (Allegorie, intelligentia spiritualis) umfaßt. Ueberdieß enthält der tropologische Sinn Folgerungen aus dem Literalsinn, Anwendungen der alttestamentlichen Geschichte auf uns. Er ist also entweder bloße Accommodation des Sinnes oder eine in der alttestamentlichen Geschichte wohl begründete Erklärung von Typen, da z. B. alle Strafgerichte des auserwählten Volkes, sowie seine gnadenreiche Führung eine figürlich-sittliche Bedeutung für unsere Läuterung und Besserung haben (1 Cor. 10, 11).

Grundsätze für die Ermittelung des typisch-mystischen Sinnes. Nach der Definition des hl. Thomas sind Typen Personen, Sachen, Handlungen und Begebenheiten des Alten Testamentes, welche nach Gottes Absicht und Fügung so geleitet wurden, daß sie Zukünftiges vorausbezeichneten. Zurückzuweisen ist die Ansicht derer, welche die mystische Erklärung des Alten Testamentes auf die allegorische Ausdeutung der griechischen Mythen zurückführen, sowie die Behauptung von Strauß, daß sie eine nachträglich angebrachte Beschönigung ungeschickter Allegationen im Neuen Testamente seien. Die Thatsache, daß ein typischer oder mystischer Sinn vorhanden ist, ergibt sich aus den ausdrücklichen Worten des Alten und des Neuen Testamentes.

1. Der Ausdruck „Typus", welcher ursprünglich Modell, Form, Figur bedeutet, ist aus dem Neuen Testament entnommen. Röm. 5, 14 sagt der Apostel, der erste Adam sei ein Vorbild des zukünftigen (τύπος τοῦ μέλλοντος), indem er als Stammvater nach dem leiblichen Leben thatsächlich den geistigen Vater der Menschheit vorausverkündet habe. Die Schicksale der Israeliten in der Wüste werden (1 Cor. 10, 11) τύποι zu unserer Zurechtweisung genannt. Der dem τύπος correlate Ausdruck ἀντίτυπος (ἀντίτυπον) findet sich 1 Petr. 3, 20. 21, wo die Taufe als Gegenbild von der Sintflut und der Arche Noe's bezeichnet wird. Beide Begriffe werden gemäß ihrer Aehnlichkeit auch vertauscht, weßhalb Paulus (Hebr. 9, 24) das von Händen gemachte Heiligthum ein Gegenbild des wahren nennt. Statt Typus findet sich auch der Ausdruck „Allegorie"; Gal. 4, 22 ff. nennt der Apostel die zwei Söhne Abrahams Bilder (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα) des Alten und Neuen Bundes, wozu Chrysostomus zutreffend bemerkt, daß hier Allegorie ungewöhnlich für Typus stehe. Das Bundeszelt und das Opfer Abrahams werden Sinnbilder (παραβολή) für die gegenwärtige Zeit genannt (Hebr. 9, 9; 11, 19); die Stiftshütte und deren Geräthe heißen Abbilder des Himmlischen (ὑποδείγματα τῶν οὐρανίων). „Die Priester des Alten Bundes dienen dem Vorbilde und Schattenriß des Himmlischen" (ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ [Hebr. 8, 5]). Feste, Neumonde und Sabbate sind Schatten des Zukünftigen, der Körper aber ist bei Christus (τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ), d. h. das Wesenhafte, das Urbild, welchem gegenüber das Vorbild nur ein dürftiger Grundriß ist. Denn „das Gesetz hatte bloß den Schatten der zukünftigen Güter, nicht die Darstellung der Sache selbst" (Hebr. 10, 1). Die Vorbildlichkeit des Alten Testamentes besteht in seiner gottgewollten Zweckbeziehung auf den Neuen Bund, dessen Zielpunkt Christus ist (τέλος γὰρ νόμου Χριστός [Röm. 10, 4]). Das Nämliche ergibt sich aus denjenigen Stellen des Neuen Testamentes, für welche die Formel gebraucht ist: „damit erfüllt würde" (Matth. 2, 15; 13, 35. Joh. 19, 36), „damals ist erfüllt worden" (Matth. 2, 17; 27, 9 u. a.). Da die prophetische Thätigkeit die Verkündigung der göttlichen Rathschlüsse, die sittliche Erhebung des Volkes und die Belebung seiner Hoffnung durch den Hinweis auf die himmlischen Güter zum Gegenstande hatte, unterscheidet man dreierlei Typen: allegorische, von manchen prophetische genannt, zum Hinweis auf Christus und sein Reich; tropologische, auf moralische Vervollkommnung abzielende, und anagogische, auf die Güter im Jenseits bezügliche Vorbilder. Richtiger dehnt man den Realsinn auf Symbole und Typen zugleich aus, da auch die Wortprophetie die drei Zeiten der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft umfaßt. Dieß entspricht der Eintheilung des Schriftsinns (vgl. oben St. Augustin, verba und res [Sp. 1846], und die Definition des hl. Thomas Sp. 1854) und dem Gebrauche der

Väter. Quid est typus sive figura? Praesentium aut praeteritarum aut futurarum rerum ignotarum per opera, secundum id quod opera sunt, manifestatio (Junil. Afr. Instit. reg. 2, 16); eine Definition, die weiter dahin bestimmt wird: Prophetia est typus in verbis, secundum id quod verba sunt, et contra typus prophetia est in rebus, in quantum res esse noscuntur (ibid.); und ebenso zutreffend: Prophetia est rerum latentium praeteritarum aut praesentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio (ibid. 1, 4). Die Typen sind symbolische Prophetien und haben mit dem Symbol den Zweck gemeinsam, durch eine sinnfällige Sache Uebersinnliches zu veranschaulichen, mag dieß dem Lehrzwecke der Gegenwart dienen, wie Jeremias hölzerne und eiserne Joche um den Hals trug, oder auf Vergangenes hinweisen, wie die Verhüllung des Hauptes ein Sinnbild der Sünde Adams ist, oder ein Typus im engern Sinne mit Beziehung auf die Zukunft sein, wie das Osterlamm den Opfertod des Erlösers bedeutete. Der mosaische Cultus mit seinen sinnlichen Formen hatte symbolisch-typischen Charakter. Da die Religion des Alten Bundes eine heilsgeschichtliche Beziehung zum Neuen Bunde hat, so haben die Symbole, welche zunächst die Religionsidee des Alten Bundes veranschaulichen, zugleich auch eine reale Bedeutung für den auf jenem ruhenden Neuen Bund (Bähr, Symbolik des mos. Cultus, 2. Aufl., Heidelberg 1874, I, 76).

2. Der symbolisch-typische Sinn heißt gewöhnlich der **mystische Sinn** der Bibel. Die Etymologie des Wortes μυστικός führt auf die Bestimmung „verborgener Sinn". Die mystische Auslegung der Schrift ist also eine Enthüllung und Erschließung des äußerlich verschlossenen, nur mit dem Geistesauge erfaßbaren Sinnes. Hier ist der Satz festzuhalten: Nur diejenigen Stellen der Schrift haben einen mystischen Sinn, welche einen symbolisch-typischen Sinn enthalten. Das Alte Testament enthält Symbole und Typen, das Neue Testament keine Typen, sondern nur Symbole. Der vom Herrn geweissagte Untergang Jerusalems ist zugleich Symbol des Weltuntergangs; der vom Herrn verfluchte Feigenbaum (Matth. 21, 19) ist ein Sinnbild der Wunderkraft Christi und der Jünger, die Fußwaschung ein Sinnbild und Beispiel christlicher Nächstenliebe. Der mystische Sinn ist wie der Literalsinn vom heiligen Geiste intendirt. Zwischen Symbol und Uebersinnlichem, zwischen Typus und Antitypus besteht das Verhältniß der Aehnlichkeit, so jedoch, daß das Zeichen das Niedrige und Unvollkommene, das Bezeichnete das Höhere und Vollkommene enthält. Nur die heilige Schrift hat einen mystischen Sinn, weil nur Gott mit sinnbildlichen Zeichen und Vorzeichen einen realen, dem Heilszwecke dienenden Sinn verbinden kann. Die Kirchenväter trugen den mystischen Sinn, wie die Geschichte der Exegese lehrt, in ausgedehntem Maße vor, bauten ihn aber durchweg auf die Voraussetzung des Wortsinnes als auf sein Fundament auf. Wo ein Typus anzunehmen sei, bestimmt sich aus dem Gebrauche der neutestamentlichen Schriften, aus der Lehransicht und Liturgie der Kirche und aus der exegetischen Tradition der Väter. Abgesehen von dem Briefe Barnabas', dessen allegorische Deutungen an die Exegese der Kabbala erinnern (c. 9), haben alle Väter im Anschlusse an das Neue Testament und im Geiste der Kirche den mystischen Sinn vorgetragen.

Verwerflich ist a. die zu weite Ausdehnung des allegorischen Sinnes mit Läugnung des Wortverstandes (**Origenes**); b. das **System der Figuristen** in Frankreich, welche in jeder Schriftstelle, in Worten, Personen, Sachen einen typischen Sinn annahmen, und c. die hiermit verwandte Theorie der **Föderalisten**, einer Schule calvinistischer Theologen in Holland, welche nach dem Lehrvortrag ihres Meisters Coccejus († 1669) die Typik bis zur willkürlichen Allegorie ausdehnten und die unbedeutendsten Ereignisse der Neuzeit von den Propheten vorausgesagt fanden, ohne jedoch den Literalsinn der betreffenden Stellen zu läugnen. Gegen das Werk der Figuristen Duguet und d'Asfeld „Règles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte", Paris 1716, schrieb Fourmont unter dem Namen Rabbi Ismael Ben Abraham das Buch Monacha (Schmerzensgürtel), Paris 1723, und Abbé Léonard seine Réfutation des règles und einen Traité du sens littéral et du sens mystique des saintes écritures, Paris 1727. Verwerflich ist d. die Theorie **Theodors von Mopsuestia**, mit welcher Hugo Grotius († 1645) im Wesen übereinstimmt; sie bezog fast alle Weissagungen des Alten Testamentes historisch auf andere Personen und Ereignisse und nur sehr wenige direct auf Christus. Doch ließ sie bei ersteren die indirecte und typische Beziehung auf Christus zu, was aber wenigstens bei Grotius einer Accommodation des Sinnes gleichkommt. R. Simon betrachtete die typischen Citate des Neuen Testamentes als argumenta ad hominem, da die Juden einen Spiritalsinn angenommen hätten. Theodors System wurde vom fünften allgemeinen Concil (553) verworfen und Hugo Grotius wie R. Simon von Baltus bekämpft (Défense des prophéties de la religion chrétienne contre Grotius et R. Simon, Paris 1737). Auch katholische Exegeten, wie Calmet, gingen in Ausdehnung der Typik zu weit (z. B. bei Ps. 44, beim Hohenlied). Dasselbe gilt e. von der **Accommodationstheorie der Rationalisten**, wonach die heiligen Schriftsteller der religiösen Geistesrichtung ihrer Zeit Rechnung getragen und die falsche Vorstellung des Volkes zur Richtschnur genommen hätten, so daß der vulgäre Sinn die wahre Schriftbedeutung sei; ebenso f. von der **kabbalistischen Schriftauslegung** der Juden, wonach die Buchstaben und Zahlen der heiligen Schrift einen geheimen Sinn haben sollen; nur Apoc. 13, 17. 18 ist eine derartige Deutung gefordert. Nach letzterer ergeben die griechischen Buchstaben des

Namens des Verfolgers der Kirche, nach ihrem Zahlenwerth gerechnet, die Zahl 666. Im Barnabasbriefe wird c. 9 die Zahl der 318 Knechte Abrahams (Gen. 14, 14; 17, 27) allegorisch auf Ἰησοῦς (ιη = 18) und das Kreuz (T = 300, Ταῦ = Kreuz) gedeutet. g. Ueber die Theorie Kants vom moralischen Schriftsinn und die Mythenhypothese s. d. Art. Exegese IV, 1101 ff.

3. Jede Deutung, welche weder den historisch-grammatischen noch den typischen Sinn der Schrift zu Tage fördert, heißt Accommodation des Sinnes (sensus accommodatus, κατὰ κόλλησιν). Accommodirt heißt also derjenige Sinn, welchen man in der Bibel findet, ohne daß er von dem inspirirten Schriftsteller des Buches direct oder indirect, in Worten oder Realitäten ausgedrückt ist. Er wird zumeist durch die allegorisirende Methode gewonnen (s. o.). In der heiligen Schrift selbst finden sich nur wenige Texte in solcher Weise verwendet. Dazu gehören Stellen, welche sich gemäß ihres allgemeinen Sinnes auf andere Verhältnisse beziehen lassen; so Ps. 117, 6 in Hebr. 13, 6. Aehnlich werden einzelne Citate aus heidnischen Auctoren angewendet; so führt der Apostel (Apg. 17, 28), um die Gottähnlichkeit der Gläubigen zu beweisen, die Worte des Aratus an: „Denn seines Geschlechtes sind wir ja" (vgl. auch 1 Cor. 15, 33. Tit. 1, 12). Der Schriftleser oder Erklärer hat vor Allem den Wortsinn und, wo sich einer findet, auch den symbolisch-typischen Sinn zu erforschen; er hat nicht sein Verständniß in den Text hineinzulegen (εἰσηγεῖσθαι), sondern den darin liegenden Gedanken des heiligen Schriftstellers auszulegen (ἐξηγεῖσθαι). Für den Gebrauch des accommodirten Sinnes aber ist die Liturgie der Kirche, z. B. die Anwendung der Stelle: Ite ad Joseph, et quidquid vobis dixerit, facite (Gen. 41, 55), auf den hl. Joseph, und das Verfahren der heiligen Väter maßgebend. In allen Fällen aber muß die Accommodation der Schrifttexte von der guten Absicht, die Liebe Gottes und des Nächsten zu fördern, geleitet sein; denn diese ist, wie der hl. Augustin erklärt, das Endziel aller Schriftauslegung. Wer einen Sinn gewinnt, der diesen Endzweck fördert, auch ohne den rechten Sinn zu erreichen, der gleicht einem Wanderer, welcher wohl Umwege macht, aber doch zum Ziele gelangt; doch soll jeder bestrebt sein, den Weg nicht zu verlieren, damit er nicht durch zu weite Umwege vom Ziele abirre (De doctr. christ. 1, 36). Unerlaubt ist die Verwendung von Schrifttexten zu Zauberformeln, Schmähschriften, Scherzen und Possen (Conc. Trid., Sess. IV De ed. et usu sacr. libr. sub fin.).

B. Heuristik. Um den Sinn der heiligen Schriften richtig zu erfassen, werden gewisse geistige und moralische Eigenschaften vorausgesetzt: gläubiger Sinn und heilige Absicht (Weish. 1, 4), Demut und Sittenreinheit (Spr. 11, 2. Eccli. 15, 7. Joh. 14, 21), Gebet um Erleuchtung und Verständniß (Ps. 118, 18), fleißige Lesung, Memoriren und ausdauerndes Studium der heiligen Schriften. Non solum admonendi sunt studiosi venerabilium literarum, ut in scripturis sanctis genera locutionum sciant, et quomodo apud eas aliquid dici soleat, vigilanter advertant memoriterque retineant, verum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intelligant (Aug., De doctr. christ. 3, 37). Selbstverständlich ist die göttliche Auctorität der heiligen Schriften, ihre Inspiration und der Canon der Kirche festzuhalten (s. d. Art. Exegese IV, 1081—1086). Die Wunder und Geheimnisse der heiligen Schrift sind wie sie berichtet werden aufzufassen; scheinbare Widersprüche und abweichende Angaben über dieselben Vorgänge müssen ausgeglichen werden, ohne daß die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriftsteller angetastet wird. Da sich in der Bibel ein göttliches und ein menschliches Moment findet, sofern das Wort Gottes von den Auctoren der einzelnen Bücher, um verstanden zu werden, in menschlicher Form dargestellt worden ist, so ergibt sich als Princip der Schriftauslegung: „Erkläre die Bibel mit Hilfe der allgemeinen Auslegungsregeln nach dem Sinn der Kirche." Denn diese ist die von Christus bestellte Auctorität zur Predigt des Evangeliums und zur Bewahrung der Hinterlage des Glaubens.

1. Das menschliche Moment. Der Sinn ist in Worten ausgedrückt; die Bedeutung der Worte aber ergibt sich mit Hilfe des Lexikons und der Grammatik aus dem Sprachgebrauch, der je nach dem Wechsel der Zeit, des Ortes, der Sitten und der Religion verschieden ist. Daher bedarf der Ausleger vor Allem genaue Kenntniß des biblischen Sprachgebrauchs sowohl überhaupt, als bezüglich der Eigenthümlichkeiten der einzelnen Auctoren. Zu diesem Zwecke ist die Bedeutung der Worte eines Satzes, dessen Sinn zweifelhaft ist, abzuwägen. Diese Function ist Sache der historisch-grammatischen Interpretation. Selbstverständlich sind zur Ermittlung der Formen des Sprachgebrauchs die ältesten Codices, die Uebersetzungen (Septuaginta, Vulgata, Peschittho), die Paraphrasen (Targumin), die Commentare der Rabbinen und der Christen, die Geschichte, die Geographie und alle derartigen Hilfsmittel beizuziehen. Bezüglich des uneigentlichen oder übertragenen Sinnes gilt als Regel: Die Worte sind so lang in der eigentlichen Bedeutung zu nehmen, als die tropisch-figürliche nicht absolut oder durch wichtige Gründe, namentlich durch Verletzung der Glaubens- und Sittenlehre (Aug. De doctr. christ. 3, 10) geboten ist. Wenn sich Subject und Prädicat gegenseitig widersprechen (vos estis sal terrae, lux mundi), so ist bildliche Redeweise vorhanden. Um solche zu verstehen, muß man vorerst genau den Sitz des Bildes (tertium comparationis) bestimmen und diese Bedeutung mit dem bezeichneten Subject in Verbindung bringen, ohne die Nebenumstände zu pressen. Auch hier gilt der Satz Jahns: Usus

loquendi tyrannus est; denn in keiner Redegattung bewegen wir uns weniger frei, als im Gebrauch figürlicher Ausdrücke. Da mit Grund zu erwarten ist, daß ein vernünftiger Schriftsteller die Sätze seiner Rede unter sich und mit dem Inhalte des Ganzen in Uebereinstimmung bringe, ferner daß er in verschiedenen Büchern sich gleich bleibe, so ergibt sich, daß der Zusammenhang der Rede und der Sätze zum richtigen Verständnisse beigezogen werden muß. Die Worte sind hier nicht an sich, sondern in ihrer logischen Verbindung mit dem Vorausgehenden und dem Nachfolgenden zu beachten. Die Parallelen, welche unter sich im Verhältnisse der Aehnlichkeit und des Gegensatzes stehen, sind aus demselben Redeabschnitt und Buche, dann aus verschiedenen Büchern desselben Auctors und endlich aus den Büchern verschiedener Auctoren der nämlichen und dann der andern Heilsordnung (des Alten und des Neuen Testaments) beizuziehen. Jeder Schriftsteller erklärt sich selbst am besten; dieß hindert aber nicht, daß man zur Erklärung des einen auch andere ihm nach Zeit, Culturstufe und Absicht nahestehende Schriftsteller um Rath frage. Die nöthige Rücksicht auf die Individualität eines jeden vorausgesetzt, darf man annehmen, daß verschiedene Auctoren, welche über denselben Gegenstand berichten und zu demselben Zwecke schreiben, sich auch gegenseitig bei minder klar Gesagtem erläutern. Darum ist der grammatische, der logische, der psychologische Zusammenhang nie aus dem Auge zu verlieren. Bei den Propheten kommt noch ein anderes Moment hinzu. Da nämlich die alttestamentliche und die neutestamentliche Heilsordnung organisch und pragmatisch zusammenhangen, schauen die Propheten mit ihrem erleuchteten Geistesauge künftige Begebenheiten ohne Zeitunterschied wie gegenwärtig; sie sehen zeitlich weit getrennte Ereignisse perspectivisch wie auf einem Gemälde nebeneinander; dieß nennt man den optischen Zusammenhang, der nicht aus dem Auge gelassen werden darf. Hierzu kommt bei poetischen Werken des Alten Testaments der Parallelismus der Glieder; derselbe läßt sich auch bei neutestamentlichen Schriften, z. B. im Evangelium des hl. Johannes, nachweisen und ist daselbst von Lowth, Herder, Jebbs, Wiseman u. A. nachgewiesen worden (vgl. Wiseman, Die wirkliche Gegenwart 52). Ist der Sinn aus diesen inneren Kriterien der Rede nicht erkennbar, so kommen die äußeren oder historischen Verhältnisse und die inneren geistigen Merkmale des Sprechenden in Betracht. Die persönlichen Umstände, die Verhältnisse der Zeit und des Ortes, Charakter und Seelenstimmung, Veranlassung, Zweck und Absicht des Redners oder Verfassers haben den Inhalt und die Form des Vortrags beeinflußt. Der Forscher hat daher für das Verständniß die Gesichtspunkte zu beachten, welche in dem Memorialvers liegen:

Quis, scopus, impellens, sedes, tempusque locusque
Et modus: haec septem scripturae attendito lector.

Der Wechsel des Subjectes (z. B. in Ps. 2, im Buche Job, im Hohen Liede), die persönlichen Eigenschaften sowohl des Redners als derjenigen, an die er sich wendet, der Charakter und die Ideenassociation beider, die Orts- und Zeitverhältnisse, unter denen das Buch entstanden ist, die Folgen und Wirkungen der Rede sind ebenfalls zu richtiger Erklärung ins Auge zu fassen.

2. Das göttliche Moment. Da die heiligen Schriften gemäß ihres inspirirten Charakters nicht bloß unter dem Einfluß der Verfasser stehen, sondern auch durch positive Einwirkung des heiligen Geistes zu Stande gekommen sind, so kann ihr Verständniß mit bloß menschlichen Mitteln der Auslegung nicht erreicht werden. Zu den natürlichen Erklärungsmitteln muß die lehramtliche Thätigkeit der Kirche hinzutreten, wenn der Sinn richtig erfaßt werden soll. Der Kirche steht es zu, das Evangelium zu predigen, über den Sinn der heiligen Schrift zu urtheilen, über das richtige Verständniß zu wachen und jede Verkehrung desselben abzuwehren (s. d. Art. Exegese IV, 1081—1092). Die Lehre Christi und der Apostel ist in der heiligen Schrift nicht vollständig enthalten und wurde anfänglich ausschließlich durch das mündliche Wort, durch die Erzählung der Lehren und Thaten des Herrn verbreitet. Die Apostel und ihre Gehilfen hatten nicht die Absicht, alle ihnen mitgetheilten göttlichen Lehren aufzuschreiben. Ihre Schriften waren Gelegenheitsschriften, durch Anfragen der Gemeinden, durch eingerissene Mißbräuche und Häresien veranlaßt. Die Schrift selbst verweist ausdrücklich auf die Tradition: Fratres, state et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram (2 Theff. 2, 14. Vgl. 2 Tim. 2, 2. Joh. 20, 30; 21, 25. Apg. 1, 3). Sie leidet an Dunkelheit und ist nicht durchweg klar. Sie will ja kein vollständiges System der Heilslehren geben, ist in fremder Sprache, mit vielen uns fremdartig klingenden stilistischen Eigenthümlichkeiten verfaßt und enthält übernatürliche, dem Menschengeist fern liegende Wahrheiten. Dazu kommt die Schwäche des menschlichen Geistes, vorgefaßte Meinungen und Parteileidenschaft. Zur Vermeidung von Irrthümern bei der Auslegung ist deßhalb eine lebendige Auctorität, die der Kirche, nothwendig. Erst die durch die Auctorität der Kirche ausgelegte Bibel bildet eine vollständig ausreichende Glaubensnorm. Vincenz von Lerins antwortet darum auf die Frage: Cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas? folgendermaßen: Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur (Common. 2). Jeder will seine eigenen Lehrmeinungen in der heiligen Schrift wiederfinden. Dieß geschah schon zur Zeit der Apostel. Petrus sagt von den Briefen

Pauli: Sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et caeteras scripturas ad suam ipsorum perditionem (2 Petr. 3, 16). Die apostolische Lehre ist klar und unverfälscht in der katholischen Kirche bewahrt. Sie ist die Besitzerin der von den Aposteln überkommenen heiligen Schriften (Tert., De praescr. c. 37—40), die Lehrerin der von ihnen verkündeten Wahrheit (Tert., ib. c. 20 ad 30), das Organ zur Vermittlung der Offenbarung an die Menschen (Matth. 28, 19 f. Joh. 14, 16. 26; 20, 21. Eph. 4, 11) und darum auch die authentische Erklärerin der heiligen Schriften in allem, was die Glaubens- und Sittenlehren betrifft. Sie ist bestellt, die Worte des alttestamentlichen wie des neutestamentlichen Gesetzes zu interpretiren, nachdem die Auctoren, die sich selbst am besten erklären könnten, aus dem Leben geschieden sind. Aus diesen Gründen wiesen die ältesten Kirchenschriftsteller zur Verhütung von Mißverständnissen unausgesetzt auf das kirchliche Lehramt hin (Clem. Rom., Ep. 1 ad Cor.; Pastor Hermae; Tert. Iren.). Dem katholischen Grundsatze der kirchlichen Schrifterklärung stehen, abgesehen von den Rationalisten, welche die subjective Vernunfteinsicht oder die Geschichte als oberstes Gesetz der Auslegung betrachten, zwei Systeme entgegen. a. Die offenbarungsgläubigen Protestanten sehen die heilige Schrift als einzige Glaubensregel an und stellen als oberstes Princip auf: „Erkläre die Schrift durch die Schrift.“ Dieses Princip beruht auf der Lehre von der sufficientia und perspicuitas der heiligen Schrift als alleiniger Glaubensquelle und hat den gröbsten Verirrungen zum Schilde gedient, da sich die Häretiker aller Zeiten hierauf beriefen (Tert., De praescr. c. 15; Iren., Adv. haer. 2, 20 sqq.; Vinc. Ler., c. 2). Allerdings müssen dunkle Stellen der Schrift nach klaren unzweideutigen Texten derselben erklärt werden; allein nicht immer wird hierdurch das Dunkel zerstreut und der Widerspruch der Ansichten beseitigt. b. Die Spiritalisten und Schwärmer legen alles Gewicht auf den menschlichen Factor und stellen das Princip der Privaterleuchtung auf: „Erkläre die Bibel nach dem innern Lichte des Geistes in dir.“ Allein die Annahme eines unfehlbaren Verständnisses der Schrift durch jeden gutgewillten Bibelleser ist ohne göttliche Verheißung. Eine derartige Lesung und Erklärung führt zu verschiedenartiger Auffassung der nämlichen Stellen und ist wohl zur Erbauung geeignet, kann aber nicht als festes Kriterium zur Unterscheidung des wahren und des falschen Sinnes dienen.

Ohne die Leuchte des kirchlichen Lehramtes wäre die Offenbarung allerlei Schwankungen und dem Untergange preisgegeben. Da aber die Kirche nur bei besonderen Anlässen, meist bei neu auftauchenden Irrthümern und Spaltungen, directe Erklärungen von Schrifttexten gibt, so hat der Exeget, um sich in Uebereinstimmung mit der Kirche zu befinden, folgende Grundsätze festzuhalten: 1. Erkläre die Schrift nach dem Sensus communis ecclesiae; denn was die Kirche, welche der Leib Christi und Christi lebendige Offenbarung ist, glaubt und lehrt, das weiß sie ohne Schrift und vor der Schrift (Möhler, Symbolik, 6. Aufl., 356). Sie bewahrt die Hinterlage des Glaubens und als der vom heiligen Geiste belebte Körper das Bewußtsein des wahren Glaubens. 2. Erkläre die Schrift nach der Glaubensregel, d. h. nach der in der Kirche hinterlegten und verkündeten apostolischen Tradition. Diese ist im apostolischen Glaubensbekenntniß und den kirchlichen Symbolen in nuce enthalten, weßhalb letztere bei den Vätern regula fidei heißen (so schon Tert., De praescr. c. 13), und ist in den Schriften der Väter, den Concilsbeschlüssen, den päpstlichen Constitutionen und der Liturgie der Kirche niedergelegt. 3. Erkläre die Schrift nach der Glaubensanalogie, so daß das Schriftverständniß mit den Glaubens- und Sittenlehren der Kirche übereinstimmt. Dieser Satz wird auch von gläubigen Protestanten festgehalten, insofern sie fordern, daß der gewonnene Bibelsinn eines Buches mit anderen Schriften und mit den symbolischen Büchern übereinstimme. 4. Erkläre die Schrift nach den kirchlichen Definitionen biblischer Texte. Solche Erklärungen sind gewöhnlich negativ gehalten, indem ein gewissen Schriftstellen unterlegter Sinn als falsch verworfen wird. So hat das 5. ökumenische Concil (553) die Auffassung Theodors von Mopsuestia verworfen, daß Jesus mit den Worten Accipite Spiritum Sanctum (Joh. 20, 22) den heiligen Geist den Aposteln nicht verliehen, sondern bloß die künftige Verleihung figürlich angedeutet habe. Seltener ist der Schrifttext positiv erklärt; so z. B., wenn das Concil von Trient die Stelle Joh. 3, 5 von der heiligen Taufe versteht. Indirecte Erklärungen gibt die Kirche, wenn sie Bibeltexte zum Beweise der Glaubens- und Sittenlehren anführt. Hier gilt der Satz, daß nicht die biblische Beweisführung, sondern nur das ausgesprochene Dogma untrüglich ist (Möhler, Symbolik 378), es wäre denn auf die Lehrgewalt der Kirche als authentische Erklärerin hingewiesen. 5. Erkläre die Schrift nach dem Consensus unanimis patrum; denn die übereinstimmende Erklärung der Väter kommt dem kirchlichen Verständnisse gleich. Doch ist der Exeget hieran nur gebunden, wenn die Väter als Zeugen der kirchlichen Tradition Glaubens- und Sittenlehren erläutern, nicht, wenn sie als Privatgelehrte Untersuchungen anstellen. Ihre Uebereinstimmung braucht jedoch bloß eine moralische, nicht eine mathematische zu sein. Jene ist schon vorhanden, wenn mehrere Väter ohne Widerspruch anderer eine Erklärung als Kirchenlehre vortragen. Doch reicht es in vielen Fällen nicht aus, nach einem der vorstehenden Grundsätze ausschließlich zu verfahren, um das Resultat der Forschung untrüglich festzusetzen. Es gibt Stellen, in denen

mehrere oder alle Momente zugleich in Betracht gezogen werden müssen. Als Beispiel derart mag Gen. 6, 1—4 dienen. Nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch, nach dem Codex Alex. der Septuaginta, welcher b'nê ĕlohîm mit ἄγγελοι τοῦ θεοῦ übersetzt, nach Justin dem Martyrer (I. Apol. c. 5; II. Apol. c. 5) und nach den griechischen und lateinischen Apologeten der drei ersten Jahrhunderte (Athenagoras, Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Methodius, Eusebius Cäs., Tertullian), welche dem Codex Alexandrinus folgten, sind unter den „Söhnen Gottes" Engel zu verstehen, während Onkelos, Pseudojonathan und die Rabbinen die Deutung „Fürstensöhne" vertreten. Hingegen sprechen andere Gesichtspunkte, der vorherrschende Sprachgebrauch des Neuen Testamentes, die Glaubensregel bezüglich des Wesens der Engel, die Recognitionen des Clemens, Julius Africanus und insbesondere die Interpretation der großen Kirchenväter seit dem 4. Jahrhundert (Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Basilius d. Gr., Hilarius, Hieronymus und Augustinus) dafür, daß die „Söhne Gottes" die frommen Sethiten (die Kinder Gottes des Neuen Testamentes) und die „Töchter der Menschen" die gottlosen Kainiten sind, aus deren Mischehen die Nefilim, Menschen von ungewöhnlicher Leibeskraft und Lasterhaftigkeit, hervorgingen.

C. Ueber die **Prophoristik** oder die Darstellung des gefundenen Sinnes in Uebersetzungen, Scholien, Glossen, Quästionen, Paraphrasen, Homilien und Commentaren s. d. Artt. Bibelübersetzung II, 771 f. und Exegese IV, 1105 f.

D. **Geschichte der biblischen Hermeneutik.** Wie alle Theorie als Abstraction aus der mustergiltigen Praxis jünger ist als diese, so ist auch die Hermeneutik als theologische Disciplin später entstanden, als die Exegese. Die Apostel trugen, wie ihre Schriften zeigen, den doppelten Sinn des Alten Testamentes, die buchstäbliche und die typische Bedeutung vor. Die apostolischen Väter hielten hieran fest und bedienten sich mit Vorliebe der populären Erklärungsmethode, welche sie im persönlichen Verkehr mit den Aposteln und durch Lesung der Schriften des Neuen Testamentes kennen gelernt hatten. Die Kampfweise und Interpretationsmethode der Christen gegenüber den Juden ersehen wir aus zahlreichen Abhandlungen der Kirchenschriftsteller, vornehmlich aus dem Religionsgespräche Justins mit dem Juden Trypho. Sie wiesen aus der Erfüllung der alttestamentlichen Heilsökonomie, namentlich aus dem Eintreffen der viele tausend Jahre vor Christi Erscheinung ergangenen Weissagungen (I. Apol. c. 30 ss.) und aus den vorbildlichen Institutionen und Ereignissen des Alten Testamentes nach, daß Christus der erwartete Messias, und daß die Kirche vorwiegend aus Heidenvölkern berufen sei (Dial. cum Tryph. c. 11—142). Wie die Evangelisten und Apostel gethan, so vermeiden auch die Doctrina apostolorum, Clemens von Rom (Ep. 1 ad Cor.), die Briefe des hl. Ignatius, der Brief an Diognet, der des hl. Polycarp, der Pastor des Hermas und die ältesten Apologeten Aristides, Justinus, Melito von Sardes, Athenagoras, Theophilus, Tertullian, Cyprian jede Willkür und Künstelei nach Art der jüdisch-kabbalistischen Buchstaben- und Zahlendeutung, sowie die Mikrologie und Spielerei der Allegoristen. Die Anfänge zu letzteren Ausschreitungen finden sich in der christlichen Literatur zuerst in dem Barnabasbriefe (vgl. c. 9), der unter alexandrinischem Einfluß (um 130) entstanden zu sein scheint. Weil nämlich die Alexandriner der neuplatonischen Methode in Erklärung der Mythen, der phantastischen Deutelei der Gnostiker und der jüdisch-philonischen Auslegungsweise des Alten Testamentes allzusehr Rechnung trugen und auf der andern Seite die Anthropomorphiten und Chiliasten, welche am dürren Buchstaben der Schrift hingen, zu bekämpfen hatten, schlossen sie sich an die in gelehrten Kreisen der damaligen Zeit bei Heiden, Juden und Gnostikern übliche allegorische Interpretationsmethode zu enge an und verfielen der willkürlichen Allegorie, indem sie, vom Verständnisse des Neuen Testamentes ausgehend, im Texte des Alten Testamentes fast nur Christus und sein Reich wiederfanden.

Eine Theorie der Auslegung hat sich erst entwickelt, als das Schriftverständniß in der nachapostolischen Zeit auf Schwierigkeiten stieß, und christliche Offenbarungswahrheiten eine falsche Deutung fanden. Dieß geschah zumeist im Kampfe gegen die Judaisten, Doketen, Gnostiker und Antitrinitarier. Melito von Sardes verfaßte nach Eusebius einen Schlüssel (κλείς) zum Schriftverständnisse. Das von Cardinal Pitra unter seinem Namen veröffentlichte Werkchen (Spicil. Solesm. II, vgl. III) scheint viel spätern Ursprungs zu sein und in den Schriften Gregors d. Gr. zu gründen. Schon bei Tertullian und Irenäus finden sich hermeneutische Grundsätze zur Sicherstellung der angefochtenen biblischen Wahrheiten, namentlich über die Auffindung des richtigen Sinnes nach der Regula fidei (De praescript. adversus haereticos c. 13 sqq.) und über das kirchliche Traditionsprincip (ibid. c. 20—30; Irenaeus, Adv. haer. 3, 2 sqq.). Aus der Erklärung der messianischen Weissagungen im Literalsinn bei Justin (I. Apol. c. 30—53) läßt sich, wenn man seine Schriftauslegung im Gespräch mit dem Juden Trypho damit zusammenhält, ein ganzes System über diesen Punkt herstellen. Ueberhaupt ist in den Väterschriften die noch zu wenig beachtete Eigenthümlichkeit der Interpretationsmethode wahrzunehmen, daß sie in Vertheidigung kirchlicher Dogmen den Literalsinn vortragen, während sie in Homilien und Abhandlungen, welche für die Gläubigen bestimmt waren, zu erbaulichen Zwecken die Allegorie bevorzugen. Ein schlagendes Beispiel in dieser Hinsicht ist das Verfahren des hl. Athanasius, welcher in seinen Psalmenerklärungen der allegorischen Auslegung nachgeht, in seinen Reden gegen die Arianer

aber die von diesen Häretikern angezogenen Schrifttexte, z. B. Phil. 2, 6 ff., mit logischer Schärfe in historisch-grammatischem Sinn erklärt.

Origenes ist der Vater und Schöpfer der wissenschaftlichen Bibelexegese; der Antiochener Polychronius nennt ihn in dieser Beziehung zu Ez. 28, 2 ἡγεμών. In seinen Hexapla, welche zunächst die Septuaginta gegen den Vorwurf der Fehlerhaftigkeit und Interpolation schützen sollten, schuf er ein wichtiges, kritisches Hilfsmittel, eine Art Lexikon für den Exegeten zur Feststellung des richtigen Textes. Zudem erklärte er in Scholien (σημειώσεις), Commentaren (τόμοι) und Homilien, von denen uns noch viele in lateinischen Uebersetzungen von Hieronymus und Rufinus, sowie in der Philokalia, einer von Basilius und Gregor von Nazianz hergestellten Anthologie, erhalten sind, fast die ganze heilige Schrift. Doch war sein hermeneutisches System nicht frei von Fehlern. Von der Göttlichkeit der heiligen Schriften überzeugt, sah er in ihnen eine Fundgrube aller speculativen Erkenntnisse, welche je den Menschengeist beschäftigt haben. Jedes, auch das einfachste Wort hat nach ihm seine tiefe Bedeutung. Die Propheten haben alle göttlichen Mysterien vermittelt; diese sind jedoch unter der Hülle des äußern Buchstabens verborgen. Ihre Enthüllung ist den bevorzugten Pneumatikern des Alten Bundes und der Zeit der Erfüllung überlassen. Das Geistige und Ewige ist im Alten und Neuen Testamente in der Form der Geschichte dargestellt. Sache des Auslegers ist es, die ewigen, unter den Schattenbildern des Buchstabens und der Geschichte verborgenen Wahrheiten zu ermitteln und als den lebendigmachenden Geist klar zu legen. Die Verwandtschaft dieser Ideen mit der Theosophie und Hermeneutik Philo's ist nicht zu verkennen (vgl. Gfrörer, Philo von Alexandrien, Stuttgart 1835; Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testamentes, Jen. 1875; Möhler, Patrol., Regensb. 1840, 522 ff.; Kihn, Die Bedeutung der antioch. Schule auf dem exegetischen Gebiete, Weißenb. 1866, 168—183). Von der Voraussetzung ausgehend, daß in der heiligen Schrift nichts Unmögliches, Falsches und Unnützes enthalten sei, und daß der Exeget alles gotteswürdig zu erklären habe, stellte Origenes den Literalsinn mancher Schriftstellen in Abrede, so die Schöpfung der Welt in sechs Tagen, das Einhauchen der menschlichen Seele, die Pflanzung des Paradieses durch Gott, sein Wandeln im Paradiese, den Bericht über die Flüsse des Paradieses, über die Brunnen, welche Isaac gegraben, über dessen beabsichtigte Opferung, das Verbot, unreine Thiere zu genießen. Bei wörtlichem Verstande wäre nach ihm das Alte Testament voller Aergernisse, Unsittlichkeiten und Unmöglichkeiten. Selbst das Neue Testament enthalte, geschichtlich betrachtet, Gottes Unwürdiges, so die Erzählung von Christi Einzug in Jerusalem, die Tempelreinigung, die Fußwaschung. Bei solchen Stellen verwarf Origenes die historische Auffassung und setzte allegorische Erklärungen, oft nur willkürliche Spiele seiner Phantasie, an ihre Stelle. Diese Verirrungen konnten nicht ungerügt bleiben und fanden den schärfsten Tadel. Schon der Neuplatoniker Porphyrius wirft ihm vor, daß hierdurch die deutlichen Angaben des Propheten Moses als Räthsel und Götteraussprüche voll tiefer Geheimnisse bezeichnet und an solchen Prunk und Zauber subjective Erklärungen geknüpft würden (Euseb., Hist. eccl. 6, 19). Die Väter heben hervor, daß diese die Grundlage der Offenbarung zerstörten und der willkürlichen Allegorie Thür und Thor öffneten. Zutreffend bemerkt Junilius: Si voluerimus praeter proverbialem speciem ubique allegoriam sic recipere, ut narrationis veritas infirmetur, locum damus inimicis prout voluerint divinos libros interpretandi (Instit. reg. 1, 5). Die cappadocischen Väter halten sich von diesen Verirrungen frei (vgl. Weiß, Die großen Cappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsb. 1872).

Die antiochenische Schule, welche sich durch eine nüchterne, dem Praktischen zugekehrte Geistesrichtung in der Theologie kennzeichnete und die aristotelische Philosophie zum Aufbau der theologischen Wissenschaft benutzte, pflegte vorzugsweise die historisch-grammatische Interpretation und trat damit in den schärfsten Gegensatz zur origenistisch-alexandrinischen Hermeneutik. Eustathius, seit 325 Bischof von Antiochia, legte in seiner Abhandlung De engastrimytho (Gallandi, Bibl. PP. IV, 565; A. Jahn bei Harnack, Texte u. Unters. II, Leipzig 1886) das Verderbliche dieser Methode dar. Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus, Polychronius, Theodor von Mopsuestia und Theodoret setzten der allegorischen Auslegungswillkür den schärfsten Widerspruch entgegen (vgl. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, Weißenburg 1866; Hergenröther, unter dem nämlichen Titel, Würzburg 1866; Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia in Auslegung der messianischen Weissagungen, München 1871; Bardenhewer, Polychronius, Freiburg 1880; Kihn, Theodor von Mopsuestia, Freiburg 1879). Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia verfaßten in Bekämpfung der origenistischen Methode eigene Abhandlungen. Der erstere schrieb Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας; Theodor nach Ebedjesu fünf Bücher gegen die Allegoristen, welche mit der von Facundus von Hermiane (Pro def. trium capitul. 3, 6) erwähnten Schrift De allegoria et historia gegen Origenes identisch zu sein scheint (s. hierüber Kihn, Ueber θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, Tüb. Qu.-Schr. 1880). Die Antiochener billigten die θεωρία, welche das geschichtliche Verständniß mit der idealen Beziehung auf Christus und sein Reich zu vereinigen wußte, d. h. die Typik, verwarfen aber die allegorische Interpretationsmethode, indem sie von der ganz richtigen Voraus-

setzung ausgingen, daß die Allegorien, welche sich in der heiligen Schrift finden, einen bestimmten historisch-grammatischen Sinn haben, welcher aus Sprachgebrauch, Zusammenhang und Geschichte nach gesunden hermeneutischen Principien feststellbar ist. In den Briefen Isidors von Pelusium und bei Junilius Africanus sind diese Grundsätze am deutlichsten ausgesprochen. Die syrischen Väter folgten den Exegeten der antiochenischen Schule; Ephräm schließt sich eng an Johannes Chrysostomus an. Die Schule zu Nisibis, welche seit 489 der Stützpunkt des Nestorianismus war und bis zum 13. Jahrhundert blühte, huldigte der Hermeneutik Theodors von Mopsuestia, ihres „Exegeten", von dessen Auctorität bei Strafe des Bannes niemand abweichen durfte. Die Schrift des Junilius Africanus trägt dessen Anthropologie, Christologie, seinen Canon und die hermeneutischen Principien der Antiochener vor. Bei den Occidentalen behauptet Hieronymus die Hegemonie unter den Exegeten. Er steht den Antiochenern am nächsten und vereinigt die Vorzüge der Alexandriner, Cappadocier und Antiochener; er hatte in Cäsarea Origenes' Hexapla und Commentare benutzt und war in Constantinopel Schüler des hl. Gregor von Nazianz, in Antiochia (seit 373) treuer Freund des Presbyters Evagrius gewesen. Auch in der Folge blieben manche Exegeten besonders in der Erklärung des Hexaëmeron von der Methode des Origenes abhängig. Unter den Lateinern seien in dieser Hinsicht Ambrosius und Gregor d. Gr., unter den Griechen Johannes Damascenus genannt. Doch bedienten sich auch die der Allegorie zugeneigten Kirchenlehrer dieser Auslegungsweise vornehmlich zu erbaulichen Zwecken und hielten bei all dem die historisch-grammatische Interpretation grundsätzlich fest. So sagt Gregor d. Gr., der im Allegorisiren Meister war: In verbis sacri eloquii prius servanda est veritas historiae, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae. Tunc namque allegoriae fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur (Hom. 40 in Evang. n. 1; vgl. Moralia 1, 37).

Eine Kunstlehre über die Behandlung der heiligen Schrift (tractatio scripturarum) trägt zuerst der hl. Augustinus in seinem Werk De doctrina christiana (ed. stereotypa Lips. 1883) vor. Im ersten Buche gibt er eine Uebersicht über den dogmatischen Gehalt der heiligen Schriften, das Nämliche, was wir biblische Theologie nennen, und bezeichnet die Liebe Gottes als letzten Zweck der Bibel. Das zweite Buch ist eine Anleitung zur Heuristik des Sinnes, indem er von den Zeichen zur Vermittlung der Gedanken, von der Dunkelheit der Schrift, von den Hilfsmitteln zum Schriftverständniß, von der Kenntniß des Hebräischen und des Griechischen, von Geschichte und Geographie, Physik und Astronomie, Dialektik, Rhetorik und Philosophie und von ihrer Nutzbarkeit handelt. Im dritten Buche bespricht er die Redegattungen der heiligen Schrift und trägt Normen für das Verständniß dunkler, figürlicher Ausdrucksweisen vor, wobei er die sieben Regeln des Donatisten Tichonius über die Schrifterklärung einer Kritik unterzieht. Im vierten Buche handelt er von der Prophoristik in dem oben angegebenen Sinne. Adrian oder Hadrian (s. d. Art.), welcher zum Kreise der antiochenischen Exegetenschule gehört, hinterließ eine systematisch geordnete Sammlung von Erklärungen figürlicher Ausdrücke (Kritische Textausgabe der Isagoge von Gößling, Berlin 1887). Eucherius, Bischof von Lyon (gest. um 452; s. d. Art.), durch Cassian ebenfalls von den Antiochenern abhängig, schrieb ein ähnliches Buch unter dem Titel Liber formularum spiritalis intelligentiae ad Uranium filium, ferner Instructionum ad Salonium filium libri duo, deren Inhalt durch die Ueberschrift De quaestionibus difficilioribus veteris et novi testamenti und Explicatio nominum Hebraicorum angedeutet ist (bei Migne, PP. lat. L). Eucherius scheint in seinem erstgenannten Buch (p. 728) zuerst die Viertheilung des Sinnes, welche in dem Denkvers Litera gesta docet etc. ausgesprochen ist, vorgetragen zu haben, indem er den geistigen Sinn je nach seiner Beziehung auf Dogma, Moral und Himmelreich in drei Arten zerlegte. Junilius Africanus (gest. 552) behandelt in seiner biblischen Isagogik Instituta regularia divinae legis, libri duo (ed. Kihn, Friburgi 1880), welche aus der Schule von Nisibis stammt und die biblische Theologie des dort als größten Exegeten gefeierten Theodor von Mopsuestia enthält, zugleich wichtige hermeneutische Fragen über die Redegattungen, den Canon, die Auctorität und die Schreibweise der Bücher des Alten und des Neuen Testamentes (1, 2—10), sowie über die Ausdrucksweise der Bibel bei Darstellung der Lehre von Gott und der Trinität (1, 12—20), gibt dann Theorien über den Wortsinn, über die Berufung der Patriarchen (2, 15), die Typen (2, 16. 17), die Weissagungen des Alten und Neuen Testamentes und ihre Erfüllungen (2, 18—25) und stellt endlich in c. 28 einige Normen für die Erforschung des Schriftsinnes auf. Der berühmte Staatsmann und Abt Cassiodorius Senator (gest. 569) empfahl vorgenannte Schriften der biblischen Hermeneutik, die er offenbar in historischer Reihenfolge aufzählt (Tichonius, Augustinus, Adrianus, Eucherius, Junilius) in seiner Encyklopädie, Institut. divin. et saec. literarum (1, 10; Migne PP. lat. LXX), ein Werk, welches im ganzen Mittelalter als Leitfaden beim theologischen Unterricht diente, um den Geistlichen eine allgemeine Bildung und eine Anleitung zum selbständigen Fachstudium zu geben.

In der Folge wurden während eines Zeitraumes von tausend Jahren literarische Werke, deren Inhalt nur der biblischen Hermeneutik gedient hätte, nicht zu Tage gefördert. Die Leistungen der großen Kirchenväter auf dem Gebiete der Theologie wurden mit Bienenfleiß ausgebeutet und in encyklopädische Form gebracht. Man schlug in

der Exegese einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen der rationalistischen historisch-grammatischen Methode und der ausschweifenden allegorischen Interpretation ein. In der griechischen Kirche schlossen sich Procopius von Gaza (gest. 530), Olympiodorus, Photius (gest. 891), Euthymius Zigabenus (um 1118) an Chrysostomus und an Theodoret, in der lateinischen Beda (gest. 735), Alcuin (gest. 804), Haymo (853), Rabanus Maurus (gest. 856), Notker Balbulus (gest. 912) an Hieronymus und Augustinus an. Thomas von Aquin trägt sehr zutreffende hermeneutische Grundsätze über den Literal- und mystischen Sinn vor (Summ. theol. 1, q. 1, a. 10; Quodl. VII, q. 6, a. 14); ebenso Bonaventura (Brevil. Prooem., ed. Hefele p. 22). Doch geht letzterer seiner Geistesrichtung gemäß mehr dem mystischen Sinne nach, während jener den Wortverstand bevorzugt, ein Unterschied, der auch ihre Schulen charakterisirt. Beide letzteren halten am buchstäblichen und am mystischen Sinne, sowie an der bei den Vätern üblichen Dreitheilung des letztern in den allegorischen, tropologischen und anagogischen Sinn fest. Der hl. Thomas folgte den großen Exegeten der Vorzeit, Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus, und sammelte auch die Catena aurea zu den Evangelien, d. h. kettenartig verbundene Erklärungen der älteren Exegeten zur Beleuchtung des fortlaufenden Schrifttextes. Die Verordnung des Concils von Vienne (1311), die in das canonische Rechtsbuch überging (c. 1, Clem. 5, 1), daß an den berühmtesten Universitäten das Hebräische, das Arabische und das Chaldäische (zunächst zu Missionszwecken) gelehrt werde, und der hierdurch beförderte Einfluß der großen rabbinischen Exegeten des Mittelalters Isaac (Jarchi), Abraham ben Meir Aben Esra (gest. 1165), David Kimchi (gest. 1230), Isaac Abravanel (Abarbanel, gest. 1508) trug zum Aufschwung der Exegese im Abendlande namhaft bei, womit auch das Bedürfniß einer Theorie der Auslegung gesteigert wurde. Der Minorit Nicolaus von Lyra (gest. 1340) verfaßte die beste Postille zur ganzen heiligen Schrift, worin er an den Wortlaut der Schrift (post illa) mit Glossen aus Jarchi und christlichen Exegeten seine eigenen Erklärungen anfügte. Der berühmte Kanzler Joh. Gerson (gest. 1429) legte in seinen Propositiones de sensu literali scripturae sacrae (Paris. 1606, I, 515 sq.) unter Aufrechterhaltung der kirchlichen Auslegungsprincipien und des mystischen Sinnes ganz vortreffliche hermeneutische Ansichten dar. Die Leistungen hervorragender Exegeten, wie Alphonsus Tostatus (gest. 1454), Laurentius Valla (gest. 1457), die Complutenser Polyglotte des Cardinals Ximenes, der Aufschwung der humanistischen Studien seit der Einnahme von Constantinopel (1453), die Erfindung der Buchdruckerkunst wirkten mächtig auf die Förderung der biblischen Studien, welche ihrerseits wieder Anregung zur Ausbildung der Theorie über die Schriftforschung gaben. Diese wurde geradezu Bedürfniß, als die Religionsneuerungen im 16. Jahrhundert in der Bibel ihre Stütze suchten und mit Verwerfung der Auctorität der Kirchenväter und des Traditionsprincips neue Grundsätze über das Schriftverständniß aufstellten. Es galt nun, die altüberlieferte Lehre mit allen Hilfsmitteln der Sprachkunde, Geschichte, Archäologie u. dgl. zu stützen und den fundamentalen Unterschied der katholischen Auslegungsprincipien zu begründen. Dieß geschah zunächst in dogmatisch-polemischen Abhandlungen, z. B. von Bellarmin (De verbo Dei lib. III), in Commentaren z. B. von Sadolet (gest. 1547), Masius (1573), Maldonat (gest. 1583), Salmeron (gest. 1585), Toletus (gest. 1596), Serarius (gest. 1609), Estius (gest. 1613), Bellarmin (gest. 1621), Tirinus (gest. 1636), Cornelius a Lapide (gest. 1637), Bonfrère (gest. 1643), Menochius (gest. 1655), und in Scholien von Emmanuel Sa (gest. 1596) und Mariana (1624). Diese und andere Exegeten machten sich um die genauere Erforschung des biblischen Wortsinnes verdient und trugen in den Prolegomenen und gelegentlich bei den Texterklärungen gesunde hermeneutische Grundsätze und Regeln vor. Bahnbrechend für die Hermeneutik war das großartige Werk Bibliotheca sancta (Venet. 1566) des Dominicaners Sixtus von Siena (gest. 1569), eine Darstellung der gesammten Bibelwissenschaft, welche in ihrem dritten Theile de arte exponendi sacrosancta volumina handelt und heute noch für die biblische Einleitung und Hermeneutik beachtenswerth ist. Dieses Werk eröffnet das goldene Zeitalter der neueren Exegese, welchem die obigen Meister angehören.

Die Reformatoren brachen nicht mit der althergebrachten Theorie eines zweifachen Schriftsinnes und legten neben dem Wortsinne auch die geistige Auffassung dar. Flacius stellt über die Auffindung des mystischen Sinnes Regeln auf (Clavis script., Bas. 1581, II, 38 sq.). Sie konnten wohl nicht anders verfahren, da sie bei dem Glauben an die Inspiration auch die Lehre vom Dasein des mystischen Sinnes der heiligen Bücher mit den Katholiken gemein hatten. Obwohl sie die Bibel als alleinige Glaubensquelle betrachteten und den consensus unanimis patrum, sowie die Auctorität des kirchlichen Lehramtes als Norm des Schriftverständnisses verwarfen, so gerieth ihre Exegese, im Widerspruch mit den aufgestellten Principien, doch bald wieder in Abhängigkeit von der in den symbolischen Büchern niedergelegten Lehre ihrer Kirche. Jede der letztern widersprechende Erklärung sollte verworfen werden (Glassius, Philol. sacra, Lips. 1705, p. 498). Die Reformirten bewahrten hierin größere Selbständigkeit. Die aus ihrem Schoße hervorgegangenen Arminianer, Hugo Grotius (gest. 1645) obenan, hielten sich an die historisch-grammatische Methode, ohne jedoch von Einseitigkeit frei zu bleiben. Im Gegensatz zu ihr vertheidigte Coccejus (gest. 1669, s. d. Art.) und seine Schule in Holland (Vitringa, gest. 1722) die Lehre von einer durchgängigen Prägnanz der heiligen

Schrift und übertrieb die allegorisch-mystische Interpretation. Ihnen folgten die Pietisten (Spener, gest. 1705, und Francke, gest. 1727), welche der historischen und grammatischen Richtung abgeneigt waren und das religiöse Moment vorzüglich zum Zwecke der Erbauung pflegten. Erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die Hermeneutik bei den Protestanten selbständig bearbeitet, allein diese Versuche gelangten unter ihnen selbst zu keinem besondern Ansehen. Günstiger wurden Rambachs Institutiones hermeneuticae, Jenae 1723, ed. 8. 1764, aufgenommen. Die Philologia sacra von Glassius erfuhr durch Dathe (1776) und G. L. Bauer (1797) neue Bearbeitung. Ausgehend von dem Grundsatze, daß die Bibel nur Einen Sinn enthalte, welcher wie bei jeder andern menschlichen Schrift aus dem Sprachgebrauche und dem logischen Zusammenhange zu bestimmen sei, veröffentlichte Ernesti (gest. 1781) seine Institutio interpretis Novi Test., Lips. 1761, ed. 5. 1809, welche der rationellen philologischen Auslegung Bahn brach und von vielen Theologen der Folgezeit (Morus, gest. 1792, Beck, gest. 1832 u. a.) als Richtschnur festgehalten wurde. Semler (gest. 1791), ein Schüler Baumgartens, machte die Vernunft als Maßstab zur Bestimmung der Canonicität eines Buches geltend und redete einer freisinnigen historischen Methode das Wort, womit der Rationalismus in der Exegese die Herrschaft gewann (Vorbereitung zur theol. Hermen., Halle 1760; Apparatus ad liberalem Novi Test. interpretationem, ibid. 1767; Apparatus ad liberalem interpretationem Veter. test., ibid. 1773). Semlers Richtung folgte Bretschneider (Histor.-dogmat. Auslegung des N. T., Leipzig 1806), während Michaelis, Dathe und Rosenmüller die historisch-grammatische Methode Ernesti's mit der historischen Semlers zu verbinden suchten. Gegen die mystische Auslegung hatte sich Rau in seiner „Freimüthigen Untersuchung über die Typologie" (Erlangen 1784) unter großem Beifall erhoben, wogegen Olshausen in seinem Buche „Ein Wort über tieferen Schriftsinn" (Königsberg 1824) die ältere Auffassung zu vertheidigen suchte. Germar schrieb in gleicher Absicht „Die panharmonische Interpretation" (Schleswig 1821), worin er die Methode empfiehlt: Man suche aus den Aussprüchen Christi, „vorläufig hypothetisch, solche allgemeine Hauptsätze auszumitteln, deren Harmonie unter einander und mit allem, was dem Menschen sich als wahr und gewiß ankündigt, am deutlichsten in die Augen fällt". Mit diesen sollten dann die übrigen Aussprüche Jesu, der Apostel und der anderen Verfasser verglichen und mit allen zu Gebote stehenden Interpretationsmitteln „panharmonisch", d. i. mit Allem im Einklange ausgelegt werden. Allein so sehr conservative Protestanten die freisinnige Schrifterklärung und das hiermit unvermeidlich verbundene Preisgeben geoffenbarter Wahrheiten bedauerten und auch der „theologischen" Exegese Rechnung zu tragen suchten, wie außer den Genannten Lücke (Grundriß der neutestamentl. Hermeneutik, Göttingen 1817) und Stier (Andeutungen über gläub. Schriftverständniß, Königsb. 1824, Leipzig 1830), so vermochten sie doch dem eingedrungenen Rationalismus und Subjectivismus keine dauernde Schranke entgegenzusetzen. Kant hielt die theologische und die praktische Interpretation auseinander. Allein diese Trennung, innerlich unwahr, konnte sich auf die Dauer nicht halten. Die Zeit strebte nach Versöhnung von Wissenschaft und Leben. Die rationalistische Schule wurde durch tieferes Schriftstudium, durch die kritisch-grammatisch-historische Forschung (De Wette, Gesenius, Winer, gest. 1858), durch das theologische Element unter Wiederanknüpfung an die Interpretation der früheren Periode (Hävernick, gest. 1845, Hengstenberg, gest. 1869 u. A.) zurückgedrängt. Auf gläubiger Seite wird wieder an den geistigen Schriftsinn erinnert, der ganz auf dem Fundamente des Grammatischen und Historischen gewonnen werden soll. Ueber die Theorie der Hermeneutik schrieben ferner: Kaiser, Grundriß eines Systems der neutest. Hermen., Erl. 1807; Höpfner, Grundlinien, Leipzig 1827; Döpke, Hermen. der neutest. Schriftst., Leipzig 1829; Klausen, Hermen. des N. Test., Leipzig 1841; Wilke, Hermen. des N. Test., 2 Bde., Leipzig 1843—1844; Lutz, Bibl. Hermen., 2. Aufl., Pforzh. 1861; Immer, Hermen. des N. Test., Wittenberg 1873; Lange, Grundriß, Heidelberg 1878; Hofmann, Bibl. Hermen., hrsg. von Volck, Nördl. 1880.

Auch auf katholische Hermeneuten übte die besprochene rationalistische Methode, welche durch die Philosophie der Zeit genährt wurde, einen mächtigen Einfluß. Hiervon zeugen die Lehrbücher: Gregor Mayer, Institutio interpretis sacri, Vindob. 1789; Jahn, Enchiridion hermen. generalis, ib. 1812; und Arigler, Hermen. generalis, ib. 1813 (beide letzteren auf dem Index). Als die rationalistische Strömung in der katholischen Kirche Deutschlands allmälig zurückgedrängt wurde, lenkte die biblische Hermeneutik wieder in positive Bahnen ein. Um ihre wissenschaftliche Behandlung machten sich verdient: Unterkirchner, Hermen. bibl. gener., Oenip. 1831, 3. ed. 1846; Ranolder, Hermen. bibl. principia, Quinqueeccl. 1838, 2. ed. 1859; Löhnis, Grundzüge der bibl. Hermeneutik und Kritik, Gießen 1839; Patritius, De interpretatione S. Script., 3. ed. Romae 1844. 1876; Schmitter, Grundlinien der bibl. Hermen., Regensb. 1844; Lomb, Bibl. Hermen., Fulda 1847; Güntner, Hermen. bibl. gener., Prag. 1848, 3. ed. 1863; Wilke, Bibl. Hermen., Würzburg 1853; Lamy, Introductio in S. Script., Lovan. 1866; Dankó, Hermen. sacra, im 3. Theile seines Comm. de S. Script., Vindob. 1867; Setwin, Hermen. bibl. institutiones, Vindob. 1872; Reithmayr, Lehrbuch der bibl. Hermen., hrsg. von Thalhofer, Kempten 1874; Schneedorfer, Synopsis Herm. bibl., Pragae 1885;

Cornely, Systema hermeneuticum, in der dissert. III. seiner Introductio in libros sacros, I, Par. 1885. (Vgl. auch Diestel, Geschichte des A. Test. in der christl. Kirche, Jena 1869.)

Für die allgemeine Hermeneutik sind brauchbar: Meier, Versuch einer allgem. Auslegekunst, Halle 1754; Scheller, Anleitung, die alten latein. Schriftsteller zu erklären, 2. Aufl., Leipzig 1783; Vogel in der Halle'schen Encyklopädie, 2. Sect., VI, 300 ff.; XIX, 365 ff.; Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Landshut 1808, 165 ff.; Schleiermacher, Ueber den Begriff der Hermen., Akad. Abhandl., Halle 1829; Werke zur Philos. III, 344; Wolf, Darstellung der Alterthumswissenschaft, herausgeg. von Hoffmann, Leipzig 1833; Germar, Beitr. zur allgem. Hermen., Altona 1828, und Kritik, Halle 1839; Hermann, De officio interpretis, 1834, abgedr. in Opusc. VII; Cobet, Oratio de arte interpretandi, Leiden. 1847; Böckh, Encykl. u. Method. der philolog. Wissenschaften, herausgeg. von Bratuschek, Leipzig 1877, 79 ff. [Kihn.]

Hermes, Georg, Philosoph und Theologe, an dessen Namen sich die späteren hermesianischen Streitigkeiten knüpfen, wurde zu Dreyerwalde bei Rheine in Westfalen am 22. April 1775 geboren. Er besuchte von 1787—1792 das Gymnasium der Franciscaner zu Rheine und studirte von 1792—1794 zu Münster unter den Professoren Ueberwasser, Baltzer, Kistemaker und Gerz Philosophie und Humaniora. Mit regem Fleiße gab er sich den Studien hin, aber sein katholischer Glaube litt darunter starken Schiffbruch; die Lehren Kants und Fichte's erregten in ihm viele Bedenken und Zweifel gegen denselben. Im J. 1794 ging er zu den theologischen Studien über; er hörte bei Forckenbeck Einleitung in die Theologie und Dogmatik, bei Schnösenberg Moraltheologie, bei Büntgens Kirchengeschichte, bei Albers Pastoraltheologie, bei Kistemaker, der mittlerweile zur theologischen Facultät übergetreten war, biblische Exegese. Mit Ausnahme der beiden letztgenannten, besaßen diese Lehrer nicht die für einen akademischen Professor nöthige Gabe der Mittheilung und Anregung, weßhalb es nicht zu verwundern ist, daß die in Hermes einmal erregten Bedenken und Zweifel eher vermehrt als vermindert wurden. Uebrigens gab sich derselbe nicht dem Unglauben hin, sondern beschloß, in Sachen der christkatholischen Religion tiefere Studien zu machen und gründlichere Beweise für ihre innere Wahrheit aufzusuchen, einstweilen aber sich „mit dem Glauben der Kirche, wie er im Katechismus unvermittelt geboten wird", zu begnügen. In diesem Gedanken übernahm er 1798 eine Gymnasiallehrerstelle zu Münster, nachdem er zuvor die niederen und zwei höhere Weihen empfangen hatte; die Priesterweihe empfing er am 16. Februar 1799. Am Gymnasium trieb er nebenbei das Studium der Theologie und der Philosophie, las fleißig die Schriften von Kant und Fichte und arbeitete eine vollständige Moralphilosophie aus, welche aber nie im Druck erschienen ist. Er gelangte zu der Erkenntniß, daß die Einwürfe der genannten Philosophen gegen das Christenthum unbegründet seien, und daß die christkatholischen Lehren den Forderungen der Vernunft durchaus Stand und Probe halten; doch mißbilligte er entschieden die damals in verschiedenen Zeitschriften laut gewordenen Verunglimpfungen jener Philosophen. Als Probe seiner dießbezüglichen Studien gab er 1805 in Münster die kleine Schrift „Untersuchungen über die innere Wahrheit des Christenthums" heraus. Dem Kanzler und Professor der protestantischen Theologie Niemeyer zu Halle gefiel dieses Schriftchen so sehr, daß er den Verfasser zum Professor der dogmatischen Theologie in Münster empfahl. Wirklich wurde Hermes auch am 27. März 1807 dazu berufen. Als Handbuch der Dogmatik war ihm das von Klüpfel angewiesen; aber es sagte ihm nicht zu, und er schloß sich mehr an die Schriften des Exjesuiten B. Stattler an. Er las außer über Dogmatik im Winter auch „philosophische Einleitung in die gesammte christliche Theologie" und im Sommer „über die Principien der christkatholischen Theologie", und verband mit diesen Vorlesungen regelmäßig ein Examinatorium und Repetitorium. Durch seine unläugbar große Lehrgabe und durch die der damaligen Zeit zusagende rationell-philosophische Demonstrations-Methode, die er in seinen Vorlesungen zu befolgen pflegte, erwarb er sich unter seinen Schülern in kurzer Zeit großen Anhang; dazu kam, daß er seinem Aeußern nach eine ungewöhnlich imponirende, Ernst und Achtung gebietende Persönlichkeit war. Auch nahm er an den Universitäts-Angelegenheiten zu jeder Zeit thätigen und eifrigen Antheil, wie noch heute die im Archiv der theologischen Facultät von ihm ausgearbeiteten Schriftstücke beweisen. Dreimal war er Decan und insofern auch Rector; denn die Universität hatte kein besonderes Rectorat, sondern es hatte unter den vier Decanen der theologische stets den Vorzug. Trotz des großen Ansehens aber, dessen sich Hermes als Docent sowohl wie als Priester in Münster erfreute, gab es daselbst doch manche einsichtsvolle Männer, bei welchen seine Lehre, eben weil sie von der kirchlichen Tradition fast ganz absah, nicht geringen Anstoß erregte. Zu diesen Männern zählten die Gebrüder von Droste-Vischering, Stolberg, Overberg, Katerkamp, Kistemaker, Kellermann u. A. Auch der positive Zweifel spielte schon damals in seinem System eine bedeutende Rolle. Wie er nämlich in der Vorrede der „Philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie", die 1819 im Druck erschien, betheuert, ist er bei seinem Vortrage stets bedacht gewesen, durch seine untersuchende Methode seine Zuhörer anzuregen und in ihnen das Bedürfniß des zweifelsüchtigen Beweises zu wecken, so daß „sie alle Beweise mit Zweifelsucht wägen und das Labyrinth des Zweifels in allen Gängen cursiren lernten, um einst den Zweifler auf allen seinen Wegen begleiten zu können".

Als der Generalvicar Clemens August 1815 auf Befehl des Papstes das vom Kaiser Napoleon I. neugebildete Münster'sche Domcapitel als uncanonisch constituirt auflöste und selber die Verwaltung übernahm, leistete ihm sofort die ganze Diöcesangeistlichkeit willigen Gehorsam mit Ausnahme von drei Priestern, unter denen sich auch Hermes befand. Derselbe entwarf sogar ein Gutachten zu Gunsten des Domcapitels, worin er das vermeintliche Recht desselben durch allerlei subjective Gründe zu stützen suchte; dasselbe wurde aber alsbald von dem kirchenrechtskundigen Domherrn Franz v. Droste einer vernichtenden Kritik unterworfen. Da Clemens August, um dem Mißbrauche theologischer Begriffe nach dem deutschen Sprachgebrauche Einhalt zu thun, von Hermes verlangte, daß er seine Vorlesungen nach üblicher Sitte lateinisch halte, verweigerte dieser die Folgeleistung; dagegen sprach er sich, was ihm in mancher Beziehung zur Ehre gereicht, in einem vom königlichen Ministerium verlangten Gutachten entschieden gegen die Uebersetzung des Neuen Testaments von C. und L. van Eß aus, sowie auch gegen die Geschichte der Vulgata von ersterem. Solche Gutachten hatte er im Auftrage des Ministeriums wiederholt auszuarbeiten: im J. 1817 über die Besetzung der Professuren an der theologischen Lehranstalt zu Braunsberg, 1819 über den Studienplan der Theologie-Studirenden (in der „Philosophischen Einleitung in die Theologie" ist derselbe als Anhang beigedruckt), 1826 über den Religions-Unterricht an Gymnasien (vgl. Zeitschrift f. Philos. u. kathol. Theol. 1832, Heft 3 u. 4) u. s. w. Großen Kummer bereitete ihm 1818 die Aufhebung der Münster'schen Universität, an welcher er trotz mancher Gegner mit Freuden wirkte. Ihr zu Liebe hatte er 1816 einen Ruf nach Breslau abgelehnt, und als ihm jetzt eine theologische Professur an der neuen, für Rheinland und Westfalen gemeinschaftlichen Universität Bonn angeboten wurde, lehnte er auch diese ab; er zog es vor, Professor an der aus einer theologischen und einer philosophischen Facultät bestehenden Akademie zu Münster zu bleiben, welche im Juli d. J. an Stelle der alten Universität errichtet wurde. Da man der letztern den Vorwurf gemacht hatte, sie habe in wissenschaftlicher Beziehung nichts geleistet, so freute er sich ungemein, noch im Jahre ihres Unterganges seine „Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie" der Presse übergeben zu können; denn dieser Schrift maß er einen ganz ungewöhnlichen Werth bei. Obgleich er in der Vorrede selbst erklärte, sie würde, wie Christus auf viele Gläubige, aber nur auf Einen Thomas gestoßen sei, umgekehrt auf viele Thomasse, aber nur auf wenige Gläubige stoßen, so glaubte er dennoch, daß sie zur Ehrenrettung der aufgehobenen Universität dienen werde. In dieser Meinung bestärkte ihn nicht wenig der Umstand, daß ihm die Universität zu Breslau in Anerkennung dieser Schrift das Doctorat in der Theologie verlieh. Unterdessen ließ die preußische Regierung nicht nach, ihm zu Bonn eine theologische Professur anzubieten, und da er dem wiederholten ehrenvollen Antrage nicht länger widerstehen zu dürfen glaubte, so siedelte er im Frühjahr 1820 nach Bonn über. Hierüber entstand daselbst in allen Facultäten große Freude. Am 27. April hielt er seine Antrittsrede „über das Verhältniß der positiven Theologie zur allgemeinen Grundwissenschaft" (abgedr. in d. gen. Ztschr. 1833, 6. Heft, S. 52 ff.). Klar legte er darin seine Anschauungen über das Verhältniß der katholischen Theologie zur Philosophie dar; diese wurden damals von den wenigsten Zuhörern als falsche erkannt. Die Hochachtung der verschiedenen Facultäten vor seiner Person erhielt noch in demselben Jahre einen eclatanten Ausdruck: bei der Rectorwahl am 1. August erhielt er die meisten Stimmen; doch lehnte er die Wahl ab.

Seine Vorlesungen fanden in Bonn den nämlichen Beifall, dessen sie sich in Münster zu erfreuen hatten; selbst von katholischen Studenten anderer Facultäten, namentlich von Philologen und Juristen, wurden sie zahlreich besucht. Von seinen Zuhörern zu Münster wollten ihm viele nach Bonn folgen, aber der Generalvicar v. Droste-Vischering legte sofort Verbot ein und knüpfte für alle Theologie-Studirenden der Münster'schen Diöcese den Besuch einer Universität an seine ausdrückliche Erlaubniß. Die Folge davon war, daß die königliche Regierung die theologische Facultät zu Münster auf ein halbes Jahr suspendirte; sie ward jedoch wieder in freie Wirksamkeit versetzt, als der Generalvicar in Folge dieses Vorganges sein Amt niederlegte. In Bonn hielt Hermes alljährlich über Philosophie und positive Einleitung in die Theologie und über Dogmatik Vorlesungen. Man hatte schon gleich nach seiner Bestallung von ihm verlangt, daß er auch über Dogmengeschichte lesen solle; aber dazu war er schwer zu bewegen. „Als Katholik", so erwiederte er, „kann ich eine Dogmengeschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht anerkennen, weil die Dogmen das, was sie sind, auch immer gewesen sind; was aber die Dogmengeschichte für die Katholiken Wahres hat, nämlich die kirchlichen Bestimmungen über den Lehrbegriff bei vorkommenden Streitigkeiten, dieß gehört theils in die Kirchengeschichte, theils in die Dogmatik." Gleichwohl ließ er sich auf wiederholte Aufforderung des Ministeriums bestimmen, über Dogmengeschichte zu lesen; doch ist dieß nur einmal geschehen. Trotz des freundlichen Entgegenkommens, welches er in Bonn überall fand, waren seine Beziehungen zur theologischen Facultät doch nicht ungetrübt; namentlich war sein Verhältniß zu Professor Dr. Seber ein sehr unfreundliches. Beide lasen zu gleicher Zeit über Dogmatik; doch achtete Hermes seinen Collegen wenig. Diesen aber verdroß es sehr, daß die meisten Studirenden bei Hermes hörten; die Verstimmung wuchs noch mehr, als Hermes ersucht wurde, auch Moraltheologie vorzutragen, über welche bisher

Seber allein gelesen hatte. Zwar lehnte Hermes dieses Gesuch ab; aber die Studirenden ließen nicht nach und thaten sogar beim Curator der Universität dafür Schritte. Im J. 1821 erhielt Hermes einen Ruf an die Universität zu Freiburg i. Br. Um sich den Unannehmlichkeiten in seiner Stellung zu Bonn zu entziehen, hätte er diesen Ruf gerne angenommen; aber er scheute den Wechsel und getröstete sich daher auf eine bessere Zeit. Diese kam 1825. Voll Unmuth und Verdruß über die in der theologischen Facultät herrschende Uneinigkeit, reichte er beim Ministerium seine Entlassung ein mit der Bitte, nach Münster zurückversetzt zu werden. Nun verlangte der Minister von der Facultät ein Gutachten in der Streitsache zwischen Hermes und Seber. Da dieses zu Gunsten des erstern ausfiel, so wurde die Entlassung nicht angenommen; dagegen erhielt Seber die Weisung, sich nach einer andern Stellung umzusehen. Bald danach wurde diesem eine Domherrnstelle zu Köln angeboten; doch zog er es vor, einem Rufe an das vom holländischen König Wilhelm I. neugegründete Collegium philosophicum zu Löwen Folge zu leisten. Nach seinem Abgange ward in der Facultät Hermes' Einfluß ganz überwiegend. Nicht wenig trug dazu die ehrenvolle Auszeichnung bei, welche ihm der neue Erzbischof von Köln, Graf Ferdinand August von Spiegel, zu Theil werden ließ; er wurde nämlich bei der Wiedererrichtung des Metropolitan-Domcapitels zu Köln, unter Beibehaltung seiner Bonner Professur, von demselben nicht nur zum Domcapitular, sondern auch zu seinem Geistlichen Rath und zugleich zum Synodal-Examinator für die Erzdiöcese ernannt. Im J. 1829 gab Hermes die erste Abtheilung der „Positiven Einleitung in die christkatholische Theologie" heraus, deren Drucklegung schon 1824 begonnen hatte. In der Vorrede (S. IV) versichert er, für dieses Werk die Kirchenväter fleißig studirt zu haben. „Soviel", sagt er, „habe ich erkannt, daß meine dogmatischen Lehren mit denen der Kirchenväter in bestem Einklange stehen, und daß jene durch diese die schönste Bestätigung finden. Auch habe ich vor, wenn es mir gelingen sollte, meine Dogmatik zu beendigen, ein Buch in lateinischer Sprache unter dem Titel ‚Dogmengeschichte' zu schreiben, worin die vollkommene Uebereinstimmung meiner Dogmatik mit der Dogmatik der ersten christlichen Kirche klar nachgewiesen werden soll." Aber dazu kam er nicht. Schon mehrere Jahre hindurch beständig an Kopfweh, Schlaflosigkeit und Abnahme der Kräfte leidend, erkrankte er gegen Ende Januar 1831 so sehr, daß alle Heilmittel versagten; wiederholt gestärkt durch die heiligen Sacramente, entschlief er am 26. Mai d. J. Drei Tage später wurde er auf dem Friedhofe zu Bonn beigesetzt, wo noch heute ein Grabstein mit der einfachen Inschrift „Georg Hermes" seine Ruhestätte bezeichnet.

Hermesianismus. Schon zu Lebzeiten des Verfassers hatte die öffentliche Stimme in Deutschland gegen seine Schriften Anklage erhoben: so verschiedene Anonymi 1820 in der Mastiaux'schen Literaturzeitung für katholische Religionslehrer 369—394; 1825 im „Katholik", Oct., 1 ff., Nov., 156 ff.; in der Aschaffenburger Kirchenzeitung u. s. w.; aber diese Anklagen fanden wenig Gehör. Gleich nach Hermes' Tode wiederholten sich die Angriffe sowohl in Einzelschriften wie in öffentlichen Blättern, und zwar so nachdrucksvoll, daß die Hauptschüler desselben beschlossen, zur Vertheidigung und weitern Begründung seiner Lehre eine besondere Zeitschrift zu gründen; dieselbe erschien zu Köln seit 15. März 1832 unter dem Titel: „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie". Auch wurde schon damals im Auslande die hermesische Lehre vielfach besprochen und abfällig beurtheilt, weßhalb Papst Gregor XVI. vom Nuntius in München Bericht über dieselbe verlangte. Einstweilen aber ließ der Papst die Sache auf sich beruhen, weil der Erzbischof von Köln, Graf von Spiegel, in wiederholten Schreiben für Hermes eintrat und seine Orthodoxie als über allen Zweifel erhaben bezeichnete (Perrone, Zur Gesch. des Hermesianismus 24). Heutzutage muß es höchst auffällig erscheinen, daß ein Erzbischof an den apostolischen Stuhl über das hermesische System ein Gutachten abgab, das nichts weniger als in katholischem Geiste gehalten war; aber man muß berücksichtigen, daß damals das kirchliche Bewußtsein in Deutschland, dem flachen Zeitgeiste entsprechend, sehr abgeschwächt war, und daß Hermes' Schriften nur als „eine philosophische Vorhalle zum Christenthum" betrachtet wurden. Daher gab auch Hermes selbst, als ihm 1825 zum Vorwurfe gemacht wurde, daß er seine „Philosophische Einleitung" der geistlichen Behörde nicht zur Approbation vorgelegt habe, als Entschuldigung zur Antwort: „Dieselbe enthält ja nicht Theologie, sondern Philosophie." Freilich rechtfertigt dieser Umstand das Gutachten des Erzbischofs nicht, aber er entschuldigt es. Die Sache selbst aber anlangend, ist die hermesische Philosophie nicht ein ohne bestimmte Beziehung auf's Christenthum sich entwickelndes System, sondern eine philosophische Forschung, welche ausdrücklich als ihren Zweck angibt, der katholischen Theologie als Einleitung zu dienen und den Grund zum Beweise des Christenthums als einer von Gott gegebenen Offenbarung (Philos. Einl., 1. Thl., Vorrede X) zu legen. Um diesen Zweck zu erreichen, beginnt Hermes damit, denjenigen, welchen er von der Wahrheit des Christenthums überzeugen will, zuerst in einen Gegensatz zu derselben zu bringen, d. h. dem cartesianischen Grundsatze gemäß sich auf den Standpunkt des positiven Zweifels zu stellen. „Ich habe", sagt er, „den Vorsatz auf das Gewissenhafteste erfüllt, überall solange als möglich zu zweifeln und erst da definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte; denn ich habe eingesehen, daß in jedem weniger strengen Wege alles, was ich suchte, mit gleichem Grunde verworfen als angenommen werden könnte. Ueberdieß hatte ich auch

eingesehen, daß es für uns Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit gebe, als die Nothwendigkeit allein" (Philos. Einl. IX—XI). Hier ist also der positive Zweifel als der Punkt bezeichnet, von welchem alle Untersuchung über die Wahrheiten der Religion zu beginnen habe, die Basis, auf welcher das Gebäude zuerst der allgemeinen Wahrheiten, dann speciell der christlichen aufzurichten sei. „Wir müssen", sagt er, „nichts als Wahrheit wollen oder, was dasselbe ist, parteilos sein. Wir müssen uns nämlich während der Untersuchung von Theologie- und Religionssystemen, insofern wir dieselben noch nicht als gewiß wahr erkannt haben, (theoretisch) lossagen; sie alle müssen uns gleich wichtig und gleich unwichtig sein. Wir können dieß zu Stande bringen durch die lebendige Ueberzeugung, daß keines, weder Christenthum noch Katholicismus, darum wahr sei, weil wir in demselben geboren sind, und daß wir in unserem Gewissen gerecht und heilig handeln, wenn wir uns demjenigen zuwenden, wohin unsere Vernunft uns leitet, weil diese die einzige Führerin ist, welche der Urheber unseres Daseins uns von Geburt an auf diese Lebensbahn mitgab" (Posit. Einl. 30). Mußte er sich hierbei einwenden, daß ein solches Verfahren gegen die Demuth des Glaubens verstoße, welche das Christenthum predigt, so antwortet er: „Nicht darin, daß man ohne vorhergegangenen Beweis glaubt, sondern darin besteht die Demuth des Glaubens, daß man annimmt, was man nicht schaut, bloß deßwegen, weil die Vernunft die Annahme fordert, und daß diese die Annahme fordere, zeigt eben der Beweis" (Phil. Einl. XVIII).

Uebrigens beschränkt sich seine ganze Erkenntnißlehre auf sinnlichen Empirismus und schließt jede Erkenntniß des Geistigen als solchen aus. „Es gibt", sagt er, „nur zwei Hauptarten der menschlichen Erkenntnisse, die sich auf ein wirkliches Object zu beziehen scheinen und also möglicherweise objective Nothwendigkeit haben können: die Erkenntniß durch sinnliche Anschauung und die durch Denken; die durch Denken jedoch nur dann, wenn das Denken sich zurückbezieht auf eine sinnliche Anschauung und durch diese auf ein Object" (Philos. Einl. 112). Hier ist also die Vermittlung zwischen Subject und Object auf die sinnliche Anschauung und auf das darauf sich beziehende Denken, folglich auf den sinnlichen Empirismus beschränkt, und so ist in der That jede objective Erkenntniß der Wahrheit verneint. Daher gibt auch Hermes auf die Frage, wo noch ein Fürwahrhalten über das Objective durch Einsicht sicher sei, zur Antwort: „Nirgends, gar nirgends." Auch das unmittelbare Bewußtsein gibt nach ihm keine Gewißheit der Erkenntniß, weder in subjectiver, noch in objectiver Hinsicht, weil diese erst durch ein Erkennen über die Erkenntniß, und dieses wieder erst durch ein drittes Erkennen und so bis ins Unendliche weiter erreicht werden könnte, weßhalb man nie bis zum Abschlusse des sich immer erneuernden Prozesses gelangen würde (Philos. Einl. 133—134). Da es aber nun keine Erkenntniß der Wahrheit, folglich auch keine Erkenntniß der Wahrheiten des Christenthums gibt, so geht Hermes zu der Untersuchung über, ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe, wobei also der Gegenstand selbst nicht geistig vermittelt, sondern nur wegen einer dem Geiste angethanen Nöthigung unvermittelt festgehalten werde. Er beantwortet diese Frage also: „Wir finden uns, wenn wir mit Nothwendigkeit etwas zu erkennen scheinen, im Selbstbewußtsein nicht bloß erkennend, sondern auch das Erkannte für wirklich haltend. Dieses Fürwahrhalten stellt sich beim Erkennen ohne unser Zuthun ein, es ist also ein nothwendiges Halten, nicht ein beliebiges Annehmen" (Philos. Einl. 184—185). „Alles aber, was ist, muß einen Grund haben, woher es sei", und so wird das Denken eines Grundes als eine unmittelbare Nothwendigkeit im Bewußtsein gefunden. Dieses Denken des Grundes ist auch kein Act des Verstandes; denn es wird darin nichts verstanden, sondern es setzt das Verstehen als vollbracht voraus" (ebd. 152—154). Das Fürwahrhalten ist aber bloß subjectiv und kann offenbar von dem objectiven Dasein des Erkannten keine andere Gewißheit geben als die, daß der Erkennende das Erkannte für objectiv seiend hält; weiter kann die theoretische Vernunft es nicht bringen. Daher untersucht Hermes, ob etwa die sogen. praktische Vernunft dieses Fürwahrannehmen stützen könne und wirklich stütze, und dieß glaubt er bejahen zu müssen. Ganz vergessend, daß er vorher die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß geläugnet hat, entwickelt nun Hermes die Begriffe von Menschenwürde und den daraus hergeleiteten Pflichten. Da nach ihm das höchste Pflichtgebot in der reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in sich und Anderen besteht, so findet er, daß dieses Gebot auch das andere einschließe, alle erforderlichen Mittel zur Erfüllung jener Pflicht anzuwenden, resp. alle eigene und fremde Einsicht und Erfahrung zu benutzen, um zur Kenntniß dieser Mittel zu gelangen. Aus diesem Pflichtgebot, fremde Erfahrung zu benutzen, deducirt er auch die Pflicht, die Geschichte für wahr anzunehmen, selbst wenn die theoretische Vernunft dagegen Zweifel hege. Von da wird nun der Uebergang gemacht zu dem Fürwahrannehmen der historischen Grundlage des Christenthums.

Hieraus leuchtet von selbst ein, welche Aufgabe Hermes dem Theologen und also auch sich selbst stellt: Er hat die Wahrheit des Christenthums philosophisch zu begründen und einen vollgültigen Beweis für dieselbe zu führen, d. h. dieselbe so entschieden und vollständig auf dem Wege der Dialektik oder der wissenschaftlichen Untersuchung zu erweisen, daß man sie als Wahrheit annehmen d. h. glauben muß. Um diesen Beweis zu erbringen, hat er nach Hermes folgende drei Punkte zu untersuchen und zur Entscheidung zu bringen: 1. Gibt es für den Menschen überhaupt eine Entschiedenheit über Wahrheit, die sicher ist? In welchen Wegen entsteht sie? Ist einer der-

selben anwendbar auf den Beweis des Christenthums? 2. Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen? 3. Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen und unter welchen allgemeinen Bedingungen als wirklich erachtet werden? Die Untersuchung dieser drei Fragen bildet den Inhalt der „Philosophischen Einleitung", welche zuerst 1819 und in 2. Auflage 1831 zu Münster erschienen ist. In der „Positiven Einleitung" sollte dann der Beweis des Christenthums als einer von Gott gegebenen Offenbarung und des Katholicismus als des wahren Christenthums geführt werden (Philos. Einl. X). „Ist nämlich", so sagt er, „der Beweis für die äußere Wahrheit des Christenthums geliefert, so handelt es sich weiterhin um folgende Untersuchungen: 1. Sind die Bücher des Neuen Testamentes äußerlich historisch wahr? 2. Ist die in ihnen enthaltene Lehre Jesu auch innerlich wahr? 3. Ist die sogen. mündliche Uebergabe (Tradition) äußerlich wahr, und haben die durch mündliche Uebergabe überlieferten Lehren Jesu ebenfalls innere Wahrheit? 4. Sind die Vorträge und Erklärungen der theologischen Lehren Jesu durch das in der Kirche der Katholiken befindliche mündliche Lehramt unfehlbar richtig?" Nur die erste Untersuchung ist in der 1829 erschienenen ersten Abtheilung der „Positiven Einleitung" ausgeführt, theilweise im Anschluß an Hugs Einleitung ins Neue Testament; von den folgenden ist keine im Druck erschienen, auch hat sich nichts Handschriftliches von denselben im Nachlaß vorgefunden. So entwickelte Hermes sein System in der sogen. „Philosophischen und in der Positiven Einleitung", welche der darauffolgenden Dogmatik als nothwendiger Ausgangspunkt und als unentbehrliche Grundlage dienen sollten. Diese ist ihm die eigentliche Theologie oder die Erkenntniß der einzelnen Lehren des Christenthums als wahrer und göttlicher, weil aus göttlicher Quelle stammenden Lehren, eine Erkenntniß, die nach seinen eigenen Worten in nichts Anderem besteht als in der Einsicht, daß diese Lehren den durch die Vernunft erkannten Wahrheiten nicht widersprechen; denn es sind diese Lehren, sagt er, doch nur unter der Bedingung wahr, daß sie, weil sie übernatürlich geoffenbarte Lehren sein sollen, mit den natürlich geoffenbarten Lehren, d. h. mit den Wahrheiten der Vernunft nicht im Widerspruch stehen" (Philos. Einl. 77. 538. 600 u. s. w.).

Es kann kein Interesse bieten, dem Gange dieser wissenschaftlichen Untersuchungen ins Einzelne zu folgen; dagegen sollen kurz die Hauptpunkte hervorgehoben werden, in welchen Hermes in Betreff der Natur und der Genesis des Glaubens gegen die katholische Kirchenlehre verstößt, Irrthümer, welche fast sämmtlich durch das vaticanische Concil in der Constitution De fide catholica c. 3. 4 verworfen worden sind. 1. Die Theorie vom positiven Zweifel, mit welchem nach ihm alle philosophisch-theologische Untersuchung zu beginnen hat, ist eine durchaus irrige; denn Hermes behauptet die Berechtigung, ja die Pflichtmäßigkeit dieses Zweifels nicht bloß für solche, welche den katholischen Glauben noch nicht angenommen haben, sondern auch für diejenigen, welche bereits im Besitze desselben sind; für diese aber kann es nach katholischer Lehre niemals eine gerechte Ursache geben, den Glauben zu verläugnen oder an ihm zu zweifeln. 2. Der Glaube ist ferner nach Hermes ein rein menschliches Vernunftproduct. Die katholischen Theologen lehren, daß der Glaube ein Annehmen auf das Ansehen eines Andern (Gottes oder eines Menschen) hin sei. Hermes aber fragt: „Auf wessen Ansehen soll denn der Glaube an Gott gegründet werden? Doch nicht auf das Ansehen Gottes; denn er ist erst die Entscheidung über das Dasein Gottes. Auch nicht auf das Ansehen eines sich dafür verbürgenden Menschen." „Es gibt keinen hinlänglichen Grund", fährt er fort, „zu einem sichern oder, was dasselbe ist, zu einem vernünftigen Glauben, als das nothwendige Halten der theoretischen und das nothwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft allein, weil es außer diesen beiden keine dritte Weise mehr gibt, worin die Vernunft uns Wahrheit und Wirklichkeit verbürgt, und weil außer der Vernunft kein anderes Vermögen in uns ist, was dieses könnte." Daher erklärt Hermes „den Glauben als einen in uns vorhandenen Zustand der Entschiedenheit über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen Zustand wir durch ein nothwendiges Halten der theoretischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden" (Philos. Einl. 257 ff.). So läugnet er mit dem wahren Begriff des Glaubens zugleich einerseits dessen Abhängigkeit vom freien Willen, andererseits dessen Abhängigkeit von der Gnade, also den ethischen und übernatürlichen Charakter des Glaubens, und beschränkt diesen auf die fides formata, den Herzensglauben, wie er denselben nennt. 3. Auch noch in anderer Hinsicht macht Hermes den Glauben unrichtiger Weise von der Vernunft abhängig. Er lehrt, „daß, sobald die Vernunft durch die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung genöthigt wird, einen ihr sonst nothwendigen Grund aufzugeben, ihr jene Annahme unmöglich ist" (Philos. Einl. 197). Höchst merkwürdig ist es, wie Hermes die Pflicht, der Offenbarung zu glauben, demonstrirt. „Der Philosoph", sagt er, „findet in sich keine Verpflichtung, eine übernatürliche Offenbarung für wahr anzunehmen; denn er kann seine natürlichen Pflichten selbst bestimmt erkennen. Die praktische Vernunft kann ihm also nicht gebieten, diese Erkenntniß außer sich zu suchen oder, wenn sie ihm dargeboten wird, anzunehmen, weder von einem Menschen noch von einem übermenschlichen Wesen" (Philos. Einl. 558). „Für den Nichtphilosophen aber besteht ein solches Gebot seiner praktischen Vernunft, der übernatürlichen Offenbarung zu glauben, weil er sonst sich nicht die Summe der nothwendigen Kenntnisse, die er

philosophisch nicht erlangen kann, zu erwerben vermöchte. Besteht aber in dieser Weise für eine überaus zahlreiche Klasse von Menschen das Gebot der praktischen Vernunft, eine Offenbarung anzunehmen, so kann sich auch der Philosoph mit Rücksicht auf die Unwissenheit des großen Haufens ihr nicht entziehen; die Annahme könnte er nur verweigern, wenn er ihres göttlichen Ursprunges noch nicht gewiß wäre; denn daß sie ihm unnütz sein mag, ist kein Grund, ihrem göttlichen Ursprunge nicht beizustimmen" (Philos. Einl. 559 und 560). Die ganze Deduction für die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung stützt sich also auf die Unwissenheit des großen Haufens! 4. Noch ungereimter ist das Verhältniß, in welches er die praktische Vernunft des Menschen zu Gott und dessen Eigenschaften bringt. „Sobald die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt", sagt er, „im Wege der theoretischen Vernunft gefunden ist, gibt die praktische uns eine ausführliche Lehre von Pflichten gegen uns und unsere Mitmenschen, ehe noch ein Gott erkannt ist. Wir haben also Pflichten vor aller Erkenntniß eines Gottes und ganz unabhängig von dieser. Wird dann hernach im Wege der theoretischen Vernunft das Dasein Gottes erwiesen, so muß die praktische Vernunft, weil ihre Pflichtgebote dadurch nicht bedingt sind, fordern, den erkannten Gott so zu denken und anzunehmen, daß ihre Pflichtgebote damit bestehen können" (Philos. Einl. 470). Die praktische Vernunft des Menschen ist hier offenbar das Maß für Gott. Wahrlich ein grelles Beispiel des abstractesten Rationalismus!

Für die Frage, wie Hermes zu solchen Irrthümern (Absurda nennt sie das päpstliche Breve) gekommen sei, liegt die Antwort theilweise in dem Gesagten. Hermes hatte schon zu Münster unter dem Einflusse protestantischer Philosophen gestanden und sich von seinem katholischen Standpunkte verdrängen lassen (Esser, Denkschrift 12—14). Nachdem er wieder die Ueberzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens gewonnen hatte, setzte er gleichwohl das Studium jener Philosophen fort; denn in der Philosophischen Einleitung S. 9 schreibt er: „Ich habe mich hier nur auf diejenigen Systeme bezogen, welche ich vor anderen am meisten schätze, auf das Kant'sche und Fichte'sche." Aus diesen Systemen, namentlich aus dem erstern, hat er seine falschen Anschauungen eingesogen und auch nach seiner Bekehrung festgehalten. Er war unvermögend, die falschen Prämissen und Trugschlüsse jener Philosophen zu erkennen, und so suchte er gemäß den von denselben aufgestellten Principien die Glaubenslehren der katholischen Kirche der Vernunft anzudemonstriren. Er wollte die unchristlichen Philosophien seiner Zeit widerlegen und die Wahrheit des Christenthums als die einzig haltbare darstellen, aber er hat sich selbst getäuscht; es erging ihm wie manchem Afterphilosophen zur Zeit Tertullians, „die christlich sein wollten, aber doch nur ein stoisches, platonisches oder dialektisches Christenthum lehrten" (De praescript. c. 8).

Es ist erklärlich, daß Hermes' Grundsätze die heftigsten Angriffe von Seiten der katholischen Theologen und Philosophen in Deutschland herausforderten, namentlich als die Schüler desselben die Legende verbreiteten, seine Schriften seien nur philosophischer Natur und berührten das Dogma der Kirche nicht. In öffentlichen Blättern beschuldigte man Hermes des Pelagianismus und des Socinianismus, und es ist nicht auffallend, daß sich die Meinung verbreitete, K. Fr. Windischmann, sein entschiedener Gegner an der Bonner Universität, gehe damit um, seine Philosophische Einleitung auf den Index zu bringen. Schon im J. 1827 bestand diese Meinung, wie Hermes in einem Briefe an Professor W. Braun erklärt; derselbe fügt bei: „Was würde aber wohl die s. Congregatio indicis sagen, wenn ihr zugemuthet würde, eine Schrift zu verdammen, die kein Dogma berührt, sondern im Kampfe mit allen Gegnern der christlichen Dogmen die Frage untersucht, ob sie alle vollkommen erweislich seien, und welche diese Frage durch Auswurzlung der gegnerischen Argumente bejaht" (Acta romana von Braun und Elvenich 260). „Die heftigen Beschuldigungen gegen Hermes", so schreibt Elvenich (Acta Hermesiana fasc. I in prooemio), „konnten die Hermesianer, wollten sie nicht die Pietät gegen ihren Lehrer verletzen, nicht gleichgültig hinnehmen. Freilich antworteten sie oft bitterer, als recht war, aber sie wurden gereizt. Auch begnügten sie sich nicht damit, die Beschuldigungen von sich abzuwälzen, sondern drangen wie tapfere Krieger in das Lager der Gegner ein und suchten darzuthun, daß diese in den gröbsten Irrthümern befangen und vom Geiste Bautains und Lamennais' angesteckt seien." Was aber Windischmann anlangt, so ist es unwahr, daß er das hermesische Lehrsystem als ein unkirchliches in Rom denuncirt habe; die Anklage gegen dasselbe ging erst im J. 1833 von mehreren deutschen Prälaten aus; Windischmann, Binterim u. A. wurden von diesen nur um ihr Gutachten ersucht. In Rom selbst arbeiteten der Studienrector in der Propaganda, der spätere Cardinal Graf Reisach, und der Jesuit Perrone solche Gutachten aus. Daß aber die gedachten Kirchenprälaten ihre Anklage gegen die hermesische Lehre beim römischen Stuhle erhoben, war unter den damaligen Verhältnissen der einzige Weg, um hinsichtlich derselben Klarheit und eventuell Remedur zu schaffen. Denn erstens waren die deutschen Bischöfe nicht alle von dem unkirchlichen Charakter derselben überzeugt, also war auch ein gemeinsames Vorgehen derselben nicht zu erwarten; zweitens verbreitete sich die hermesische Lehre überraschend schnell; mehr als 30 Lehrstühle der Theologie an deutschen Universitäten, Lyceen, Priesterseminaren waren mit Hermesianern besetzt, die vielen hermesisch gesinnten Religionslehrer an Gymnasien und Realschulen nicht gerechnet; die alten Lehrbücher der Theologie, Philosophie und des Kirchenrechtes waren bereits zum größten Theil verdrängt und durch neue, in hermesischem

Geiste abgefaßte, ersetzt; Esser, Elvenich und Biunde hatten die philosophischen Fächer bearbeitet, Gotthard Braun und Vogelsang die Moraltheologie, Droste-Hülshoff das Natur- und Kirchenrecht, Achterfeldt und Siemers den Stoff des Religionsunterrichtes. Unter diesen Umständen ist es erklärlich, daß Papst Gregor XVI. die vorgebrachte Anklage annahm und Hermes' Schriften einer genauen Untersuchung unterziehen ließ. Er übergab sie zuerst solchen Theologen, welche der deutschen Sprache durchaus mächtig waren. Die von diesen anstößig erfundenen, in's Lateinische übersetzten und mit Anmerkungen begleiteten Stellen übergab er dann wieder anderen Theologen zur fernern Prüfung. Ueber dieser Prüfung und Untersuchung war mehr als ein Jahr verflossen, als der Professor der katholischen Moral- und Pastoraltheologie zu Bonn, J. H. Achterfeldt, Hermes' eigentlich theologischen Werke, die sich als Manuscript im Nachlaß desselben befunden hatten, zusammenstellte und unter dem Titel „Christkatholische Dogmatik" in den Jahren 1834 bis 1835 in zwei Bänden veröffentlichte; vom dritten Bande fand sich nur die erste Abtheilung, und diese erschien erst gegen Ende 1835 (auf dem Titel 1836). Der Kölner Generalvicar und spätere Bisthums-Administrator Hüsgen hatte dem Herausgeber bereitwilligst die kirchliche Approbation des Werkes ertheilt. Da Hermes' theologische Lehren selbst von seinen Schülern vielfach unrichtig verstanden und dargestellt wurden, so hofften der Herausgeber und seine Freunde durch die Veröffentlichung dieses Werkes der Förderung und Vertheidigung seiner Sache zu dienen; der Erfolg aber war ein anderer, als sie erwarteten. Der Kampf gegen das hermesische System gewann dadurch nur an Schärfe und Umfang und richtete sich jetzt vornehmlich gegen die theologische Seite desselben. Auch für die kirchliche Beurtheilung desselben konnte nichts Gelegeneres kommen als die Veröffentlichung dieses Werkes, weßhalb die vorgenannten Kirchenprälaten den ersten Band gleich nach seinem Erscheinen nach Rom sandten. Hier wurde er sofort ebenfalls von den hierzu eingesetzten Commissionen einer sorgfältigen Untersuchung und Prüfung unterzogen. Erst als diese eine Anzahl Stellen einstimmig für verwerflich erklärt hatten, überwies der Papst die ganze Sache den Cardinälen, die als General-Inquisitoren dieselbe regelrecht untersuchten und sodann in einer Congregation vor dem Papste nach reiflicher Discussion ihr einstimmiges Urtheil dahin abgaben, daß Hermes in seinen Gedanken ausschweife, und daß in seinen Schriften manches vorkomme, was absurd und der katholischen Lehre fremd und darum zu verwerfen und zu verbieten sei. Nach Erwägung des Ganzen und nach Anhörung des Urtheils und des Rathes der Cardinal-Congregation verwarf endlich am 26. September 1835 Gregor XVI. als Oberhirt der katholischen Kirche förmlich die hermesischen Schriften, nämlich die Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie, Münster 1819, die Positive Einleitung in dieselbe, ebenda 1829, und die christkatholische Dogmatik 1. Theil, ebenda 1834, verwies sie in das Verzeichniß der verbotenen Bücher und forderte alle Oberhirten auf, sie aus den Schulen zu entfernen und den Gläubigen möglichst zu entziehen. Nachdem gegen Schluß des Jahres 1835 auch der zweite Theil der Dogmatik und vom dritten die erste Abtheilung im Druck erschienen waren, schloß ein besonderes Decret vom 7. Januar 1836 auch diese Werke in das päpstliche Urtheil ein. Hermes wurde als ein Lehrer des Irrthums bezeichnet, „welcher, von dem königlichen Wege, den die gesammte Tradition und die heiligen Väter bei der Darlegung und Vertheidigung der Glaubenswahrheiten gebahnt, abweichend, ja denselben hochmüthig verachtend und verdammend, einen dunklen Weg zu allerlei Irrthümern anbahne, indem er den positiven Zweifel zur Grundlage aller theologischen Untersuchung mache und das Princip aufstelle, daß die Vernunft die hauptsächlichste Norm und das einzige Mittel sei, wodurch der Mensch zur Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten gelangen könne"; er lehre „manches Absurde und von der katholischen Lehre Abweichende", und seine Schriften enthielten „falsche, verwegene, zum Skepticismus und Indifferentismus führende und von der Kirche schon früher verurtheilte Sätze". Speciell wird die hermesische Lehre als irrthümlich bezeichnet in Betreff des Glaubens und der Richtschnur für die Wahrheiten, welche man glauben muß, in Betreff der Wesenheit und Eigenschaften Gottes, insbesondere der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Freiheit Gottes, in Betreff des Endzweckes der Schöpfung, der Beweise für das Dasein Gottes, der göttlichen Offenbarung, der heiligen Schrift, des Lehramtes der Kirche, des Urzustandes der Menschen, der Erbsünde, der Kräfte des gefallenen Menschen, der Nothwendigkeit und Austheilung der Gnade und endlich in Betreff der ewigen Vergeltung und Bestrafung.

Das päpstliche Urtheil erregte in Deutschland begreiflicherweise großes Aufsehen und erschien den „Hermesianern" geradezu wie ein Blitz aus heiterer Luft. Allein die religiösen Zustände hierselbst waren in mancher Hinsicht ungesunde; das Breve Dum acerbissimas war ein Reinigungs- und Heilmittel zugleich. Alle Bischöfe bethätigten gehorsam ihre Anerkennung desselben und führten es, so gut sie konnten, aus; allein die öffentliche Verkündigung desselben wurde ihnen seitens der königlichen Regierung verboten. Dagegen war das dießbezügliche Verfahren des schon genannten Kölner Generalvicars J. Hüsgen ein höchst zweideutiges. Als die päpstliche Sentenz erfolgte, war der Erzbischof Ferd. Aug. v. Spiegel bereits gestorben (2. Aug. 1835); Hüsgen erhielt als Bisthumsverweser das Breve, dessen Ausführung verlangt wurde, sofort, aber er führte es nicht aus, „weil es ihm nicht auf dem officiellen Wege durch die königliche Regierung mitgetheilt worden sei"; er hielt das Schriftstück vielmehr acht Mo-

nate, nämlich bis zum Eintritt des neuen Erzbischofs Clemens August, zurück, und so wurde dem päpstlichen Verbot während dieser Zeit in der Kölner Erzdiöcese kein Gehorsam geleistet. Erst der neue Erzbischof war es, der dem Breve gleich nach Antritt seiner geistlichen Verwaltung mit aller Entschiedenheit Geltung verschaffte. Zuerst verlangte er von den Professoren der katholischen Theologie zu Bonn und im Priesterseminar zu Köln unbedingte Unterwerfung unter den Ausspruch des Papstes, und als diese von denselben, außer wenigen, verweigert wurde, entzog er ihren Vorlesungen die erzbischöfliche Approbation. Die meisten Studirenden, denen dieß durch die Beichtväter der Stadt Bonn mitgetheilt wurde, fügten sich ohne Widerrede. Als Professor Achterfeldt die Gehorsamen mit Verweisung aus dem Convict, dem er vorstand, oder mit Entziehung ihrer Freistellen bedrohte, verließen alle Studirenden die Anstalt, obgleich viele unbemittelt waren. Die Sorge für diese übernahm der Erzbischof. Um sie unterstützen zu können, verkaufte er sogar seine silbernen Leuchter. Hierauf erließ er ein strenges Verbot, hermesische Schriften zu lesen. Da in Folge dieses entschiedenen Vorgehens des Oberhirten viele Hermesianer äußerlich eingeschüchtert wurden, aber ihre Grundsätze im Verborgenen festhielten, so entwarf derselbe eine Reihe von Thesen, deren Inhalt nur die Verwerfung der durch das päpstliche Breve verurtheilten Lehren bildete. Alle Priester, welche eine Versetzung wünschten, sowie die Neuzuweihenden mußten dieselben beschwören, widrigenfalls sie von der Versetzung oder von der Weihe ausgeschlossen wurden. Ein trauriges Licht auf das damal'ge Verhältniß zwischen Kirche und Staat in Preußen wirft die Thatsache, daß das protestantische Ministerium die Professoren Ritter und Baltzer an der Universität zu Breslau um ein Gutachten ersuchte, ob diese theologischen Thesen katholisch-orthodox seien, und ob ein Katholik sie unterschreiben könne. Beide gaben ein solches Gutachten ab und zwar in hermesischem Sinne, d. h. verneinend, wodurch der Regierung nur erwünschtes Material zum Vorgehen gegen den Erzbischof gegeben wurde (vgl. Ritterus et Baltzerus vapulantes oder Beurtheilung des dogmat. Gutachtens der Herren Ritter und Baltzer von Odilo [Ed. Michelis], Mainz 1837). Uebrigens wurde von den Hermesianern in Bezug auf das päpstliche Breve von Anfang an behauptet, daß die darin verworfenen Thesen in der That verwerflich seien, daß aber Hermes solche niemals gelehrt habe; die dießbezügliche Meinung sei nur die Folge davon, daß die begutachtenden Theologen die betreffenden Stellen in Hermes' Schriften mißverstanden oder unrichtig übersetzt hätten; das was im Breve verdammt werde, sei etwas ganz Anderes, als was Hermes wirklich gelehrt habe. So Elvenich in den Acta Hermesiana (Göttingen 1836) und auch die Professoren Ritter und Baltzer in ihrem Gutachten (Göttingen 1837). Mit dieser Behauptung verbanden sie eine andere: mit der Verurtheilung und Verwerfung der Lehre Bautains (s. d. Art.) seien Hermes' Lehren gutgeheißen. Es wäre ein Leichtes, die Unrichtigkeit dieser beiden Behauptungen darzuthun; dieselbe ergibt sich aber auch schon aus dem Vorhergehenden, besonders wenn man die Schriften der genannten Männer zur Collation hinzunimmt. Allein die Hermesianer, obgleich durch gründliche Schriften und Aufsätze widerlegt, hielten an ihrer Behauptung, der Papst sei in Bezug auf Hermes' Person und Lehre falsch berichtet worden, hartnäckig fest und bildeten sich ein, durch genauere Darlegung der hermesischen Lehre eine Modification des päpstlichen Urtheils erwirken zu können. Den Mangel einer auctoritativen Bekanntmachung des Breve's ihrem Oberhirten gegenüber vorschützend, erbaten sich daher die Professoren Braun und Elvenich, als Repräsentanten der Hermesianer, vom apostolischen Stuhle die Erlaubniß, zu Rom nähere Informationen bezüglich des päpstlichen Urtheils holen und zu diesem Zwecke die Schriften von Hermes, ins Lateinische übersetzt, mitbringen zu dürfen. Bereitwilligst ertheilte ihnen der heilige Vater diese Erlaubniß, und so kamen dieselben, mit Subsidien der preußischen Regierung reichlich versehen, am 26. Mai 1837 in Rom an. Sie wurden, wie sie selbst erzählen, dort in der humansten Weise empfangen und behandelt. Da der Staatssecretär Lambruschini nicht die Zeit hatte, sich mit ihrer Sache zu befassen, so wies er sie an den Jesuitengeneral Roothan. Dieser hörte in freundlicher Weise ihre Wünsche an, drückte ihnen aber, da sie die versprochene lateinische Uebersetzung der hermesischen Werke nicht bei sich führten, sein Befremden darüber aus, da diese mit dem eigentlichen Zwecke ihrer Romreise zusammenhinge. Ehe aber die theologischen Unterredungen mit demselben begannen, erlangten die beiden Herren eine Audienz beim Heiligen Vater. Professor Elvenich überreichte dabei sein Buch Acta Hermesiana, welches der Papst bereits kannte. Namentlich hatte der Papst die Stelle gelesen, worin Elvenich nachzuweisen sucht, daß die im Breve verurtheilten Lehren nie von Hermes gelehrt worden seien. Daher entgegnete der Papst sofort: „Ich habe es bereits gelesen, geprüft und erwogen. Hermes war ein Mann von reinen Sitten, und ich hege nicht den mindesten Zweifel über die Rechtgläubigkeit der Person; aber es konnte geschehen, daß er sich in seinen Büchern nicht überall bestimmt genug ausdrückte, was doch in der Theologie durchaus nothwendig ist." Darauf erwiederten die beiden Professoren, die Anklage gegen Hermes sei von Männern ausgegangen, welche den vom heiligen Stuhle verurtheilten Lehren Bautains und Lamennais' huldigten. Der Papst antwortete, sich direct gegen Elvenich wendend: „Du thatest Unrecht, in deinem Buche dich auf das Schreiben zu berufen, welches ich an den Bischof von Straßburg erlassen habe. Dasselbe ist ganz allgemein gehalten und enthält nicht die Billigung irgend einer bestimmten Lehre. Beide irren, sowohl die-

jenigen, welche dem Glauben alles geben und der Vernunft nichts lassen, als auch diejenigen, welche alles für die Vernunft in Anspruch nehmen und dem Glauben nichts übrig lassen." Zum Schlusse sagte er: „Ich meine, daß ihr nach Rom gekommen seid, nicht um den heiligen Stuhl zu belehren, sondern um von ihm belehrt zu werden." Damit entließ er sie. Diese Unterredung fand am 14. Juni statt. Man durfte erwarten, sie seien nach derselben beruhigt gewesen und hätten sich überzeugt, daß von einer appellatio a papa male informato ad papam melius informandum nicht mehr die Rede sein könne, daß überhaupt der Zweck ihrer Romreise ein verfehlter sei. Aber daran dachten sie nicht. Vielmehr machten sie mehreren Cardinälen und gelehrten Capacitäten zu Rom ihre Aufwartung und suchten bei ihnen den neuen Erzbischof von Köln, Clemens August, in Mißcredit zu bringen. Als sie dieß auch beim Jesuiten Perrone versuchten, gab ihnen dieser in ernster Weise zur Antwort: „Ich bin auf's Tiefste von Schmerz ergriffen, zu hören, daß in dieser unglücklichen Zeit, wo uns Katholiken mehr als je Einigkeit Noth thut, um den Angriffen der Protestanten entgegen zu treten, ein Theil der Geistlichkeit wegen verletzter Ehre mit ihrem eigenen Hirten in offenem Kampfe lebt." Weil P. Roothan sie getadelt, daß sie die lateinische Uebersetzung der hermesischen Schriften nicht nach Rom mitgebracht hätten, so gaben sie sich sofort daran, einen Theil der Einleitung zur Dogmatik zu übersetzen, und schickten diese Uebersetzung dem genannten Pater mit einem kurzen Schreiben zu, worin sie das Uebrige baldmöglichst besorgen zu wollen versprachen. Hierauf erhielten sie am 19. Juli von demselben ein Antwortschreiben, worin er sie abermals tadelt, daß sie nicht mit dem Uebersetzen der philosophischen Einleitung begännen, da diese nebst der Vorrede es vorzugsweise sei, woraus die hermesischen Irrthümer zu ersehen seien. Auch hatten sie ihre Uebersetzung mit Noten und Erklärungen versehen; der Jesuitengeneral fragte: „Wozu das? Dadurch wird Hermes' Lehre keine andere, als sie ist. In allem diesem Thun sehe der heilige Vater nur eine nutzlose Verzögerung und ein Benehmen, das man in Rom nicht gewohnt sei. Wenn je ein Zweifel hätte obwalten können, ob die fraglichen Lehren mit Recht verurtheilt worden, so hätte er durch die Acta Hermesiana verschwinden müssen. Wozu also langwierige Unterhandlungen?" Dieses Schreiben verdroß Elvenich gar sehr; daher bat er den Pater um nähere Aufklärung. Roothan gab sie ihm in einer ausführlichen Deduction, an deren Schlusse er insbesondere hervorhebt, es habe dem heiligen Vater sehr mißfallen, daß Elvenich ihn des Irrthums geziehen habe; auch habe derselbe ihm ausdrücklich erklärt, daß er die Sache vollständig geprüft und erwogen habe, und daß die Hermesianer ihn in Betreff Bautains gänzlich mißverstanden hätten. Als Antwort hierauf schickte ihm Elvenich eine gleich lange Epistel zu, worin er Männer wie Sieger, Hast, Klee, Perrone, insbesondere aber Windischmann als die eigentlichen, schlecht unterrichteten Gegner Hermes' darstellt und der gröbsten Irrthümer bezichtigt. Alle, sagt er, hätten Hermes mißverstanden, und doch müsse man, ehe man einen Schriftsteller verurtheile, vor Allem darauf sehen, was er habe sagen wollen. Darauf antwortete P. Roothan in einem Schreiben vom 27. September im Auftrage des Papstes: „Es handelt sich nicht um Hermes' katholische Gesinnung, sondern um die Schriften, die er selbst oder andere unter seinem Namen herausgegeben haben. Demnach ist vom heiligen Stuhl nicht darüber geurtheilt worden, was er etwa gedacht oder was er habe sagen und lehren wollen, sondern darüber, was er geschrieben und gelehrt hat." Obgleich sie an P. Roothan gewiesen waren, so wurde doch auch der vielbeschäftigte Staatssecretär Lambruschini von ihnen mit Briefen belästigt. In einem solchen suchten sie auch ihm klar zu machen, daß die Verdammungsbulle Hermes gar nicht berühre, da er durchaus rechtgläubig gewesen sei und rechtgläubig gelehrt habe; auch wünschten sie, um sich selbst mehr zu accreditiren, eine professio fidei abzulegen. Hierauf antwortete der Cardinal am 5. August: „Sie täuschen sich, wenn Sie glauben, es werde an der gefällten Sentenz in Betreff der hermesischen Schriften etwas geändert. Wenn es in derselben heißt: sententia de Hermesio, so ist dieß soviel als de Hermesii scriptis; denn über die Person ist kein Urtheil gefällt worden. Uebrigens hat man hier geglaubt, Sie würden eine lateinische Uebersetzung dieser Schriften mitbringen, und deßwegen hat man Ihren Besuch zugestanden. Man wollte Sie mittelst derselben belehren, und das hatten Sie als eine besondere Gnade anzusehen; von Aenderung des gefällten Urtheils war nie die Rede. Wozu also die Versicherung Ihrer Rechtgläubigkeit, wozu die Professio fidei? Statt der letztern zeigen Sie lieber thatsächlich, daß Sie treue Söhne der Kirche sind. Kehren Sie also nach Hause zurück und suchen Sie auf die Hermesianer einzuwirken, daß sie ihre ärgerlichen Streitigkeiten aufgeben." Aber daran dachten sie nicht. Weil indessen die italienische Sonnenhitze auf die Gesundheit des Professors Braun übel einwirkte, so beschlossen sie, für einige Zeit sich nach Albano zurückzuziehen. Vor ihrer Abreise besuchten sie nochmals P. Perrone, und es entspann sich folgendes Gespräch. Pater: „Warum sind Sie eigentlich nach Rom gekommen?" Antw.: „Um ein Glaubensbekenntniß abzulegen und uns so gegen die Anschuldigungen zu rechtfertigen, die man gegen uns erhoben hat." Pater: „Das nützt doch nichts zu dem Zwecke, Hermes' Lehren zu rechtfertigen, um welche es sich hier handelt. Es wäre viel besser, wenn Sie sich durch einfache Annahme des Decrets dem apostolischen Stuhle unterwürfen. Sehen Sie nicht, daß Sie durch Ihre distinctio juris et facti den Jansenisten folgen und auf das größte aller Uebel, auf ein Schisma, lossteuern?" Bei diesen Worten zuckte Elvenich die Achseln und

gab mit trauernder Miene zur Antwort: „Ich sehe es; mein Gewissen aber gestattet mir nicht, zuzugeben, daß Hermes solche Lehren gelehrt haben soll, wie ihm das Breve zur Last legt, und daß sie in seinen Schriften enthalten seien." „So endigte", sagt Perrone, „unser Gespräch und seitdem sah ich die Herren nicht wieder" (vgl. Perrone, Zur Gesch. des Hermesianismus, Regensburg 1839, 38). Von Albano aus schrieben sie noch mehrmals nach Rom und versuchten allerlei Wege, um zu ihrem Ziele zu gelangen, aber immer vergebens. Um ihnen jede Hoffnung zu benehmen, gab ihnen der heilige Vater durch P. Roothan zu erkennen, „es wäre vergebens, wenn sie sich schmeichelten, daß eine nochmalige Prüfung der hermesischen Schriften vorgenommen werde. Wenn er ihnen erlaubt habe, sich dem apostolischen Stuhle mit einer lateinischen Uebersetzung derselben vorzustellen, so wäre dieß geschehen, nicht, um vom Inhalt derselben besser unterrichtet zu werden, sondern lediglich, um ihnen diese Genugthuung nicht zu verweigern. Wenn sie nichts Anderes vorhätten, so könnten sie wieder in ihr Vaterland zurückkehren." Durch dieses Schreiben fühlten sie sich wieder sehr verletzt und theilten dasselbe dem Cardinal-Staatssecretär mit, der ihnen zur Antwort gab, dasselbe sei mit Vorwissen des heiligen Vaters geschrieben, und er müsse ihnen dasselbe sagen. Nichtsdestoweniger blieben sie noch in Rom und machten abermals einen Versuch, beim päpstlichen Stuhl Gehör zu finden. Da sie in ihren Schreiben wiederholt verheißen hatten, sie wollten Hermes' Lehre in wissenschaftlichem Zusammenhange darstellen, weil man daraus am besten erkennen könne, wie orthodox sie sei, so überreichten sie endlich diese Schrift unter dem Titel: Meletemata theologica, und suchten sie in Rom drucken zu lassen. Aber der Magister s. Palatii verweigerte ihnen das Imprimatur und gab ihnen die Schrift, ohne sie gelesen zu haben, zurück. (Im J. 1839 gaben sie dieselbe zu Leipzig im lateinischen Original und zu Köln in deutscher Uebersetzung unter dem Titel: „Theologische Studien" heraus.) Den Grund zur Verweigerung des Imprimatur fanden sie in äußeren Verhältnissen, und in dem Umstande, daß ihnen die Schrift ohne alle Bemerkungen zurückgegeben worden, wollten sie sogar eine Billigung ihrer Lehre finden. Vom Staatssecretär, dem sie diese ihre Meinung mittheilten, erhielten sie aber unter dem 11. März 1838 folgende Antwort: „Sie irrten sehr, wenn sie glaubten, ihre Schriften enthielten nichts Irrthümliches und dürften in Schulen gebraucht werden; der heilige Vater, dem er ihr Schreiben vorgelegt habe, sei höchst verwundert, daß sie eine ausdrückliche Zurückweisung für eine Anerkennung nähmen; sie möchten sich wohl hüten, zu denken, die in jener Schrift enthaltene Lehre sei auch nur im mindesten gebilligt worden; er wiederhole seine früheren Worte und fordere sie zum Gehorsam auf." Da sie aber auch jetzt noch nicht nachgaben, sondern abermals an ihn ein Schreiben richteten, ging dem Cardinal die Geduld aus; er schickte ihnen den Brief unerbrochen zurück und schrieb ihnen am 6. April: „Sie haben den Weg des Irrthums betreten. Statt sich zu unterwerfen, greifen Sie zu der von den Jansenisten erfundenen distinctio juris et facti. Schreiben Sie mir in Zukunft nicht mehr. Der Prozeß ist beendigt. Möchte nun auch endlich der Irrthum beendigt sein! Erkennen Sie, daß das Reich Gottes im Glauben besteht, nicht in Wortzänkereien. Möge Ihnen Gott die Gnade der Demuth geben." Damit war alle Verhandlung in Rom, derentwegen sie daselbst beinahe ein Jahr verweilt hatten, abgethan.

Da nun die beiden Professoren erkannten, daß all ihre Hoffnung auf Aenderung des päpstlichen Urtheils eitel sei, kehrten sie wieder in ihre Heimat zurück und legten alsbald das Ergebniß ihrer Reise in der Schrift Acta romana (Leipzig und Hannover 1838) nieder. Da dieses für die Hermesianer wenig erfreulich war, so söhnten sich die meisten mit dem päpstlichen Urtheil aus und kehrten in willigem Gehorsam zur Kirche zurück. Mit erfreulichem Beispiel gingen in dieser Beziehung die meisten Professoren des Trierer Seminars voran; denn kaum hatten sie von dem Gange der römischen Verhandlungen sichere Kunde erhalten, so erließen sie am 11. Juni 1838 eine öffentliche Erklärung und unterwarfen sich dem päpstlichen Decrete bedingungslos. Darüber waren ihre von Rom zurückkehrenden Collegen und Freunde so ungehalten, daß sie dieselben in einem öffentlichen Schreiben vom 3. Juli förmlich zur Rechenschaft aufforderten; die Antwort, welche sie erhielten, gereicht den Bekehrten zur Ehre (vgl. Elvenich, Actenstücke zur geh. Geschichte des Hermesianismus, Breslau u. Oppeln 1845, 1—7). Nur zwei, Biunde und Rosenbaum, welche sich von ihren Mitbrüdern in dieser Sache getrennt hatten, blieben trotz aller gütigen Zusprache von Seiten des Bischofs Arnoldi hartnäckig, so daß dieser sich 1842 genöthigt sah, sie vom Lehramt im Seminar zu suspendiren. Auch Baltzer unterwarf sich 1840 dem kirchlichen Urtheil und überzeugte sich, wie er selbst sagt, von der Incorrectheit der Doctrinen seines Lehrers (Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus, Breslau 1840, Heft 2, 156 u. 254); leider ging er später zu den Güntherianern und endlich zu den Altkatholiken über. In der Kölner Erzdiöcese, wo der Hermesianismus vielleicht die meisten Anhänger unter den Geistlichen zählte, waren bereits viele derselben durch eigene Erfahrung in ihrem priesterlichen Wirken längst von der Unangemessenheit des Systems für die Anwendung auf's Leben überzeugt, wenngleich nicht alle die wissenschaftliche Unhaltbarkeit desselben durchschauten. In letzterer Hinsicht wirkten sehr belehrend und beruhigend die Schriften von Kuhn (Abhandlung über Glauben und Wissen, Tübingen 1839) und Berlage (Einleitung in die christkatholische Dogmatik, Münster 1839), welche die Entscheidung des apo-

stolischen Stuhles wissenschaftlich rechtfertigten; so fanden sich daher fast Alle, wenn auch mit einigem Schwanken, bald zurecht. Mit Freude wurde es vernommen, daß die Professoren der katholischen Facultät zu Bonn, Vogelsang und Hilgers, sowie die des Kölner Priesterseminars, Weitz, Gau und Reber, im J. 1843 die von dem Erzbischof-Coadjutor Johannes von Geissel verlangte kirchliche Unterwürfigkeits-Erklärung einfach und ohne Vorbehalt unterzeichneten. Je treuer und gehorsamer aber der Clerus der Erzdiöcese zum Papste hielt und sich dessen Entscheidung unterwarf, desto mehr grollten einige hartnäckige Anhänger des Hermesianismus, an deren Spitze die beiden Professoren Achterfeldt und Braun standen. Sie verweigerten nicht bloß die Unterschrift der vom Erzbischof-Coadjutor verlangten Erklärung, sondern fuhren auch fort, in allerlei Schriften die vermeinte Wahrheit des hermesianischen Katholicismus zu vertheidigen und zu verbreiten. Als sie gegen Schluß des Jahres 1843 einen neuen Jahrgang der von ihnen redigirten Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, die kirchlicherseits längst verboten war, ankündigten, glaubten sie, zugleich über ihre kirchliche Stellung eine öffentliche Erklärung abgeben zu müssen. Sie thaten es, indem sie betheuerten, sie wären bereit, alles zu leisten, was das päpstliche Breve vom 26. September 1835 und das Decret der Index-Congregation vom 7. Januar 1836 von ihnen verlangten; aber ihr Gewissen verbiete ihnen, weder direct noch indirect zu bekennen, daß Hermes ein schlechter Mensch gewesen sei und daß die im Breve bezeichneten Irrthümer in seinen Schriften enthalten seien. Auf diese Erklärung erwiederten die Exhermesianer Dr. Vogelsang und Dr. Hilgers im December 1843, daß von ihnen das Bekenntniß, Hermes sei ein schlechter Mensch gewesen, nie verlangt worden, und daß ihre Unterwerfung unter das päpstliche Urtheil lediglich eine den allgemeinen Kirchengesetzen entsprechende und dem Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl gebührende sei. Aber die beiden Refractanten ließen sich durch dieses Zeugniß nicht belehren, sondern erklärten dasselbe in ihrer Erwiederung vom 23. d. J. geradezu für ein falsches, welches vor dem Richterstuhl der Moral unter allen Umständen verwerflich sei. Auf Grund dieser Erwiederung und weil dadurch die Professoren ein öffentliches Aergerniß gegeben hätten, trug der Erzbischof-Coadjutor Geissel, welcher es seit seinem Amtsantritt an belehrendem und freundlichem Zureden nicht hatte fehlen lassen, auf die Absetzung derselben bei der obersten Staatsbehörde an. Diesem Antrage entsprach König Friedrich Wilhelm IV. insofern, als er beide unter Beibehaltung ihres Gehaltes von ihren Amtspflichten an der Universität entband.

Dieses Vorgehen des Erzbischof-Coadjutors entflammte die genannten Professoren und ihre Anhänger auf's Neue. Nicht bloß in ihrer Zeitschrift, sondern auch in einer Menge von Einzelschriften wärmten sie die alten Behauptungen wieder auf und suchten den Beweis zu liefern, daß der Papst nicht unfehlbar sei, namentlich nicht in Bezug auf Thatsachen, und daß daher niemand auf der Welt sie verpflichten könne, sich dem Urtheile desselben unbedingt zu unterwerfen. Um ihr oppositionelles Benehmen gegen die kirchliche Behörde äußerlich zu rechtfertigen, suchten sie in der Geschichte der Kirche möglichst viele analoge Beispiele und vertheidigende Zeugnisse katholischer Schriftsteller auf; diejenigen aber, welche sich unterstanden, ihnen entgegenzutreten und ihre Deductionen zu widerlegen, verfielen schonungslos ihrer parteiischen, allen Anstand bei Seite setzenden Kritik. Außer seinen Expositionen in der erwähnten Zeitschrift veröffentlichte Prof. Braun unter dem angenommenen Namen Peter Paul Frank folgende Schriften: Krieg und Frieden, oder der Hermesianismus und seine Gegner. Nebst einer classischen Abhandlung über die Verleumdung (Siegen und Wiesbaden 1844); Drei Sendschreiben an den Verfasser der Schrift: Die letzten Hermesianer und ihr Anwalt (ebend. 1844); Bunte Briefe über die Hermesische Frage (ebd. 1845). Noch schreibseliger in der hermesischen Sache zeigte sich der Kölner Justizrath und Advokat-Anwalt Herm. Jos. Stupp, der mit seiner advocatenmäßigen Sprachgewandtheit eine ungewöhnliche Belesenheit auf dem theologischen Gebiete an den Tag legte, weßhalb man allgemein behauptete, daß ihm sein gelehrter Freund Professor Braun das Material herbeischaffe, während er es verarbeite und unter seinem Namen in die Welt schicke. Seine dießbezüglichen Schriften, welche 1844—1848 erschienen sind, haben folgende Titel: Die letzten Hermesianer, ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts (Siegen und Wiesbaden 1844). Nachdem ein Ungenannter diese Schrift in milden Worten beleuchtet hatte (Die letzten Hermesianer und ihr Anwalt, Neuß 1844), veröffentlichte er sofort als Widerlegungsschrift: Licht und Schatten, oder Würdigung der Flugschrift „Die letzten Hermesianer u. s. w." (ebend. 1844). Die Pfarrer Kloth und Nellessen in Aachen hatten sich erlaubt, in öffentlichen Blättern verschiedene Punkte der hermesischen Lehre anzugreifen und das stolze Gebahren der letzten Hermesianer zu tadeln; dafür wurden sie von Stupp mit einer Gegenschrift beehrt, welche nicht weniger als 138 Octavseiten zählt, denen eine Vorrede von 42 Seiten vorhergeht; sie führt den Titel: Anti-Nellessen, oder fünfzehn Artikel gegen und für die letzten Hermesianer (Köln 1845). Damit noch nicht genug, veröffentlichte er in demselben Jahre „ein Sendschreiben an dieselben Pfarrer": an Nellessen, weil er auf der Kanzel die hermesische Frage abfällig beurtheilt habe; an Kloth, weil er dem Hermesianismus untreu geworden sei (Köln 1846). Im J. 1847 erschien von ihm das Buch „Winterabende" (Solingen und Mülheim a. Rh.), vornehmlich gegen die Herren Prisac, Binder und „den Verfasser der

Katholischen Zustände der Gegenwart" gerichtet; im J. 1848 erschien sein Buch „Pius IX. und die katholische Kirche in Deutschland" — alles Schriften, die mit einer in Galle getauchten Feder geschrieben sind, namentlich da, wo es dem Verfasser darauf ankommt, Hermes' Lehre als die einzig richtige darzustellen und ihre Gegner herabzuwürdigen. Den größten Scandal erregten die Hermesianer, als Papst Pius IX. am 9. November 1846 seine berühmte Encyklika Qui pluribus abhinc annis veröffentlichte, worin er die Pflege der kirchlichen Wissenschaft empfiehlt und sich über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung ausspricht. Gleich danach erklärten ihn die Hermesianer für den Ihrigen, fanden eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen Pius und Hermes und behaupteten in Zeitungen und Broschüren mit aller Dreistigkeit, durch diese Encyklika sei die Verurtheilung der hermesischen Schriften hinfällig geworden und zurückgenommen. Nachdem ein Doctor der Theologie (Schlünkes) dieses zuerst in der Kölnischen Zeitung zu erweisen gesucht, drückt er die Hoffnung aus, daß nunmehr das unselige Mißtrauen, welches in den letzten Jahren unter dem rheinischen Clerus eine Scheidewand aufgeführt und denselben in zwei getheilte und gewissermaßen feindselige Lager getrennt gehalten habe, endlich einmal verschwinden und Glaube und Vertrauen, Friede und Eintracht in vollem Maße zurückkehren werden. Diese Taktik ward so weit getrieben, daß sich der Erzbischof Johannes von Geissel in seinem Fasten-Hirtenbrief von 1847 genöthigt sah, gegen sie einzuschreiten, indem er im engen Anschlusse an das päpstliche Rundschreiben die Gläubigen über die katholische Lehre vom Glauben und seinem Verhältnisse zur göttlichen Offenbarung belehrte und sie vor der falschen Weisheit der eigenen beschränkten Vernunft und vor den Verächtern der Religion und der Kirche warnte. Nachdem der Erzbischof auch dem heiligen Vater von den neuen Intriguen der Hermesianer Mittheilung gegeben hatte, erhielt er von demselben ein vom 25. Juli d. J. datirtes Schreiben, worin dieser nicht nur die Ränke und Umtriebe derselben in scharfen Worten brandmarkte, sondern auch das über die hermesischen Schriften von seinem Vorgänger, Gregor XVI., gefällte Verwerfungsurtheil seinem ganzen Umfange nach bestätigte. Man hätte erwarten sollen, die Hermesianer würden sich nun endlich Stillschweigen zur Pflicht gemacht haben; wenigstens wäre dieß das Klügste gewesen; aber kaum war die päpstliche Encyklika erschienen, als Stupp sofort eine Schrift ankündigte, worin er das wahre Verhältniß der Lehre des Hermes zu dieser päpstlichen Kundgebung darzulegen verspricht; es ist die vorhin angegebene, unter dem Titel „Pius IX." u. s. w. Auch Professor Elvenich konnte den neuen, schweren Schlag gegen den Hermesianismus nicht verschmerzen. Unter dem Titel „Pius IX., die Hermesianer und der Erzbischof von Geissel" gab er 1848 zu Breslau ein neues Werk heraus, worin er die angebliche Uebereinstimmung zwischen Pius IX. und Hermes bezüglich der katholischen Lehre weitläufig nachzuweisen sucht, dann aber insbesondere den Erzbischof von Geissel als Denuncianten der Hermesianer darstellt, ihn der falschen Uebersetzung, ja der Verstümmelung des päpstlichen Rundschreibens zeiht und ihn in der respectwidrigsten Weise behandelt. In den verschiedenen Tagesblättern erschienen zahlreiche Erwiederungen auf diese Schriften; die beste enthält die kleine, aber wohldurchdachte Schrift von Kaplan N. Pesch: Pius IX. ein Hermesianer? (Coblenz 1849.) Indeß verhallten alle diese Stimmen in den politischen Wirren der Sturmjahre 1848 und 1849; nach dieser Zeit aber, da das kirchliche Leben, durch die berühmte Versammlung der deutschen Bischöfe in Würzburg angeregt, einen gewaltigen Aufschwung nahm, waren beim Clerus sowohl wie beim Volke alle Sympathien für den Hermesianismus erloschen; nur die beiden Repräsentanten desselben, die Professoren Achterfeldt und Braun, blieben Refractanten. Sie wurden von ihrem Oberhirten mit größter Nachsicht behandelt, indem nicht die suspensio ab officio über sie ausgesprochen, sondern die Lesung einer stillen Messe ihnen erlaubt wurde. Zu Anfang der sechsziger Jahre gab Achterfeldt eine Erklärung, welche der milde Erzbischof für genügend bezeichnete, um beide wieder zur Darbringung des feierlichen Gottesdienstes zu ermächtigen. Im J. 1863 starb Braun, Achterfeldt erst 1877.

Literatur: Außer den im Texte citirten Werken sind folgende beachtenswerth: A. v. Sieger, Urphilosophie und das Nothwendigkeitssystem von G. Hermes, Düsseldorf 1831; Hauptmomente der hermesischen Philosophie, ein Versuch von Joh. Hast, Münster 1832; Hermes' Grundansichten in der Philosophie und Theologie, in Essers Denkschrift 139—173; (Nic. Möller,) Die Grundsätze des Hermesianismus und dessen Verhältniß zur katholischen Kirche, Speier 1832 (Abdruck a. d. „Katholik"); Braun, Die Lehren des sogen. Hermesianismus, Bonn 1835; (Rehfues,) Die Wahrheit in der Hermes'schen Sache zwischen der kath.-theologischen Facultät und dem Herrn Erzbischof von Köln, Darmstadt 1837; Promemoria in Sachen des Hermesianismus, Mainz 1837; Die hermesischen Lehren in Bezug auf die päpstliche Verurtheilung derselben urkundlich dargestellt (von J. M. Mieckel), Mainz 1837; Theologische Beurtheilung der Sätze, welche der Geistlichkeit der Erzdiöcese Köln zur Unterschrift vorgelegt worden, von einem kathol. Geistlichen, Frankfurt 1837; Albert Kreuzhage, Beurtheilung der hermesischen Philosophie mit Bezug auf das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum, Münster 1838; Niedner, Philosophiae Hermesii novarum rerum in theologia exordii explicatio et examinatio, Lipsiae 1839. Derselbe gibt p. VII auch ein Verzeichniß der bis dahin erschienenen Streitschriften; ein vollständigeres findet sich bei Roscovány, Rom. Pontif. IV,

643 sq. et 702 sq., wo auch die Decrete Gregors XVI. mitgetheilt werden; eine Besprechung der wichtigsten Streitschriften in Rheinwalds Repertorium Bd. XX. (1838), XXXI. XXXIV. (1841), XXXIX. (1842). Eine Widerlegung der Acta Hermesiana von Elvenich schrieb Wilh. Zell (Pfarrer in Welz) unter dem Titel Acta Antihermesiana (Ratisbonae 1839). Obelisken von Daniel Bernhardi (Braun), Köln 1839 (ist eine Vertheidigung der Acta romana); Laokoon, oder Hermes und Perrone, von Daniel Bernhardi, Köln 1842, lat. Bonnae 1842; Elvenich, Der Hermesianismus und Johannes Perrone, Breslau 1844; Myletor (Fr. X. Werner), Der Hermesianismus vorzugsweise von seiner dogmatischen Seite dargestellt und beleuchtet, Regensburg 1845; (Michelis, Ed.,) Hermes und das hermesianische System (in Binders Realencyklopädie); Denzinger, Enchiridion 438 sq., n. 123; Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, 5 Bde., Münster 1853—1860, 2. Aufl. 1867; Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, Würzburg 1856; Karl Werner, Geschichte der Theologie in Deutschland 415 ff.; Heinrich, Dogmatische Theologie, I. Abth. 1, 2. [Kessel.]

Hermes Trismegistus, s. Trismegistus.

Hermias, der Philosoph, hinterließ eine kleine, in griechischer Sprache abgefaßte Schrift mit dem Titel Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, Irrisio gentilium philosophorum, Verspottung der heidnischen Philosophen. Es verdient bemerkt zu werden, daß die Geschichte von diesem Philosophen Hermias nichts als den einfachen Namen, welchen jene Schrift an der Stirne trägt, aufbewahrt hat, und daß niemand von den Alten ihn oder seine Schrift irgend erwähnt. Man ist darum in Betreff seiner Person, ja selbst des Jahrhunderts, in dem er lebte, bloß auf mehr oder minder wahrscheinliche Conjecturen angewiesen. Die gewöhnliche Meinung versetzt ihn in das 2. Jahrhundert, in die Zeit, wo der Kampf gegen das Heidenthum von verschiedenen christlichen Standpunkten aus am lebhaftesten geführt wurde (Cave, Hist. lit. scriptorum eccles. I, 81, ed. Basil. 1741). Prudentius Maran, der gelehrte Mauriner, Herausgeber der Werke Justins und der übrigen Apologeten des 2. Jahrhunderts, spricht sich zweifelhaft aus, ob diese Schrift in das 2. oder das 3. Jahrhundert gehöre (Opera Sancti Justini Martyris etc., Hagae Comitum 1742, 401), hat aber durch die Aufnahme derselben in seine Ausgabe der Apologeten des 2. Jahrhunderts der erstern Ansicht bedeutend Vorschub geleistet. Ihm folgt unter den Neueren Otto (Corpus Apologetarum IX, Jenae 1872). Andere, wie die Herausgeber der alten Bibliotheca Patrum, die gelehrten Engländer Worth und Gale (Tatiani Oratio ad Graecos, ed. Worth, Oxon. 1700), ferner Menzel (Hermiae Irris. gentil. philos., ed. Menzel, Lugd. Batav. 1840) möchten ihn aus inneren Gründen lieber in das 5. Jahrhundert oder gar noch später setzen. Die Ansicht des gelehrten Bibliothekars Lambecius, als wäre der bekannte Geschichtschreiber des 5. Jahrhunderts Hermias Sozomenus Verfasser der fraglichen Schrift, hat wohl mit Recht nie viel Glück gemacht (Cave l. c.; Opp. S. Justini Mart. etc., ed. Maur. 401 und Hermiae Irris., ed. Menzel 22). Die Schrift selbst hat es eigentlich nur mit den Philosophen zu thun, ohne zunächst für die Theologie Bedeutung zu haben. Der Verfasser geht aus von dem paulinischen Satz, daß „die Weisheit dieser Welt vor Gott Thorheit ist“ (1 Cor. 3, 19), und von dem daran geknüpften Grundsatz, die Philosophie verdanke ihren Ursprung dem Sündenfall der Engel, weßhalb auch keine Uebereinstimmung in ihre Behauptungen gebracht werden könne (c. 1). Darauf weist er die unentwirrbaren Widersprüche der vornehmsten philosophischen Lehrsysteme und ihrer gefeierten Häupter kurz und schlagend nach, indem er ihre so sehr widersprechenden Ansichten über die Natur der menschlichen Seele (c. 2—5, ed. Menzel), sowie über die ganze sichtbare Welt (c. 5—18, ed. cit.) der Reihe nach aufführt und mit sarkastischen Bemerkungen begleitet. Also, das ist am Ende der Schluß, wie werden die Philosophen uns etwas Sicheres und Wahres von Gott zu sagen wissen, da sie die eigene Natur des Menschen und diese sichtbare Welt offenbar nicht kennen und sich darüber in die auffallendsten Widersprüche, das sichere Zeichen der Unsicherheit ihres angeblichen Wissens, verlieren? (c. 5 et 19). — Die Vermuthung, daß diese Schrift nicht vollständig auf uns gekommen sei (opusculum imperfectum nennt sie Dupin., Nova Biblioth. Auctorum eccles., Paris. 1692, I, 99), dürfte, nach dem abgerissenen Schluß zu urtheilen, wohl begründet sein. Außer den genannten Ausgaben sind noch zu verzeichnen die editio princeps von R. Seiler, Basel 1553; dann Migne, PP. gr. VI und die Separatausgabe von Dommerich, Halle 1764. Deutsche Uebersetzungen gaben Thienemann, Leipzig 1828, und Leitl in der Kemptener Ausgabe der Kirchenväter 1873. [Feßler.]

Hermogenes, ein afrikanischer Häretiker zu Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrhunderts, theilt seinen Namen mit einem Schüler des hl. Paulus, welcher später von diesem abgefallen zu sein scheint (2 Tim. 1, 15), und mit vielen Heiligen der ältern christlichen Kirche. Er war Maler und lebte wahrscheinlich zu Carthago. Er war mehr der griechischen Speculation, den Lehren der Platoniker und Stoiker, als der orientalischen Anschauung der Gnostiker (s. d. Art.) zugethan, und bekämpfte die Emanationslehre der letzteren, weil sie sinnliche Vorstellungen auf das Wesen Gottes, des Einen und Untheilbaren, übertrage, und weil die Idee der Heiligkeit Gottes mit der Sündhaftigkeit der von ihm ausgeflossenen Wesen nicht bestehen könne. Dagegen bestritt er aber auch die katholische Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts, und zwar aus dem ähnlichen Grunde, daß in einer Welt, welche nur in Gott ihre Ursache habe, nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges und daher

nichts Mangelhaftes und Böses vorkommen könne. Er nahm deßhalb, an die platonische Lehre von der Hyle anknüpfend, von Ewigkeit her zwei Principien an, das thätige und bildende, d. h. Gott, und das nur empfangende, d. h. die in sich selbst unbestimmte und formlose Materie. Diese zeige sich als eine chaotisch verworrene und wild durcheinander treibende Masse, ohne Gesetz und Ordnung, auf welche Gott durch seine bloße Erscheinung und in der Uebermacht seines göttlichen Wesens, wie die Schönheit durch ihren Zauber oder der Magnet durch seine Anziehungskraft, einwirke. Für diese Auffassung nahm Hermogenes vorzüglich Gen. 1, 2 in Anspruch. Den Bildungsprozeß dachte er sich, im Widerspruche zu sich selber, als einen ewigen und anfangslosen, jedoch so, daß er als wirklicher Prozeß nur allmälig und nicht ohne einiges Widerstreben der Materie vor sich ging. In eben diesen Widerspruch gegen die bildende Kraft Gottes setzte er weiter den Grund des Mangelhaften und Bösen, indem nämlich das alte Chaos durch das Häßliche in der Natur und durch das moralisch Böse in der Geisterwelt sich fortwährend kundgebe. In weiterem Widerspruche zu seiner Grundansicht nahm er an, daß am Ende ein Theil des Bösen und mithin auch die ursprünglich aus der Materie entstandenen Seelen der Bösen in die Urmaterie zurückfallen, und daß so eine völlige Scheidung des der Organisation theilhaftig gewordenen Theiles der Materie von dem hartnäckig Widerstrebenden zu Stande kommen werde. Tertullian vertheidigte in einer eigenen Schrift (Adversus Hermogenem) die einfache christliche Lehre von der Schöpfung, indem er mit der ihm eigenthümlichen Dialektik darthat, daß die Ansichten des Hermogenes näher besehen vor der denkenden Vernunft in nichts zerfallen und mit der heiligen Schrift, trotz der gewaltsamen Exegese ihres Verfechters, in entschiedenem Widerspruche stehen. Eine andere Schrift Tertullians gegen Hermogenes (De censu animae; vgl. De anima 1), welche dessen Ansicht von der Materialität der Seele bekämpfte, ist verloren gegangen. Dem Montanisten war es überdieß nicht recht, daß Hermogenes mit der Darstellung mythologischer oder wenigstens auf seine Kosmogonie bezüglicher Gegenstände sich beschäftigte, selbst zur zweiten und dritten Ehe schritt und mit Berufung auf das Alte Testament der letztern das Wort sprach (Adv. Hermogen. capp. 1. 2; De monogam. 16). Nach Theodoret (Haeret. fab. 1, 19; bestätigt durch Philosoph. 8, 17) lehrte Hermogenes auch, daß Christus seinen Leib in der Sonne abgelegt habe (nach Ps. 18, 6). Er scheint sich überhaupt die Sendung des Erlösers zu dem Zwecke als nöthig gedacht zu haben, damit die Gläubigen von dem Sinnlichen und Chaotischen gänzlich befreit und des ewigen Lebens im eigentlichsten Sinne des Wortes theilhaftig würden, während die Ungläubigen das Loos der bösen Geister, nämlich die Zurückweisung in die Urmaterie, zu gewärtigen hätten. — Bei Augustin (Haeres. 41) ist auch von einer Secte der Hermogenianer die Rede, und zwar in Zusammenstellung mit den Praxeanern oder Monarchianern. Es bleibt jedoch zweifelhaft, ob nicht ein anderer Hermogenes ihr Stifter war; jedenfalls aber scheint Hermogenes ein bedeutendes Aufsehen erregt zu haben, da außer Tertullian auch noch Theophilus von Antiochien und selbst Origenes gegen ihn schrieben (Theodoret. l. c.; Euseb. Hist. eccl. 4, 24). Die Schriften des Hermogenes sind bis auf wenige Bruchstücke bei Tertullian verloren gegangen. (Vgl. Tillemont, Mémoires III, 65 ss.; Walch, Ketzerhistorie I, 576—587; Boehmer, Hermogenes Africanus, Sundiae 1832; Leopold, Hermog. de origine mundi sent., Budiss. 1844.) [Häusle.]

Hermon, s. Libanon.

Herodes, Name mehrerer jüdischen Könige von edomitischer Herkunft. 1. Herodes der Große, der Begründer der herodianischen Dynastie, ist derjenige König, unter dessen Regierung nach Matth. 2, 1 Jesus Christus geboren wurde. Er war der Sohn des Idumäers Antipas oder Antipater und der Araberin Kypros. Sein Vater hatte sich in den unruhigen Zeiten, welche auf den Tod des hasmonäischen Fürsten Alexander Jannäus folgten, dem Nachfolger desselben, Hyrkan II., unentbehrlich zu machen gewußt und hatte schon in dieser Zeit mit fester Berechnung den Plan gefaßt, die Schwäche der herabgekommenen Dynastie zu benutzen, um sein eigenes Haus auf den Thron zu bringen. In dieser Absicht hatte er sich auch den Römern, welche seit Pompejus' Eroberung 63 v. Chr. als die obersten Herren im Lande schalteten, in jeder Hinsicht dienstfertig und entgegenkommend gezeigt und es endlich dahin gebracht, daß ihm eine gewisse Controle über den römischen Vasallenfürsten übertragen wurde. Er ward nämlich 47 v. Chr. von Julius Cäsar zum Procurator von Palästina ernannt. Als solcher ließ Antipater, sobald Cäsar sich wieder nach Rom begeben hatte, die Befestigungen von Jerusalem, welche Pompejus geschleift hatte, wieder herstellen und suchte die Juden in der Treue gegen Hyrkan zu erhalten, weil dessen Schwäche und Unthätigkeit seinen ehrgeizigen Plänen den besten Vorschub leistete. Er ernannte dann seinen ältesten Sohn Phasael zum Commandanten in Jerusalem, seinen zweiten Sohn aber, den damals 25jährigen Herodes, zum Unterstatthalter von Galiläa. Der letztere gewann großes Ansehen durch sein energisches Vorgehen gegen das damalige Räuberunwesen, trat aber auch gegen das Synedrium so verwegen auf, daß die nationale Partei im Lande einen grimmigen Haß gegen ihn faßte und von Feindseligkeiten gegen ihn nur durch die Furcht vor seinen Söldnern abgehalten wurde. Die Zeit zu selbständigerem Auftreten begann für ihn, als Antipater 43 v. Chr. meuchlerisch ermordet wurde. Bei den Streitigkeiten zwischen Brutus und Antonius, in welche auch Palästina verwickelt wurde, verstanden Herodes und dessen Bruder so klug der Gelegenheit zu dienen, daß

sie, obwohl sie zuerst sich zu Cassius gehalten hatten, doch von Antonius 41 v. Chr. zu Tetrarchen von Palästina ernannt wurden. Bald aber brachen schlimme Zeiten für Antipaters Söhne herein. Der letzte Sproß des hasmonäischen Geschlechts, nämlich Hyrkans Neffe Antigonus, hatte den Parthern große Versprechen gemacht, wenn sie ihn auf den Thron von Palästina setzen und Herodes sammt seiner ganzen Familie aus der Welt schaffen würden. In Folge davon fielen die Parther in Syrien ein, eroberten ganz Palästina und erklärten Antigonus zum Herrscher des Landes. Den alternden Hyrkan führten sie als Gefangenen fort, während Phasael, um der Schmach der Gefangenschaft zu entgehen, sich selbst das Leben nahm. Herodes hatte sich mit äußerster Klugheit allen Nachstellungen der Parther entzogen und rettete sich erst nach Aegypten, dann nach Rom. Hier wußte er Octavian und Antonius für sich zu gewinnen, so daß er auf des letztern Vorschlag 40 v. Chr. vom Senat zum König von Palästina ernannt wurde. Er reiste nun sogleich wieder nach seiner Heimat, um sich in den Besitz der verliehenen Würde zu setzen; allein er bedurfte dreijähriger Anstrengung, ehe er endlich mit Hilfe des römischen Legaten Sosius Jerusalem erobern und so der Herrschaft des Antigonus ein Ende machen konnte. Inzwischen waren auch die Parther durch die römischen Legionen wieder vertrieben. Antigonus wurde gefangen nach Rom abgeführt; da aber Herodes fürchtete, derselbe möchte Antonius umstimmen können, so brachte er es bei letzterem durch eine große Geldsumme dahin, daß Antigonus, weil er gegen den Willen der Römer gehandelt, schon zu Antiochien mit dem Beile hingerichtet wurde.

Nun war Herodes unbestrittener Herrscher von Palästina und blieb dieß 34 Jahre lang (717 bis 750 a. u.). Die ersten zwölf Jahre hindurch mußte er auf Befestigung seiner königlichen Stellung den Parteien im Lande gegenüber bedacht sein und that dieß mit rücksichtsloser Grausamkeit. Die Macht des jüdischen Adels, welcher der gefallenen Dynastie die Anhänglichkeit bewahrte, brach er durch Hinrichtung einer großen Zahl von dessen angesehensten Mitgliedern. Dann ließ er, um vor allen Ansprüchen auf seine Krone von Seiten der Hasmonäer-Dynastie sicher zu sein, nach und nach alle noch lebenden Mitglieder dieser Familie umbringen und schonte dabei ebenso wenig den alten ganz ungefährlichen Hyrkan, als dessen Enkelin, seine Lieblingsgemahlin Mariamne. Eine größere Gefahr, als durch das Dasein von Gliedern der Hasmonäer-Familie, erwuchs ihm jedoch durch die Schlacht bei Actium, welche Antonius' Macht brach und ihn als dessen Creatur der Willkür des Siegers preisgab. Allein er wußte Octavian, den er persönlich in Rhodus aufsuchte, durch ausgesuchte Höflichkeit und durch große Beisteuern zu dessen Kriegszügen so für sich einzunehmen, daß dieser ihm 30 v. Chr. die Königswürde bestätigte und in der Folge sein Gebiet noch um die Landschaften Trachonitis, Batanäa und Auranitis erweiterte. Dieses äußere Glück imponirte zwar den vielen ihm feindseligen Elementen im Lande; gleichwohl lebte das Mißtrauen in Herodes fort, und er baute nun im ganzen Lande Festungen, um jedem Auflauf gewachsen zu sein. Ein anderes Mittel zur Befestigung seiner Herrschaft sollte darin bestehen, daß er die öffentliche Meinung der ganzen hellenischen Welt für sich gewänne. Hierzu sollten ihm vor Allem große Bauten dienen, bei deren Errichtung er eine bis dahin ungekannte Pracht und Freigebigkeit entwickelte. Er errichtete in Jerusalem für sich einen prachtvollen Palast und für die Bevölkerung ein Theater in der Stadt und ein Amphitheater vor den Mauern; er gründete Städte, welche er nach den Angehörigen seiner Familie benannte, und den großen Hafenplatz, den er Augustus zu Ehren Cäsarea nannte; er schmückte alle größeren Städte seines Landes mit öffentlichen Gebäuden und ließ selbst im Auslande, wie zu Damascus, zu Tyrus, zu Tripolis, zu Sidon, zu Laodicea, auf Rhodus Theater, Wasserleitungen, Tempel auf seine Kosten errichten; ja er ließ selbst die eingegangenen olympischen Spiele wieder halten. Aus demselben Grunde sah er auch gern griechische Literaten an seinem Hofe; ein solcher war der bekannte Nicolaus Damascenus, der als förmlicher Reichshistoriograph in seinem Solde stand und seine Thaten panegyrisch beschrieb. Dabei vergaß er nicht, auch für die hellenische Bevölkerung in seinem Lande heidnische Tempel zu bauen. Woher er die Kosten zu allen diesen Unternehmungen gewann, war seinen Unterthanen sehr wohl bewußt; er sollte zwar in Davids Grab, das er erbrochen, unermeßliche Schätze gefunden haben, allein das Meiste mußte doch ein mit unerhörter Härte durchgeführtes Erpressungssystem schaffen. Die drohende Unzufriedenheit, welche sich über alles dieses unter den Juden verbreitete, suchte er einerseits zu beschwichtigen, indem er den Tempel zu Jerusalem prachtvoll ausbauen ließ. Nachdem die Hauptrestauration vollendet war, ließ er mit großartigem Aufwand das Fest der Tempelweihe halten, allein immer neue Erweiterungen und Verschönerungen wurden ausgedacht, so daß die Pharisäer zur Zeit Jesu sagen konnten, 46 Jahre sei am Tempel gebaut worden (Joh. 2, 20). Andererseits aber suchte Herodes sich auf seinem Thron durch ein Heer von geheimen Polizisten und Spionen zu sichern, dessen Organisation von der in modernen Staaten nicht übertroffen worden ist. So hatte er unzählige Gelegenheit, durch seine blutige Macht das Volk in Furcht zu erhalten und zugleich seine Kassen durch Strafgelder und Confiscationen zu füllen. Dabei vergaß er nicht, dem allmächtigen Beherrscher der damaligen Welt, dem nunmehrigen Kaiser Augustus, seine Ergebenheit durch jede Art von Ehrenbezeigung und Schmeichelei, sowie durch schwerer wiegende Geldsummen zu beweisen. Ihm zu Ehren gab er dem wiederaufgebauten Samaria den Namen Sebaste und erbaute zu Paneas an den Quellen

des Jordan einen Augustustempel. So konnte Herodes sich eine Zeitlang der erlangten Königswürde insoweit freuen, als stetes Mißtrauen und die eigene Unzufriedenheit über seine Grausamkeit ihn froh werden ließen.

Bitter aber wurden ihm seine äußeren Erfolge durch die Ränke und Machinationen vergällt, welche sein Vorgehen im Innern seiner eigenen Familie hervorrief. Wirkliche und vorgebliche Verschwörungen mußten den Grund zu einer Reihe von Hinrichtungen hergeben, welche seine nächsten Anverwandten trafen; namentlich war seine Schwester Salome der Dämon, welcher ihn zu immer grausamerem Wüthen gegen seine Angehörigen hinriß. Nachdem er die beiden Söhne der Mariamne erst in Rom unter den Augen des Kaisers hatte erziehen lassen und sie als die Lieblinge des Volkes zu seinen Nachfolgern ernannt hatte, ließ er sie auf Salome's Anstiften zu Samaria hinrichten; aber auch seinen mitschuldigen Sohn Antipater, den Neider und Verleumder seiner Stiefbrüder, gab er noch fünf Tage vor seinem Tode Befehl, hinzurichten. Da er glaubte, die Juden würden sich über seinen Tod freuen, wollte er ihnen diesen Jubel stören und befahl kurz vor seinem Tode, daß die Häupter sämmtlicher angesehenen Familien sich zu Jericho versammelten. Das Schreckensregiment bewirkte, daß dem Befehl Folge geleistet wurde, und nun ließ Herodes sie sämmtlich in der Rennbahn einschließen. Seiner Schwester Salome nahm er dann auf dem Sterbebett das Versprechen ab, sie im nächsten Augenblick nach seinem Hinscheiden sämmtlich mit Pfeilen erschießen zu lassen, damit wenigstens auf diese Art sein Tod Trauer im Lande hervorriefe. Zum Glück erschien selbst einem solchen Ungeheuer wie Salome, und ebenso ihrem gleichgearteten Gatten Alexas die Ausführung eines solchen Blutbefehls aus politischen Gründen für unthunlich. Ebenfalls in die letzten Lebensjahre des Herodes fällt der Mord der Kinder zu Bethlehem. Daß Josephus von diesem schweigt, ist nicht auffallend, da unter der Menge von Blutthaten, welche aus jener Zeit zu verzeichnen sind, die Hinschlachtung von einer Anzahl Kinder nur als eine Kleinigkeit erscheint; unter den Profanschriftstellern hat jedoch Macrobius (Sat. 2, 4) davon Erwähnung gethan. Hier ist auch erzählt, daß selbst Augustus die blutdürstige Grausamkeit seines Schützlings zuletzt verabscheuen gelernt hatte (ait: melius est Herodis porcum esse quam filium). Zur Vervollständigung des Bildes, welches die von Josephus mit großer Ausführlichkeit dargestellten Schandthaten geben, muß noch die ebenso ungezügelte Wollust erwähnt werden, über welcher glücklicher Weise ein Schleier liegt. Herodes hatte zehn Frauen, unter diesen neun gleichzeitig; acht derselben gebaren ihm Kinder. Er starb an einer furchtbaren Krankheit, der Folge seiner Ausschweifungen, welche ihm unsägliche Schmerzen bereitete und mit Recht als ein Gottesgericht für seine Laster betrachtet wurde. Sein Tod fällt nach gewöhnlicher Berechnung 3—4 Jahre vor unsere Zeitrechnung; da nun Jesus gleichwohl noch unter ihm geboren wurde (Matth. 2, 16), so folgt, daß die aera Dionysii um einige Jahre zu spät beginnt. (Vgl. als Quellen Jos. Antiquitt. 14, 7, 3 ad 17, 11, 5; Strabo 16, 2, 762 sq.; Tac., Hist. 5, 9; Dio Cass. 49, 22; von den Bearbeitungen besonders Schürers Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, 1. Aufl. 1874, 188 ff.; Kellner, Die Regierungszeit des Herodes, im Katholik 1887, II, 64 ff. 166 ff.) [Kaulen.]

2. **Herodes Antipas**, ein Sohn Herodes' d. Gr. und der Malthake aus Samarien (Jos. Antt. 17, 1, 3; Bell. Jud. 1, 28, 4), wurde anfänglich im Testamente seines Vaters zum Nachfolger in der Regierung bestimmt (Jos. Antt. 17, 8, 1); später aber änderte Herodes sein Testament dahin, daß er die Nachfolge Archelaus zusicherte und Antipas zum Tetrarchen von Galiläa und Peräa mit einem jährlichen Einkommen von 200 Talenten bestimmte (Jos. Antt. 17, 8, 1; 11, 4). In seinem Reiche verwendete Antipas nach dem Vorbilde seines Vaters viel auf Erbauung, Befestigung und Verschönerung der Städte. Den Ort Betharan befestigte er und nannte ihn zu Ehren von Augustus' Gemahlin Julia, und am See Genesareth erbaute er eine Stadt, welcher er zu Ehren des Kaisers Tiberius den Namen Tiberias gab (Jost, Geschichte der Israeliten I, 287 f. 300). Obwohl er mit einer Tochter des arabischen Königs Aretas verehelicht war, faßte er doch während eines Aufenthaltes in Rom eine heftige Leidenschaft für Herodias, die Frau seines Halbbruders Herodes Philippus, den Josephus mit dem Familiennamen Herodes (Antt. 18, 5, 1. 4), Marcus dagegen (6, 17) mit dem Eigennamen Philippus nennt. Er entführte sie, schloß mit ihr eine heimliche Ehe und ging sogar die Bedingung ein, die bisherige Gemahlin zu verstoßen. Als letztere davon Kunde erhielt, war sie natürlich darauf bedacht, dem Schimpf zuvorzukommen, und kehrte zu ihrem Vater zurück (Jos. Antt. 18, 5, 1). Johannes den Täufer, den er sonst hoch hielt, ließ er wegen ernster Rüge einer solchen Gesetzesübertretung auf Herodias' Betrieb einkerkern und später ungern hinrichten (Matth. 14, 3—12. Marc. 6, 14—29. Luc. 3, 19 f.; 9, 7—9. Jos. Antt. 18, 5, 2). Aretas von Arabien aber wußte einige Zeit später, Allem nach im letzten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius, von gewissen Grenzstreitigkeiten Anlaß zu nehmen, den ihm widerfahrenen Schimpf zu rächen. Er zog mit einem feindlichen Heere gegen Antipas, brachte ihm eine große Niederlage bei, in welcher schon die Juden die göttliche Strafe für die Ermordung des Täufers erkannten (Jos. l. c.), und wurde von weiteren, noch schlimmeren Unternehmungen gegen ihn nur durch die Dazwischenkunft der Römer abgehalten (Jos. Antt. 18, 5, 3). Einige Zeit später ging Antipas auf Andringen seiner ehrsüchtigen Gemahlin Herodias nach Rom, um sich vom Kaiser Caligula den Königs-

titel zu erbitten, den auch Agrippa bereits erhalten hatte. Agrippa jedoch wurde dadurch gegen ihn aufgebracht und klagte ihn beim Kaiser an, daß er in die Sejanische Verschwörung gegen Tiberius verwickelt gewesen sei und auch jetzt noch mit dem Partherkönig Artabanus gegen die Römer gemeinsame Sache mache, wofür der beste Beweis darin liege, daß Antipas einen Waffenvorrath besitze, der zur vollständigen Bewaffnung von 70 000 Mann hinreiche. Diese Klagschrift kam durch den Freigelassenen Fortunatus zur selben Zeit in die Hände des Kaisers, als Antipas von demselben den Königstitel begehrte. Der Kaiser jedoch, durch die Anklage mißtrauisch geworden, fragte Antipas, ob er wirklich im Besitze so vieler Waffen sei, und als dieser eine bejahende Antwort gab, hielt der Kaiser die Anklage für gegründet und schickte Antipas sogleich in die Verbannung nach Lyon in Gallien, wohin ihn Herodias begleitete (Jos. Antt. 18, 7, 1. 2). Nach Josephus starb er jedoch nicht zu Lyon, sondern in Spanien (Bell. Jud. 2, 9, 6), wodurch es wahrscheinlich wird, daß ihm der Kaiser später einen andern Verbannungsort angewiesen habe. — Dieser Herodes Antipas war demnach zur Zeit des Heilandes Landesherr von Galiläa (vgl. auch Luc. 3, 1) und somit auch des Heilandes selbst; es ist derselbe, der von ihm Wunder zu sehen hoffte und ihn verspottete, als er zu seinen Wünschen und inquisitorischen Fragen schwieg, und ihn in einem weißen Kleide zu Pilatus zurückschickte (Luc. 23, 7—11). Josephus berichtet nicht viel Gutes von ihm. Schon allein die Entführung der Frau seines Bruders, bei dem er eine liebevolle Aufnahme und Pflege gefunden, verräth ein leichtfertiges, unbändig genußsüchtiges und charakterloses Wesen, fähig zu jeder bösen That, die der Sinnlichkeit zusagt und durch die obwaltenden Umstände nicht unmöglich wird. Kein Wunder daher, wenn er in den Evangelien wirklich in diesem Lichte erscheint (Marc. 8, 15. Luc. 9, 7—9; 13, 32; 23, 12) und ihm viele böse Thaten zur Last gelegt werden (Luc. 3, 19). [Welte.]

3. Herodes Agrippa I., in der heiligen Schrift nur Herodes, sonst aber bloß Agrippa genannt, war ein Enkel Herodes' des Großen und der machabäischen Mariamne, der Sohn des hingerichteten Aristobulus (s. o.). Als sechsjähriger Knabe war er zufolge der von seinem Großvater eingeführten Sitte nach Rom gebracht worden, um dort erzogen zu werden, und hatte daselbst seine Jugend im Umgange mit Tiberius' Sohne Drusus, sowie mit den späteren Kaisern Caligula und Claudius zugebracht, hatte aber durch ungemessenen Aufwand und durch Geschenke an Freigelassene sein ganzes Vermögen verschwendet. So kam er dürftig nach Palästina zurück und mußte wie ein Bettler von der Großmuth seiner Schwester Herodias und seines Schwagers Antipas leben. Nachdem er in Syrien und Aegypten wiederholt wegen Schulden gerichtlich verfolgt worden war, kam er wieder nach Rom, wurde aber von Tiberius wegen vorlauter Aeußerungen in den Kerker geworfen und soll hier von einem Germanen nach einem Augurium künftige Größe und Herrlichkeit geweissagt erhalten haben. Zu dieser führte ihn der baldige Tod Tiberius' (37 n. Chr.) und die Thronbesteigung seines Jugendfreundes Caligula. Durch des letztern Gunst erhielt er die ehemalige Tetrarchie seines Oheims Philippus, nämlich Trachonitis, Gaulonitis und Batanäa, und dazu auch die Landschaft Abilene; ferner ertheilte ihm der Kaiser den Königstitel und schenkte ihm eine goldene Kette von dem nämlichen Gewichte, welches die eiserne während seiner Gefangenschaft gehabt hatte. In dieser neuen Stellung konnte er bald den Juden einen großen Dienst leisten. Der wahnsinnige Caligula nämlich verlangte für sein Bild göttliche Verehrung (Suet. Cal. 22) und gab daher dem syrischen Präfecten Petronius Auftrag, sein Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen. Hierüber entstand in Palästina ungeheure Aufregung, und es bereiteten sich die ernstesten Dinge daselbst vor (Philo, Leg. ad Caj., ed. Mang. II, 572. 589. 593). Allein es gelang Agrippa bei einem festlichen Gelage, welches er dem Kaiser anrichtete, denselben zum Widerruf seines Edictes zu bestimmen, und damit gewann er sich von vornherein die Sympathien künftiger Unterthanen. Bei seiner Heimreise wurde er daher, obwohl in Alexandrien wegen seiner Vergangenheit verhöhnt, in Palästina vom Volke mit Bewunderung empfangen. Weniger günstig nahmen ihn aber seine Schwester Herodias und sein Schwager Antipas (s. u.) auf. Letzterer suchte vielmehr aus Neid in Rom ähnliche Bevorzugung zu erlangen; allein Agrippa durchkreuzte seine Versuche durch eine Anklage, mit welcher er den früheren Hohn seines Schwagers rächen wollte. So ward Antipas in's Exil geschickt und dessen Länder Galiläa und Peräa, sowie sein ganzes Vermögen Agrippa zugesprochen. Bei einem neuen Besuch in Rom gelang es diesem, den vor der Kaiserkrone zurückbebenden Claudius zur Annahme derselben zu ermuthigen; aus Dankbarkeit schenkte derselbe ihm nun auch Judäa und Samaria, so daß er das ganze Reich seines Großvaters und mehr noch unter seinem Scepter vereinigte. Auch seinem Bruder und Eidam Herodes konnte er die kaiserliche Gunst und die Ernennung zum Fürsten von Chalcis gewinnen. Nach Palästina zurückgekehrt (41 n. Chr.), suchte er weniger aus Ehrgeiz, als aus natürlichem Wohlwollen sich die Zuneigung der Juden zu erhalten. Er verweilte oft und lange in Jerusalem, verschönerte die Stadt durch Bauten, befestigte sie durch eine neue (die dritte) Ringmauer und bezeigte sich als Eiferer für das jüdische Gesetz. In derselben Absicht ließ er auch den hl. Jacobus hinrichten und den hl. Petrus einkerkern (Apg. 12, 1 ff.). Nicht lange nach dieser Ungerechtigkeit (44 n. Chr.) erhielt er seine Strafe zu Cäsarea, indem er nach einer öffentlichen Audienz, welche er den Tyriern gab und

bei welcher er sich abgöttische Ehren gefallen ließ, von heftigen Eingeweideschmerzen ergriffen wurde und fünf Tage nachher, von Würmern angefressen, unter grausamen Qualen sein Leben endigte. Er starb, 54 Jahre alt, tief betrauert von den Juden und selbst unter Thränen von seinem Volke scheidend, nachdem er drei Jahre über ganz Palästina, vier über Galiläa, sieben über die Trachonitis geherrscht hatte. Obwohl er unter allen Gliedern seiner Familie das größte Einkommen bezogen hatte, war er doch in Folge seiner unberechneten Freigebigkeit nie ohne Schulden geblieben. Außer einigen Töchtern, von denen Berenice (s. d. Art.) und Drusilla (s. d. Art.) in der heiligen Schrift genannt werden, hinterließ er als einzigen Sohn

4. Herodes Agrippa II., der in der heiligen Schrift (Apg. 25, 26) nur unter dem Namen Agrippa vorkommt. Er war bei seines Vaters Tod erst 17 Jahre alt und erhielt deßwegen, obgleich bei Claudius zu Rom erzogen, doch nicht die Nachfolge im jüdischen Reiche zugesprochen, sondern mußte zusehen, wie dasselbe römischen Procuratoren unterstellt wurde. Das Recht, den Hohenpriester zu ernennen, ward seinem Oheim Herodes von Chalcis (s. o.) ertheilt. Als aber dieser nach einigen Jahren (50 n. Chr.) starb, erhielt Agrippa dessen Fürstenthum, sowie die Wahl des Hohenpriesterthums übertragen. Im J. 53 ward ihm das Ländchen wieder genommen, und zur Entschädigung erhielt er Philippus' Tetrarchie sammt Abilene und dem Königstitel. Als Nero auf den Thron gelangte, fügte dieser seinem Länderbesitz noch einige Strecken in Galiläa und Peräa, darunter auch das mächtige Tiberias, hinzu. Da Agrippa nicht, wie sein Vater, durch eine Leidensschule hindurchgegangen war, erscheint er überall als ein viel schwächerer und unentschlossener Charakter. Gegen das Christenthum war er vorurtheilsloser oder gleichgültiger als Agrippa I., und schon deßhalb war er bei den Juden weniger beliebt; noch mehr erbitterte er diese durch offenkundigen blutschänderischen Umgang mit seiner Schwester Berenice. Zwar trug er den jüdischen Ansichten äußerlich Rechnung, verlangte auch von den Freiern seiner Schwestern, daß sie sich der Beschneidung unterzögen; aber bei der Hohenpriesterwahl verfuhr er mit maßloser Willkür, und so konnte er unter den Juden keine Sympathie gewinnen. Dieselben entfremdete er sich vollständig durch die schwache Hingebung, womit er um die Gunst der Römer buhlte und das Ansehen der römischen Procuratoren unterstützte. Er folgte dem Aufgebot der Römer, indem er sich an einem Kriege gegen die Parther betheiligte. Als 66 n. Chr. der lange geplante Aufstand gegen die Römer ausbrach, erwuchsen ihm die größten Verlegenheiten. Er wandte alle seine Beredsamkeit auf, die Juden vom Kriege abzuhalten, ward aber mit Steinwürfen gezwungen, für sie Partei zu nehmen. Bald jedoch ging er zu den Römern über und erlebte als deren Vasall und Verbündeter das tragische Ende des jüdischen Krieges. Von Vespasian ward er dafür mit reicher Gebietserweiterung belohnt, doch ist über deren Ausdehnung nichts bekannt. Auch über sein späteres Leben gibt es keine anderen Nachrichten, als daß er nach 51jähriger Regierung als Greis von einundsiebenzig Jahren im dritten Jahre Trajans (100 n. Chr.) sein Leben und damit die Reihe der souveränen Herodier beschloß. Er war nicht ohne Sinn für die Wissenschaft und unterhielt mit dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus rücksichtlich der Geschichtsauffassung desselben einen lebhaften Briefwechsel. Liebe zur Kunst bethätigte er durch Bauten zu Cäsarea Philippi, das er Neronias nannte, und zu Berytus. (Vgl. Jos. Antt. 18, 5, 4—20, 9, 4; Bell. Jud. passim; Dio Cass. 60, 8; Tac. Hist. 2, 81; 5, 1—12; Ann. 12, 23; 13, 7.) [Kaulen.]

Herodianer, eine jüdische Secte zur Zeit Christi, von der wir außer dem Namen mit Sicherheit nichts wissen. Sie wird bloß dreimal (Matth. 22, 16. Marc. 3, 6 und 12, 13) im Neuen Testament erwähnt. Der Name bezeichnet sie als Anhänger des Herodes, und zwar wahrscheinlich des damals regierenden Herodes Antipas (s. d. Art.); damit ist eingeschlossen, daß sie römerfreundlich war, und so erklärt sich ihr Auftreten an den oben bezeichneten Stellen. Sie scheinen also zunächst eine politische Partei gewesen zu sein, die aber im Gegensatz zu dem theokratischen Judenthum von selbst den Charakter einer religiösen Secte annahm. Ob sie aber der Theokratie so weit alle Berechtigung absprachen, daß sie behaupteten, nur an die Römer, nicht aber an den Tempel seien Abgaben zu bezahlen, muß bezweifelt werden und läßt sich aus der Erzählung Matth. 22, 16 ff. Marc. 12, 13 ff. keineswegs mit Grund schließen. [Aberle.]

Herodias, Tochter Aristobulus', des Sohnes Herodes' d. Gr. Sie vermählte sich nach dem Willen ihres Großvaters mit Mariamne's Sohne Herodes (Jos. Antt. 18, 5, 4; bei Marc. 6, 17 heißt derselbe Philippus), trennte sich aber von ihm und heiratete seinen Stiefbruder Herodes Antipas, den Tetrarchen von Galiläa und Peräa, obwohl derselbe bereits eine arabische Königstochter zur Gattin hatte. Auf Herodias' Begehren wurde Johannes der Täufer eingekerkert und enthauptet (s. o.); ja die Ueberlieferung berichtet, Herodias habe, als ihr das Haupt des Täufers gebracht wurde, gleich als fürchte sie noch immer dessen Vorwürfe, seine Zunge mit Nadeln durchstochen, darauf den Kopf, in Lumpen gehüllt, an einem heimlichen Orte vergraben, den Rumpf aber hinauswerfen lassen. Neidisch über das Glück ihres Bruders Herodes Agrippa, welcher vom Kaiser Caligula den Königstitel erhalten hatte, beredete sie Herodes Antipas, nach Rom zu reisen, um gleiches Glück zu machen; ein Anklagebrief von Seiten Agrippa's bewirkte jedoch, daß Antipas mit Herodias, welche ihn im Unglücke nicht verlassen wollte, vom Kaiser Caligula nach Lyon in Gallien verbannt wurde. [Hille.]

Heroischer Liebesact, s. Liebesact; heroische Tugend, s. Tugend.

Herolt (fälschlich Herlot), Johannes, ein deutscher Dominicaner, welcher zu Anfang des 15. Jahrhunderts lebte, ist der Verfasser eines wohl 200 Jahre lang vielbenutzten Predigtbuches mit dem Titel Discipulus. Herolt bietet in demselben reiche Lesefrüchte aus einigen Vätern und vielen mittelalterlichen Homileten bis herab zu seinen Zeitgenossen, dem Karthäuser Heinrich von Hessen und dem Dominicaner Johannes Nider. Den Titel Discipulus wählte er, quod in istis sermonibus non subtilia per modum magistri, sed simplicia per modum discipuli conscripsi et collegi. Das ganze Werk umfaßt verschiedene, von einander unabhängige Predigtcyklen über die Evangelien und Episteln der Sonntage, über die Evangelien der ganzen Fastenzeit, Lobreden auf die Heiligen und endlich ein reichhaltiges Exempelbuch. Daran reiht sich eine Stoffsammlung für katechetische Predigten über die zehn Gebote, die Sünde, das Gebet, das apostolische Symbolum, die sieben Sacramente und die Gnade. Vom Leben des Verfassers ist nichts überliefert worden; nach einer Notiz in einer Predigt zum zweiten Sonntag nach Dreifaltigkeit wurde der Cyklus der Sonntagspredigten im J. 1418 fertig gestellt. Das Werk fand großen Beifall und wurde bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst in vielen Einzelausgaben verbreitet. Die erste datirte Ausgabe der Sermones Discipuli de tempore et de sanctis cum exemplorum promptuario et miraculis B. Virg. besorgten, nachdem in Süddeutschland schon fünf undatirte Ausgaben erschienen waren, die Brüder des gemeinsamen Lebens zu Rostock 1476. Am Schlusse ihrer Ausgabe heißt es: hujus igitur zeli cupientes fore consortes nos fratres presbiteri et clerici viridis horti in Rostock ad S. Michaelem non verbo sed scripto praedicantes virum hunc praeclarum apud paucos in conclavis latitantem foras eduximus arte impressoria (vgl. die Ausgaben bei Hain, Repert. bibliogr. II, 1, n. 8473—8508). Beigefügt sind Materienregister und Tabellen der päpstlichen und bischöflichen Reservatfälle, sowie der Sünden, welche die österliche Communion hindern. Die ersten datirten Ausgaben der Sermones Discipuli super epistolas dominicales erschienen zu Basel 1486; des Quadragesimale Discipuli zu Reutlingen 1489, des Liber Discipuli de eruditione Christi fidelium zu Straßburg 1490 (über die Ausgaben s. Hain n. 8509—8522). Eine Sammelausgabe erfolgte in 3 Bänden zu Mainz 1612. (Vgl. Echard et Quétif, Script. O. Praed. I, 762. II, 822; Fabricius-Mansi s. v. Discipulus.) [Streber.]

Herrad von Landsperg, s. Hohenburg.

Herrgott, Marquard, O. S. B., eröffnet die Reihe der Gelehrten von St. Blasien in der letzten Blüteperiode des berühmten Stiftes. Er war den 9. October 1694 zu Freiburg i. B. geboren und erhielt in den dortigen Schulen seine Vorbildung; als Hauslehrer einer Straßburger Familie verweilte er längere Zeit in Paris, trat nach seiner Heimkehr in das Kloster St. Blasien, legte daselbst am 17. November 1715 Profeß ab und erhielt am 17. December 1718 die Priesterweihe. Die hervorragende Begabung des jungen Paters veranlaßte den für Kunst und Wissenschaft begeisterten Abt Blasius Bender, denselben mit mehreren anderen jüngeren Sodalen nach Paris zu schicken, wo sie in dem damals hochberühmten Kloster St. Germain des Prés ihre weitere gelehrte Ausbildung erhalten sollten. So kam es, daß durch diese jungen Männer die besonders seit d'Achery und Mabillon gepflegte historische Methode und Kritik der französischen Mauriner nach dem Schwarzwaldkloster verpflanzt wurde und auch hier zu hoher Blüte gelangte. P. Herrgott insbesondere benutzte den Pariser Aufenthalt zur Sammlung von Materialien für das höchst bedeutende Werk Vetus disciplina monastica seu Collectio auctorum O. S. B., qui ante sexcentos fere annos per Italiam, Galliam atque Germaniam de monastica disciplina tractarunt. Die Schrift, welche für die Geschichte der Disciplin im Benedictinerorden für alle Zeit eine Hauptquelle bilden wird und die klösterlichen Ordnungen nach allen Richtungen, das Chorgebet und den Chorgesang, den Ritus u. s. f. schildert, ist meist ungedruckten Nachrichten entnommen. Die ausführliche Vorrede enthält eine Anzahl Studien und Abhandlungen über die im Werke gegebenen urkundlichen Mittheilungen; unter ihnen sind am ausführlichsten behandelt Guidonis disciplina Farvensis (s. d. Art. Farfa); Ordo Cluniacensis, nach den besten Codices in St. Germain bearbeitet; Wilhelmi constitutiones Hirsaugienses. Das Werk wurde auf Kosten des Klosters St. Blasien in Paris 1726 gedruckt. In schwungvollen Worten dediciren Prior und Convent die Arbeit ihres Mitbruders dem Abte Blasius, dessen Bild in prächtigem Kupferstich beigegeben ist. Nach St. Blasien zurückgekehrt, erhielt Herrgott bald das Amt des Großkellners und des Bibliothekars. Seine Studien wendeten sich besonders der vaterländischen Kirchengeschichte und der Geschichte des Gotteshauses St. Blasien zu. Im J. 1728 wurde er in Angelegenheiten des Stiftes und als Vertreter der Breisgau'schen Stände nach Wien gesandt, und dort dehnte sich sein Aufenthalt über 20 Jahre aus. In der ihm von seinen diplomatischen Geschäften übrigen Zeit befaßte er sich nun mit der Bearbeitung der Stammesgeschichte des Habsburg-österreichischen Kaiserhauses. Zu Wien erschienen davon 1737 die drei ersten Foliobände. Die zwei ersten Bände (in 3 partes getheilt) enthalten die Genealogie der Habsburger, der dritte (2 partes) Sigilla et insignia etc. Der Verfasser wurde in Anerkennung der schönen Leistung von Kaiser Karl VI. zum kaiserlichen Rath und Historiographen ernannt. Die Fortsetzung und der Abschluß des prachtvoll mit zahlreichen Vignetten und Kupfertafeln ausgestatteten Werkes erfolgte

nach der Rückkehr in die Heimat mit dem besondern Titel Monumenta augustae domus Austriacae. Der erste Band dieser Monumenta (in 2 partes) erschien 1750 noch in Wien, die beiden folgenden (je in 2 partes) aber in Freiburg 1752—1760; der vierte, letzte Band wurde erst nach dem Tode Herrgotts in St. Blasien gedruckt, ging jedoch vor der Veröffentlichung bei dem Klosterbrande 1769 zu Grund und erschien, von Martin Gerbert in Verbindung mit P. Rusten Heer wieder hergestellt, abermals in St. Blasien 1772; er enthält die Taphographia: die Beschreibung der Gräber der Fürsten des habsburgischen und babenbergischen Hauses. — Bei den für dieses umfassende Werk nothwendigen Vorarbeiten, in der Herbeischaffung und Sammlung des reichen Materials wurde der Verfasser unterstützt von seinen Ordensbrüdern P. Stanislaus Wülberz (geb. 1695, gest. 1755 als Oberpfleger in Bonndorf, dem fleißigsten unter den fleißigen Sammlern für Geschichte in St. Blasien) und P. Rusten Heer (geb. 1715, gest. 1769 ebenfalls als Oberpfleger in Bonndorf, dem Verfasser der in der historischen Kritik berühmt gewordenen Schrift über den Anonymus Murensis). — Die letzten zehn Jahre verlebte P. Marquard als Statthalter der dem Stifte St. Blasien zugehörenden Herrschaften Staufen und Kirchhofen in dem drei Stunden von Freiburg gelegenen Krotzingen; hier starb er am 9. October 1762 im 68. Lebensjahre. (Vgl. Freiburger Diöcesan-Archiv VIII, 176.) [König.]

Herrnhuter, s. Zinzendorf.

Hersfeld (Hairulvisfelt, Herolvesfeld, Heresfeld, monasterium Hirsfeldense), eine ehemalige, reichsunmittelbare Benedictinerabtei an der Einmündung der Geisa und der Haune in die Fulda (preußische Provinz Hessen-Nassau). Sturmi, der Schüler des hl. Bonifatius, wählte zuerst (etwa 742) im Buchonischen Walde an der Fulda diese Stelle für eine klösterliche Niederlassung und errichtete daselbst für sich und seine Gefährten einige Zellen. Da aber der Ort den Angriffen der Sachsen zu sehr ausgesetzt war, fand Sturmi im nächsten Jahre den Fluß aufwärts einen günstigern Ort, wo 744 das berühmt gewordene Kloster Fulda (s. d. Art.) gegründet wurde. Nachdem dann die Sachsen von den Franken geschlagen worden waren, nahm ein anderer Schüler des hl. Bonifatius, Bischof Lullus von Mainz, den Plan wieder auf, in Hersfeld ein Kloster zu errichten. Er erwarb eine größere Strecke Landes und begann den Bau des Klosters bald nach der Thronbesteigung Karls d. Gr. (768). Der König selbst schenkte im J. 770 Villen in Thüringen und einen Zehent im Hessengau; Papst Stephan III. soll auf Bitten des Bischofs die freie Abtswahl und die Exemtion dem Kloster verliehen haben (vgl. dagegen Jaffé, Regest. Pontif., ed. alt., n. 2383. 2384). Die Bedeutung des Klosters stieg, als 780 die Gebeine des heiligen Abtes Wigbert von Fritzlar nach Hersfeld übertragen wurden und die zahlreichen Wunder am Grabe viele Pilger herbeiführten (Vita Wigberti bei Mabill., Acta Sanct. III, 1, 671). Neben dem Grabe des Heiligen fand auch der Stifter Lullus 786 seine Ruhestätte. Der Güterbesitz mehrte sich durch zahlreiche Vergabungen und umfaßte, wie ein von Lullus angelegtes und im Beginn des 9. Jahrhunderts abgeschlossenes Güterverzeichniß (Breviarium s. Lulli bei Wenck II, Urkundenbuch Nr. 12, S. 15) angibt, 1050 Hufen und 795 Mansen, welche in Thüringen und Hessen, im Lahngau, in der Wetterau, im Wormsgau zerstreut lagen. Die Zahl der Mönche stieg auf 150. Als die ersten Aebte werden nach Lullus genannt: Balthart (gest. 798), Richolf (gest. 813), Buno (gest. 846), Brunwart (gest. 865). Das Kloster blieb lange eine Stätte der Frömmigkeit und der Wissenschaft. Unter Brunwart wurden die Hersfelder Annalen begonnen, unter Gozbert (970—985) die sehr berühmte Bibliothek begründet. In der Folgezeit sank die Disciplin. Abt Bernharius (985—1005), aus edlem Geschlechte, buhlte um falsche Popularität und war gegen die Mönche so nachsichtig, daß sie in Wohnung und Kleidung, in Vergnügen und Schmausereien dem Welttone folgen konnten. Als aber 1005 der hl. Gotthard, der spätere Bischof von Hildesheim, durch Kaiser Heinrich II. als Reformator nach Hersfeld gesandt wurde, sammelten sich daselbst wieder die Freunde eines strengklösterlichen Lebens, und Mönche aus Hersfeld wurden auch in andere Klöster zur Durchführung der Reformen erbeten. Die Klosterschule stand in hohem Ansehen und gewann von vielen Orten her zahlreiche Schüler. Unter dem frommen und strengen Abte Meginher (1035—1059, vgl. Mabill., Acta Sanct. VI, 2, 136 sq.) und unter Rudhard (1059—1072) blühte in Hersfeld der Chronist Lambert, welcher 1071 nach Siegburg und Saalfeld gesandt wurde, um die Cluniacenserreform aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Lambert war ergriffen von der außerordentlichen Strenge und dem religiösen Eifer der dortigen Mönche, glaubte aber den Anschluß an Clugny widerrathen zu müssen, da die alte Benedictinerregel ohne die Cluniacenser Gewohnheiten ausreiche, wenn sie genau befolgt werde. Abt Hartwig (1072—1090) wandte sich in gleicher Angelegenheit an das Mutterkloster Monte Cassino; aber auch hier fiel die Antwort zu Ungunsten der Regelzusätze aus. Im Streite zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. stellte das Kloster sich auf Seite des Kaisers. Ein Hersfelder Mönch (nach einigen Walram, später Bischof von Naumburg) verfaßte (1084—1093) die scharfe Schrift: Liber de unitate ecclesiae conservandae (bei Freher, Corpus Francicae hist., ed. Struvius, Francof. 1717, I, 244 sq., neuestens edirt von Schwenkenbecher in der Sammlung Scriptores rerum German. in usum schol., Hannovr. 1883), welche das Verfahren Gregors tadelt, des Gegenpapstes Wibert Rechtgläubigkeit vertheidigt und das Treiben der päpstlich Gesinnten in Sachsen, Thüringen

und Hessen von 1081—1092 eingehend schildert. Der Kaiser selbst hielt sich öfter im Kloster auf und betraute auch 1074 den Abt Hartwig mit der Aufgabe, die Königin aus dem belagerten Schlosse Spatenberg bei Sondershausen zu retten. Die Königin kam glücklich nach Hersfeld und hielt daselbst ihre Niederkunft; Abt und Convent hoben den künftigen König Konrad aus der Taufe. Erst unter dem Abte Friedrich, welcher 1090 aus Goseck an der Saale berufen wurde (Mon. Germ. SS. X, 149 sq.), vollzog sich im Kloster ein Umschwung zu Gunsten des Papstes. Rudolf von St. Trond rühmt gegen Ende des Jahrhunderts die wissenschaftliche Höhe und den geordneten Zustand, in welchen dieser Abt Hersfeld wieder versetzte (Mon. Germ. SS. X, 232). — Die Stadt Hersfeld, welche neben dem Kloster entstanden war, befreite sich allmälig seit dem 13. Jahrhundert von der Herrschaft der Aebte und trat um 1371 in den Schutz der hessischen Landgrafen. Vergeblich suchte das Stift die Stadt wieder zu gewinnen; ein Sturm (1378) wurde vereitelt; 1432 einigte sich endlich der Abt mit Hessen und räumte dem Landgrafen Ludwig dem Friedfertigen das erbliche Schirmrecht über das Stift ein. Der ungünstige Stand des Klosters bewog 1513 den Abt Wolpert, seine Würde in die Hände des Papstes Leo X. niederzulegen. Durch Vermittlung des Kaisers Maximilian erhielt Abt Hartmann von Fulda die Vollmacht, Hersfeld mit Fulda zu vereinigen. Ein Fuldaer Mönch wurde als Decan nach Hersfeld geschickt, nahm Besitz vom Kloster und verpflichtete die Mönche dem Abte von Fulda. Trithemius berichtet hierüber (Chron. Hirsaug., typis Monast. S. Galli 1690, II, 690), die Mönche hätten seit Jahren so ausschweifend und regelwidrig gelebt, daß sie auch jetzt den Untergang ihrer Selbständigkeit einer Reform vorgezogen hätten. Während die Bibliothek noch 30 Jahre früher die kostbarsten Werke enthalten habe, hätte man jetzt keines derselben mehr finden können; ja, auf dem Eichhofe, dem festen Schlosse der Aebte, sei eine Menge der Klosterurkunden den Hunden als Streu vorgeworfen gewesen. Die Reste wurden gesammelt und nach Fulda gebracht. Doch wurde bald darauf die Union mit Fulda wieder gelöst und am 15. September 1515 ein neuer Abt, Ludwig von Hanstein, aufgestellt. Ihm folgte Krato (1517 bis 1556), welcher sich zu Luthers Ideen hinneigte; er mußte 1525 dem Landgrafen Philipp von Hessen huldigen. Die Stiftskirche wurde dem katholischen Gottesdienst geschlossen, und der Abt konnte nur innerhalb des Convents bisweilen noch die Messe feiern; meistens reiste er zu diesem Zwecke nach Fulda. Unter sehr armseligen Verhältnissen blieb das Stift noch im Besitze der Katholiken bis zum Tode des letzten Abtes Joachim Röll (1606). Ein Theil der Capitularen gehörte der reformirten Lehre an, die übrigen hatten sich eidlich verpflichtet, die Landesreligion zu schützen. Als Abt Joachim starb, wurde der Erbprinz Otto von Hessen als weltlicher Administrator erwählt. Die Bemühungen des Papstes, nach Otto's Tod einen Katholiken an die Stelle zu bringen, waren vergebens; die Administration blieb in der hessischen Fürstenfamilie, bis nach Abschluß des westfälischen Friedens die Abtei als Reichslehen auch formell unter dem Titel eines Fürstenthumes mit Hessen vereinigt wurde. (Vgl. Mabill., Annal. O. S. Ben. II—V pass.; Wenck, Hess. Landesgesch., besonders die Urkunden in Band II u. III, Frankfurt 1789 ff.; Rommel, Gesch. von Hessen, Marb. u. Kassel 1820 ff., bes. I, 67 ff. 145 ff., Anm. S. 109. 181. 273; II, Anm. S. 61. 133. 184. 240; III, Anm. S. 124. 291; V, 317; VI, 324; VII, 158; Piderit, Denkwürdigkeiten von Hersfeld, Hersf. 1829; Ledderhose, Jurium Hassiae principum in Abbat. Hersfeld. assertio, Marb. 1787.) [Streber.]

Hervāus (Hervé), der Bretone (Brito), auch de Nédellec (Natalis) von seiner Abkunft, berühmter thomistischer Theologe und Philosoph, stammte aus der Diöcese Tréguier in der Bretagne, trat in den Dominicanerorden, legte zu Morlaix die Gelübde ab, vollendete seine Studien in Paris, erhielt 1307 das Licenciat, wurde 1309 Provincial für Frankreich, und 1318 General seines Ordens. Nachdem er viele Jahre mit Wort und Schrift scholastische Theologie und Philosophie gelehrt und dabei die Interessen seines Ordens bestens wahrgenommen hatte, starb er im August 1323 ziemlich unerwartet zu Narbonne auf der Rückreise von einem Generalcapitel, dem er in Barcelona präsidirt hatte. Als Lehrer erhielt er keinen besondern Ehrennamen, wie es sonst die Sitte der Zeit erforderte, aber der hl. Antonin, sein Ordensgenosse, nennt ihn (Hist. 23, 11, 2) subtilissimum in logica et philosophia. Sein Hauptverdienst ist, daß er zuerst auf das Schärfste den Unterschied zwischen dem thomistischen und dem scotistischen Lehrbegriffe hervorhob und jenen im Gegensatze zu diesem begründete und vertheidigte. Namentlich beleuchtete er das Princip der Individuation, die haeccitas bei Duns Scotus, und wies deren Undenkbarkeit nach. Leider hat noch keine Feder es versucht, in einer speciellen Arbeit einen klaren, zusammenhängenden Abriß von seiner Philosophie zu geben; was sich davon in den Handbüchern der Geschichte der Philosophie findet, entspricht den Wünschen nicht. Doch wird allgemein zugegeben, daß Hervāus in einigen Stücken dem Nominalismus zu viele Zugeständnisse gemacht hat. Die Unzulässigkeit dieser Concessionen hat besonders der Dominicaner Johannes von Neapel (gest. 1330) nachgewiesen. Seine dem Druck übergebenen Werke sind: De secundis intentionibus; Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lomb.; De potestate Ecclesiae et Papae; Quodlibeta XXIV et de beatitudine; Quodlibeta majora IV et minora VII; Tractatus VIII de beatitudine, de Verbo et aeternitate mundi, de materia coeli, de relationibus, de pluralitate formarum, de virtutibus, de motu Angeli. Nur der Commentar

zu den Sentenzen hat noch im 17. Jahrhundert Auflagen erlebt, die übrigen Werke geriethen mehr in Vergessenheit. Die Summa totius Logicae Aristotelis, welche oft unter den Werken des hl. Thomas von Aquin sich findet, gehört wahrscheinlich diesem Hervāus. — Quétif und Echard (Scriptores Ord. Praed. I, 533) schreiben ihm noch viele unedirte Abhandlungen zu: De peccato originali, De paupertate Christi, De Esse et Essentia, De Speciebus, De intellectu et voluntate, De latitudine Entium, De decem praedicamentis, In primum et secund. libr. Perihermeneias, De divisionibus Boëthii, De communitatibus Porphyrii, De cognitione primi principii, Tractatus de Sacramentis. Man sieht, daß er sich mit allen wichtigen Fragen der Philosophie und Theologie beschäftigt hat, wodurch er als Rector der theologischen Ordensschule in Paris einen großen Einfluß auf die wissenschaftliche Entwicklung jener Zeit gewann. (Vgl. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. III, 277; Hoefer, Nouv. biogr. générale, XXIV, 532 s.; B. Hauréau, De la philosophie scolastique, I, 396 s.) [Braunmüller, O. S. B.]

Hervāus von Déols, Benedictiner und Exeget, war um 1080 in Mans geboren und legte um 1100 in dem Kloster Bourg-Déols (oder Bourg-Dieu, Burgi-Dolum, nicht Dole, wie Jöcher meint), in der Diöcese Bourges, die Ordensgelübde ab. Seine Mitbrüder gaben ihm in der Todtenrotel, welche sie nach seinem erbaulichen Hinscheiden (ca. 1150) herumsandten, das Zeugniß, daß er mit allen klösterlichen und christlichen Tugenden über das gewöhnliche Maß hinaus geschmückt gewesen sei. Sein frommer Sinn, sein lebendiger Glaube und seine ausdauernde Thätigkeit geben sich in den zahlreichen Werken kund, welche er hinterlassen hat, und welche mehrentheils mystische und allegorische Auslegungen der heiligen Schriften enthalten. Im Drucke veröffentlicht sind nur drei: der Commentar zu Isaias in acht Büchern (bei B. Pez, Anecd. III.), dann der vielfach paraphrastische Commentar zu den Briefen des heiligen Apostels Paulus (früher unter den Werken des hl. Anselm edirt, z. B. Köln 1573 und 1612 von Pikard), beide jetzt bei Migne, Patr. lat. CLXXXI; endlich die Homilien über die Perikopen aus den Evangelien, welche sich noch heute unter den Werken des hl. Anselm befinden (z. B. Migne l. c. CLVIII). Die Literarhistoriker zählen sorgfältig auf, wo sie noch andere Manuscripte von seinen Werken gesehen und welche diese sind; so Oudin die kurzen Erklärungen zum Deuteronomium, Martène den Commentar zu den kleinen Propheten, Rivet die Erklärung der letzten Vision Ezechiels, die kurzen Bemerkungen zum Buche der Richter, zu Ruth, zu den kleinen Propheten, zu den Klageliedern des Jeremias und über den Prediger. Einige andere Werke, welche die Todtenrotel anführt, sind noch nicht aufgefunden oder nicht mehr zu finden, besonders der Commentar zu dem Buche Dionysius' des Areopagiten über die Chöre der Engel; dann etliche kleinere Commentare über die Genesis, Tobias, Esther, die Cantica des Breviers u. s. f. Der Mauriner Gerberon stellte (in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke des hl. Anselm) eine vollständige Edition von Hervāus' Werken, unter denen er auch sonst unbekannte Commentare über das Hohe Lied, Matthäus und die geheime Offenbarung anführt, in Aussicht, konnte aber sein Versprechen nicht erfüllen. Hervāus ist sehr belesen in den heiligen Vätern, durchaus rechtgläubig, streng in seinen Anschauungen, ächt kirchlich gesinnt, voll gerechten Tadels über die Mißbräuche und Mißstände seiner Zeit. Sein frommes Leben und sein edler Eifer erwarben ihm bei der Nachwelt den Titel eines venerabilis. (Vgl. Isagoge bei Pez l. c. III, I; Hist. littéraire de la France XII, 344 s.; Ziegelbauer, Hist. r. litt. O. S. B. III, 130 s.; Hoefer, Nouv. biograph. génér. XXIV, 531.) [Braunmüller, O. S. B.]

Hervet, Gentien, Controversist, wurde 1499 zu Olivet im Departement Loiret geboren. Er machte seine humanistischen Studien zu Orleans, bekleidete eine Zeitlang das Amt eines Erziehers im Hause der Gräfin Salisbury und ging hierauf mit Cardinal Pole, dem Bruder seines Zöglings, nach Rom. Uebersetzungen griechischer Auctoren brachten ihn mit Cardinal Marcello Cervino (dem spätern Papste Marcellus II.) in Verbindung; er begleitete den Cardinal nach Trient und hielt hier vor den Concilsvätern eine Rede gegen clandestine Ehen. Im J. 1553 kehrte Hervet nach Frankreich zurück und wurde Priester und Seelsorger in der Diöcese Noyon. In Predigten und Schriften entfaltete er eine segensreiche Thätigkeit, welche sich besonders dem andringenden Calvinismus mit Erfolg entgegenstellte, und erregte hierdurch die Aufmerksamkeit Karls von Lothringen, des Erzbischofs von Reims. Dieser fesselte ihn an seine Person und gab ihm ein Canonicat zu Reims. Hervet starb am 12. September 1584. Durch Uebersetzungen brachte er nicht bloß griechische Classiker, sondern auch viele ascetische und polemische Tractate der Kirchenväter und Canonsammlungen zur weitern Kenntniß. Das Studium der Väter befähigte ihn, in den polemischen Schriften die durch die Calvinisten angegriffenen Punkte von der Lehre der Kirche, vom Opfer, von der Eucharistie und vom Fegfeuer mit Glück zu beleuchten. Ferner schrieb er Le saint, universel et général Concil de Trente, Reims 1564, Rouen 1583, Par. 1584. Ein ausführliches Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Nicéron, Mémoires XVII, 187 ss. (Vgl. noch Debarbouiller, Les hommes illustres de l'Orléannais, Paris 1852, I, 364 ss.) [Streber.]

Herz-Jesu, Titel mehrerer religiösen Genossenschaften. 1. Gesellschaft vom heiligsten Herzen Jesu, s. d. Art. Paccanaristen.

2. Väter (oder Missionare) vom heiligsten Herzen Jesu wurden 1854 am Feste der Verkündigung der unbefleckten Empfängniß

gestiftet, um dem göttlichen Herzen einen besondern Cult zu weihen und dessen Verehrung unter den Gläubigen zu verbreiten. Zu diesem Zwecke widmen sich die Missionare der Abhaltung von Volksexercitien, der Leitung der Bruderschaft vom heiligsten Herzen, der Erziehung der Jugend. Weltpriester können mit der Genossenschaft in gewisser Weise verbunden sein (Handb. der Genossenschaft der Weltpriester vom heiligsten Herzen Jesu mit der Ordensgesellschaft der Missionare vom heiligsten Herzen, Tilbury o. J.). Das Haupthaus befindet sich zu Issoudun (Bisthum Bourges).

3. Hilfspriester vom heiligsten Herzen Jesu, gestiftet 1841 zu Betharram (Bisthum Bayonne), widmen sich den auswärtigen Missionen und haben Stationen in den Gebieten von Uruguay und Buenos Aires.

4. Väter von den heiligsten Herzen Jesu und Mariä, s. d. Art. Picpus.

5. Damen vom heiligsten Herzen Jesu. Die Gründerin derselben ist Magdalena Sophie Barat. Diese war 13. December 1779 zu Joigny in Burgund von schlichten, gottesfürchtigen Eltern geboren und erhielt eine ihren reichen Anlagen entsprechende geistige und religiöse Erziehung. Nach dem Sturze Robespierre's führte Barat mit ihrem ältern geistlichen Bruder Ludwig in Paris ein der eigenen Vervollkommnung und den Werken des Seeleneifers ganz gewidmetes Leben, bis P. Varin sie kennen lernte und auf ihr eigentliches Arbeitsfeld hinwies. Sie vereinigte sich nach seiner Anweisung mit einigen gleichgesinnten Jungfrauen, und als Zweck vereinigter Thätigkeit wurde festgesetzt, in all ihrem Thun die größere Ehre des göttlichen Herzens Jesu durch Selbstheiligung und Rettung des Nächsten, hauptsächlich aber durch Erziehung der weiblichen Jugend in Pensionaten oder auch in Externaten, sowie durch Unterweisung der Armen anzustreben. Am Feste Mariä Opferung, 21. November 1800, weihten sie sich feierlich dem heiligen Herzen Jesu; 1801 übernahmen sie schon eine Erziehungsanstalt in Amiens; am 21. December 1802 wurde M. Barat einstimmig zur Oberin erwählt. Durch mehr als 60 Jahre war diese unausgesetzt beschäftigt, sich und ihre Genossenschaft zu vervollkommnen, um überall immer segensreicher für die christliche Jugend zu arbeiten. Im J. 1813 wurden Constitutionen für die Genossenschaft entworfen; 1815 wurden dieselben vom zweiten Generalrath zu Paris angenommen. Diesen Constitutionen zufolge ist die angehende Ordensperson 3—6 Monate im Ordenshause als Postulantin mit weltlicher Kleidung, dann folgt zweijähriges Noviziat, hierauf Ablegung der einfachen Gelübde, die seit 1826 nicht mehr für eine bestimmte Zeit, sondern für's ganze Leben gelten. Nach mehrjährigem Ordensleben ist dann noch eine letzte Probezeit (gegen 6 Monate) vor Ablegung der letzten Gelübde. Die Professen oder Chorfrauen fügen zu den drei gewöhnlichen Ordensgelübden noch das vierte hinzu, sich der Erziehung der Jugend widmen zu wollen. An die Stelle der feierlichen Ordensgelübde setzte der heilige Stuhl das Gelübde der Beständigkeit, das bloß vom Papst gelöst werden kann. Die Chorschwestern sind auch zum Beten des kleinen Officiums verpflichtet. Die für Lebenszeit gewählte Generaloberin, welcher einige Consultorinnen mit berathender Stimme zur Seite gestellt sind, ernennt die Localoberinnen und deren Consultorinnen, ebenso die Vicarinnen oder Vorsteherinnen von Vicarien, wie die ursprünglichen Ordensprovinzen seit 1851 auf den Wunsch des heiligen Vaters genannt werden. Ein alle sechs Jahre von der Generaloberin zu berufender Generalrath soll die genaue Beobachtung der Constitutionen überwachen. Im September 1825 wurden die Satzungen und Regeln des Instituts von Papst Leo XII. als lobenswerth erklärt und am 22. December 1826 ausdrücklich gutgeheißen. Gregor XVI. wiederholte diese Bestätigung am 1. Juni 1833; ebenso erwies sich Pius IX. als warmer Gönner des zeitgemäßen Instituts. — Durch unerschütterliches Gottvertrauen und übernatürliche Klugheit wußte die erste Generaloberin aus mancherlei drohenden Gefahren für ihre Genossenschaft, mochten sie von innen oder von außen, von falschen Freunden oder von kirchenfeindlichen Regierungen oder von offener Revolution herrühren, sich und die Ihrigen zu erretten. Mit männlichem Muth hielten ihre Töchter stets bis zum letzten Augenblick Stand, so daß die Revolutionshelden in Rom 1849 voll Erstaunen erklärten: „Diese Frauen haben Dragonerherzen." Nachdem M. Barat eine große Anzahl Häuser, oft unter den drückendsten Entbehrungen, gegründet, geleitet, die Hindernisse ihrer Thätigkeit beseitigt, den Ordensgeist zu voller Blüte gebracht und ihre Genossenschaft selbst in Afrika, Nord- und Südamerika eingeführt hatte, starb sie zu Paris 24. Mai 1865 eines überaus seligen Todes und wurde in dem Kloster zu Conflans, in der Nähe von Paris, beigesetzt. Bald kamen von den verschiedensten Seiten Nachrichten von Heilungen und Gebetserhörungen, welche unter Anrufung der Verstorbenen erlangt wurden. Nachdem am 5. Juli 1879 die S. C. R. die Frage über Einleitung des Canonisationsprozesses bejaht hatte, erklärte Leo XIII. am 18. Juli desselben Jahres die gottselige Stifterin für „ehrwürdig". — Die Ausbreitung der Gesellschaft war eine auffallend rasche, und dieser Segen Gottes kann nur im innigsten Zusammenhang mit der Blüte des Ordensgeistes und mit den großen, auf dem Gebiete der weiblichen Erziehung erlangten Erfolgen stehen. Ferner gereicht es zur großen Empfehlung der Gesellschaft und ihres religiösen Geistes, daß schon zur Zeit der ehrwürdigen M. Barat eine ganze Reihe bereits bestehender religiöser Genossenschaften die Vereinigung mit der Gesellschaft vom heiligsten Herzen nachsuchte. Im J. 1839 zählte die Genossenschaft schon 40 Ordenshäuser, 1851 bereits 65, welche in 10 Vicarien eingetheilt waren; 1864 bestanden 86 Klöster

mit 3500 Mitgliedern, 1880 waren 105 Häuser in 18 Vicarien mit 4700 Mitgliedern. In letzterem Jahre wurde auch in Australien zu Timaru auf Neu-Seeland eine Anstalt gegründet, der bald eine zweite folgte. (Vgl. Baunard, Histoire de Mme. Barat, Paris 1876, 2 vols.; deutsch 2. Aufl. Regensburg 1884.)

6. Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu, eine nach der Regel des hl. Augustin und den Constitutionen des hl. Franz von Sales 1866 zu Paris gegründete Congregation, widmen sich dem Mädchenunterricht und der Unterstützung weiblicher Personen, haben Armenschulen und Arbeitshäuser, dienen auch in Hospitälern und Gefängnissen. In Frankreich besitzen sie neben dem Mutterhaus zu Versailles gegen 90 Niederlassungen in neun Diöcesen; für Oesterreich ist ihr Provinzialhaus mit Noviciat zu Wien, für England zu London. — Dem beschaulichen Leben weihen sich

7. die Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu zu Avenières (Diöcese Grenoble).

8. Schwestern von den heiligsten Herzen Jesu und Mariä, genannt vom heiligen Geiste, wurden 1805 zu Tours von Abbé Guépin mit Beihilfe von Frl. Bourguignon und einigen Carmeliterinnen, welche die Revolution überstanden hatten, gegründet. Sie leiten Armenschulen. Aehnlich sind die von Baronin de Mont-Rond 1851 gestifteten

9. Schwestern vom Herzen Jesu und Mariä zu Recaubeau (Diöcese Valence), welche über mehrere Diöcesen Frankreichs sich ausgedehnt haben;

10. die Töchter der heiligsten Herzen Jesu und Mariä zu Amiens für Unterricht und Armenwesen; deßgleichen zu Tournon;

11. die Schwestern von den heiligsten Herzen Jesu und Mariä mit dem Mutterhause zu Saint-Quay-Portrieux (Diöcese Saint-Brieux) für Armenschulen und ambulante Krankenpflege, die bloß von Almosen leben, und ähnliche in Frankreich bestehende Congregationen. [H. Nix S. J.]

Herz-Jesu-Fest, ein zur Verehrung des liebevollen Herzens Jesu angeordnetes Fest in der katholischen Kirche, welches am Freitag nach der Octave von Frohnleichnam gefeiert wird. I. Sein Ursprung. Wenn wir die Herz-Jesu-Verehrung nicht in dem strengen Sinne nehmen, wie sie seit dem Ende des 17. Jahrhunderts von der Kirche aufgefaßt und geübt wird, so können wir sagen, daß gleich mit der Anbetung und Verehrung der heiligsten Menschheit Jesu Christi auch eine gewisse Verehrung seines heiligsten Herzens stattgefunden hat. Auf diese Verehrung weisen schon alle jene Texte der heiligen Schrift hin, welche von der göttlichen und menschlichen Liebe Jesu Christi zu uns (z. B. Joh. 13, 1. 23; 15, 9 ff. 2 Cor. 5, 14. Gal. 2, 20. Eph. 2, 4; 3, 19) oder von seinem Innern und besonders von seinem Herzen (z. B. Matth. 11, 29. Joh. 19, 34; 20, 20. 27. Phil. 1, 8) reden. Auch Heilige und kirchliche Schriftsteller haben schon vor dem Ende des 17. Jahrhunderts auf das liebende Herz des Heilandes hingewiesen. In diesem Sinne verehrten dasselbe z. B. die hll. Augustin, Chrysostomus, Franz von Assisi, Bernard, Peter Damiani, Thomas von Aquin, Aloysius, Franz von Sales; die hll. Teresia, Gertrud, Mechtildis; der sel. Canisius, der ehrw. Eudes, Johannes von Landsberg (s. Nilles, De rat. fest. Ss. Cordis, ed. 5, I, 419 sq.). Die Form der heutigen kirchlichen Verehrung entstand aber erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Wie beim Frohnleichnamsfest bediente sich Gott auch zur Einführung der Herz-Jesu-Verehrung einer frommen Ordensfrau, der sel. Margaretha Alacoque (s. d. Art.) aus dem Orden der Heimsuchung Mariä. Als die Selige am 16. Juni 1675 (damals Sonntag in der Octave von Frohnleichnam) vor dem heiligen Sacramente ihr Verlangen ausgoß, dem Heiland Liebe mit Gegenliebe zu vergelten, zeigte dieser ihr sein von Liebe entflammtes Herz und klagte über die geringe Gegenliebe der Menschen, über den großen Undank und die vielen Unbilden, die er von so manchen Menschen besonders im heiligen Altarssacramente zu ertragen habe. Dann forderte er sie auf, dahin zu wirken, daß sie und viele Andere durch Gegenliebe, und zwar wegen der zahlreichen ihm zugefügten Beleidigungen durch genugthuende Gegenliebe, sein heiligstes Herz verehrten; insbesondere möge der erste Freitag nach der Octave von Frohnleichnam ein besonderes Fest zur Verehrung seines heiligsten Herzens sein, und an demselben durch den Empfang der heiligen Communion und durch eine feierliche Abbitte ihm die gewünschte Genugthuung und Sühne geboten werden. Diese Erscheinung, welche durch mehrere Erscheinungen derselben Art bekräftigt wurde, ist die erste Hauptveranlassung der öffentlichen Herz-Jesu-Verehrung. Die Selige suchte in ihren Kreisen dem Befehle des Heilandes nachzukommen, wandte sich aber, um die Andacht weiter zu verbreiten, der Aufforderung des Heilandes gemäß, an P. de la Colombière, Priester der Gesellschaft Jesu, welcher dann auch mit allen Kräften zur Kenntniß und Uebung der Herz-Jesu-Verehrung, besonders in Frankreich und England, wo er apostolisch thätig war, beitrug. Im gleichen Sinne arbeiteten die folgenden Beichtväter der Seligen, P. Croiset S. J. und P. Rolin S. J., ersterer besonders durch sein Werk über die Andacht (s. u.). Die Verehrung wurde damals besonders durch den Orden der Heimsuchung Mariä und die Gesellschaft Jesu verbreitet; beide waren vom Heiland selbst in den Erscheinungen an die Selige mit der Begründung und Ausbreitung dieser Andacht betraut worden (s. Vie et Oeuvres de la bienheur. Marg. Marie Alacoque, éd. 2, lettre 86. 97. 100. 104. 134; Nix, Ss. Cordi Jesu etc., ed. alt. 1886, 2—6). Um aber die Andacht zu einer öffentlichen und allgemeinen kirchlichen Andacht zu erheben, bedurfte sie der Gutheißung des römischen Stuhles. Deßhalb liefen bei demselben bald Bitt-

gesuche von Königen, Fürsten, Bischöfen, Ordensgenossenschaften ein zur Bewilligung des Festes nebst eigenen Tagzeiten und einer eigenen heiligen Messe zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu. Diese Bitten wurden zuerst 1697 von den Schwestern der Heimsuchung und von der entthronten Königin Maria von England an Innocenz XII. gerichtet; 1707 wurden sie bei Clemens XI. erneuert, dann wieder 1726 unter Benedict XIII., bei welchem P. Gallifet als postulator causae die Bitte besonders durch sein ausführliches Memoriale de cultu sacrosancti Cordis Dei ac D. N. J. C. (s. Nilles l. c. I, 37) unterstützte. Weitere Bittgesuche liefen ein vom Bischofe Heinrich Belsunce von Marseille, welcher durch ein Gelübde und die Weihe seiner Diöcese an das göttliche Herz 1722 Befreiung von der großen Pest erlangt hatte, und vom Bischofe Constantin Szaniawski von Krakau (1726), von den Königen August II. von Polen (1726) und Philipp V. von Spanien (1727), und von der Königin Maria von Frankreich. Von 1754—1764 traten über 100 verschiedene hochgestellte kirchliche Würdenträger nicht bloß aus Europa, sondern auch aus Asien und Amerika als Bittsteller auf. Der heilige Vater gestattete endlich einigen Bittstellern am Freitag nach der Octave von Frohnleichnam eine Feier zu Ehren des heiligsten Herzens (mit Messe von den fünf Wunden), sowie die Errichtung von Bruderschaften unter dem Titel des heiligsten Herzens Jesu. Schon 1693 befand sich eine solche Bruderschaft canonisch errichtet in Paray-le-Monial; 1729 errichteten der hl. Leonard von Porto Mauritio und P. Gallifet eine solche in Rom, welche 1732 zur Erzbruderschaft erhoben wurde; 1765 zählte man schon 1089 Bruderschaften. Die Päpste gewährten ihnen Ablässe, zögerten aber, ein Fest mit eigenen Tagzeiten und eigener heiligen Messe zu Ehren des heiligsten Herzens zu bewilligen, theils weil der Stuhl Petri überhaupt immer lange und sorgfältig jede neu einzuführende Andacht prüft (s. Bened. XIV., De serv. Dei canon., lib. 4, p. 2, c. 31, n. 19—25), theils weil die inneren Schwierigkeiten, welche gegen die neue Andacht erhoben wurden, bis dahin noch nicht genügend gelöst waren (s. Decr. S. C. R. d. 30. Jul. 1729 bei Nilles l. c. I, 40). Letzteres geschah bald, besonders durch die berühmte Denkschrift der Bischöfe Polens (s. Nilles l. c. 100 sq.) und P. Gallifet's Novae observationes pro concessione Officii Missae Ss. Cordis Jesu (Nilles l. c. 45 sq.), und nun bewilligte Clemens XIII. durch Decret S. C. R. vom 26. Januar 1765 den Bischöfen Polens und der Erzbruderschaft vom Herzen Jesu das Fest nebst eigener Messe und eigenem Officium zu Ehren des heiligsten Herzens. Für Rom wurde das Gleiche noch im selben Jahre bewilligt, und von jetzt an erbaten sich immer mehr Diöcesen und Ordensgenossenschaften dieses Privileg, so daß im J. 1856 die S. C. R. erklären konnte, es bestehe schon fast keine Diöcese mehr, die es sich nicht erbeten.

Die Andacht fand aber auch Widerstand. Zunächst fühlten sich Katholiken gegen sie eingenommen wegen Unkenntniß derselben oder weil sie ihnen als eine Neuerung erschien. Eigentlich bittere Gegner hatte sie aber im Jansenismus, im Josephinismus und dort, wo im 18. Jahrhundert der Geist der philosophischen Aufklärung und des Hasses der Kirche zur Herrschaft gelangte; denn die Andacht beförderte ihrer Natur nach ganz entgegengesetzte Zwecke. Sie wurde als neu, falsch, gefährlich verschrieen; ihre Anhänger „Alacoquisten", „Herzanbeter" genannt, des Aberglaubens, des Materialismus beschuldigt, gleich als wenn sie das Herz Jesu als etwas für sich Bestehendes, von der Seele oder der Gottheit Getrenntes anbeteten. Besonders bekämpften so die Andacht durch Entstellung, Spott und Hohn Bischof Ricci von Pistoja, C. Blasi, August Georgi, Card. Marius Marefoschi, Bischof Morosini von Verona, Minister Pombal in Portugal, die Aftersynode von Pistoja (1786), die Nouvelles ecclésiastiques in Frankreich und die Annali ecclesiastici in Italien. Selbst die Staatsgewalt wurde gegen die Verehrer des Herzens Jesu aufgeboten. So wurde z. B. P. Max Hell S. J., Conservator der Wiener Sternwarte, wegen Verbreitung von Schriften über diese Andacht zu 500 Gulden Strafe verurtheilt; Canonicus Fast in Wien erhielt aus demselben Grunde noch dazu Gefängniß. In der französischen Revolution galt in mehreren Fällen die Verehrung eines Herz-Jesu-Bildes als Verbrechen, das mit dem Tode bestraft wurde. Unter den Vertheidigern der Herz-Jesu-Andacht im 18. Jahrhundert verdienen besondere Erwähnung die Cardinäle Boschi und Gerdil, Heinrich v. Belsunce, Bischof von Marseille, Languet, Bischof von Soissons, der hl. Alfons von Liguori, Bischof Vanucci, die Jesuiten B. Tetamus, E. Marques, J. B. Faure, L. Mozzi, H. Goldhagen, F. Schauenburg, M. Hell. Auch durch die Constitution Pius' VI. Auctorem fidei vom 28. August 1794, welche die 85 Sätze der Pseudosynode von Pistoja verurtheilte — von denen Satz 63 u. 64 die Herz-Jesu-Andacht bekämpften —, wurde die Andacht geschützt (s. Denzinger, Enchiridion n. 1425. 1426). Aber alle diese Kämpfe hinderten nicht, daß die Andacht beim katholischen Volke sich immer mehr verbreitete, besonders wegen der reichen Gnaden und Früchte, die sich mit ihr verbunden zeigten. Auch wurden von der Kirche immer mehr Ablässe mit den Uebungen der Andacht verbunden. Auf die Bitten vieler Bischöfe hin erhob endlich Pius IX. durch Decret S. C. R. vom 23. August 1856 das Fest mit eigener Messe und Officium zu einem Feste duplex majus, das von der ganzen Kirche am Freitag nach der Octave von Frohnleichnam zu feiern sei. Wegen der großen Betheiligung des Volkes am Feste des heiligsten Herzens Jesu hatte aber schon Pius VII. gestattet, daß dasselbe mit Zustimmung des betreffenden Diöcesanbischofs statt am Freitag am folgenden Sonntag oder an einem

andern Tage gefeiert werde. Diese Erlaubniß bestätigte Pius IX. Durch die am 19. August 1864 erfolgte Seligsprechung der Margaretha Alacoque erlangte die Andacht zum Herzen Jesu neues Wachsthum. Ein großer Theil der auf dem Vaticanischen Concil versammelten Bischöfe, denen sich Clerus und Volk anschlossen, das katholische Deutschland in einem Schreiben an den Papst vom 17. Juni 1871, Maria Anna, Kaiserin von Oesterreich, am 1. Juni 1870, viele Provinzialconcilien und Bischöfe Amerika's baten den Papst um weitere Erhöhung des Festes für die ganze Kirche (Nilles I, 170 sqq.). Endlich gestattete Pius IX. auf das Bittgesuch von 525 Bischöfen, daß am 16. Juni 1875 alle Christgläubigen in der ganzen Kirche durch eine von der S. C. R. approbirte Weiheformel sich dem göttlichen Herzen Jesu gemeinsam und feierlich weihten. Durch diese gemeinsame Weihe aller Kinder der katholischen Kirche an das Herz Jesu setzte Pius IX. der Andacht die Krone auf; sie erweiterte sich in ganz großartiger Weise bei allen Klassen der Gesellschaft und wurde eine Lieblingsandacht des katholischen Volkes, so daß jetzt schwerlich eine Pfarrei besteht, in welcher sich nicht Verehrer des göttlichen Herzens befinden. Ueber 25 Zeitschriften und weit über 1000 erschienene Bücher haben die Hebung der Andacht zu ihrem Hauptgegenstand. So erfüllte sich die Verheißung, die der Heiland in Bezug auf die Herz-Jesu-Andacht der sel. Margaretha Alacoque gab: „Ich werde herrschen trotz meiner Feinde und aller, die sich der Andacht widersetzen."

II. Gegenstand der Andacht ist, wie sich aus den kirchlichen Documenten ergibt, das von Liebe brennende Herz Jesu; Herz und Liebe sind aber nicht als zwei getrennte Gegenstände zu fassen, sondern bilden einen gemeinsamen Gegenstand, der zwei Elemente in sich schließt: ein geistiges, die Liebe, und zwar die menschliche und die göttliche Liebe des Heilandes; ein sinnliches, das Herz; dieses jedoch nicht von der Menschheit oder der göttlichen Person Christi getrennt, sondern lebendig und mit der zweiten göttlichen Person hypostatisch verbunden. Wir verehren also in der kirchlich gutgeheißenen Herz-Jesu-Andacht nicht bloß die Liebe, sondern die Liebe in ihrem natürlichen Symbol, dem Herzen; und wir verehren nicht bloß das Herz, sondern das Herz als natürliches Symbol der Liebe des Heilandes. Herz und Liebe sind wegen der Verbindung mit der göttlichen Person göttlicher Anbetung und Verehrung würdig. Wir wählen aber in der Herz-Jesu-Andacht unter allem, was in Christo verehrungs- und anbetungswürdig ist, dieß liebeentflammte Herz zum besondern Gegenstand unserer Verehrung. Denn einerseits nimmt die Liebe eine hervorragende Stelle im ganzen Leben des Heilandes ein, da aus ihr alles, was Christus für uns gethan und gelitten hat und noch fortwährend thut, entsprungen ist, sie mithin alle Geheimnisse des Lebens, Leidens und Wirkens des Heilandes wie im Kerne in sich schließt. Andererseits ist nach der gewöhnlichen Auffassung der Menschen und nach der Redeweise der heiligen Schrift das Herz Symbol der Liebe und der Willensthätigkeit, daher auch des Tugendlebens des Menschen, und zwar ein natürliches Symbol, da es in merklicher Weise bei allen stärkeren Gemüthsbewegungen der Seele mit betheiligt ist. — Der Zweck der Andacht ist ein doppelter. Die Verehrer des Herzens Jesu sollen zur wirksamen Liebe des Heilandes entflammt werden und beim Anblick des großen Undankes und der vielen Unbilden, welche der Heiland besonders im heiligen Altarssacramente erfährt, Abbitte leisten und durch ihre größere Liebe Ersatz zu bieten suchen. Mit einem Worte, die Andacht bezweckt genugthuende und sühnende Gegenliebe. Die Sühne soll am Feste des heiligsten Herzens Jesu dem Willen des Heilandes gemäß durch feierliche Abbitte und Empfang der heiligen Communion geschehen. Zum nämlichen Zweck wird nach der Absicht des Heilandes am ersten Freitag des Monats (oder am folgenden Sonntag) von den Verehrern des heiligsten Herzens Jesu die heilige Communion empfangen. Förderung der Andacht bezwecken auch 1. der Verein des Gebetsapostolats (gegründet 3. December 1844 durch P. Gautrelet S. J.), „dessen Mitglieder bemüht sind, den Eifer des Gebetes in sich selbst und in Anderen zu befördern, gemäß den Wünschen und dem Beispiele des heiligsten Herzens Jesu, der immer lebt, um für uns Fürbitte einzulegen". Am 24. Mai 1879 approbirte Papst Leo XIII. die neuen Statuten. — 2. Der Verein der Sühnungscommunion (gegründet von P. Drevon S. J. 1854), dessen Mitglieder dem göttlichen Herzen besonders durch die heilige Communion Sühne leisten und deßhalb in Sectionen von 7 oder 30 Personen den Empfang der heiligen Communion so unter sich vertheilen, daß auf jeden Tag der Woche oder des Monats eine heilige Communion fällt. — 3. Die Herz-Jesu-Bruderschaft (s. oben), deren Mitglieder durch vereintes Zusammenwirken sich gegenseitig unterstützen, um den Hauptzweck der Herz-Jesu-Andacht zu erreichen. (Ueber Einführung, Verpflichtungen, Vortheile dieser Vereine s. Noldin 233 ff.; Schneider-Maurel, Die Ablässe.) — Außer den segensreichen Wirkungen, welche die Andacht ihrer Natur und ihrem Zwecke gemäß bei den Einzelnen, in Familien, in der menschlichen Gesellschaft überhaupt nothwendig hervorbringt, empfehlen die Andacht und verdienen besondere Erwähnung folgende Verheißungen. Die sel. Margaretha Alacoque versichert nämlich wiederholt in ihren Schriften (über Auctorität der Offenbarungen und Schriften der Seligen s. Decr. S. C. R. vom 22. September 1827 und 24. Juni 1864; Breve beatific. d. 19. Aug. 1864; Card. Franzelin, De Verbo incarn., ed. altera 472), der Heiland habe ihr versprochen: 1. er werde die Fülle der Gnaden allen verleihen, welche sein Herz verehrten; 2. alle, die seinem Herzen in Andacht geweiht seien, würden nicht verloren gehen; 3. die

Weltleute könnten durch diese Andacht alle ihrem Stande nothwendige Hilfe erlangen: Frieden der Familie, Linderung in ihren Arbeiten, Unterstützung in ihren Geschäften, Trost in Widerwärtigkeiten; 4. entzweite Familien werde er wieder vereinigen, wenn sie sich vertrauensvoll an sein heiligstes Herz wendeten; 5. über religiöse Genossenschaften, welche dasselbe verehrten und sich unter seinen Schutz begäben, werde er die Salbung seiner Liebe ausgießen, die Herzen in Eintracht vereint halten und ihnen die etwa verlorene Gnade wiederschenken; 6. diejenigen, welche am Heile der Seelen arbeiteten, würden auch die gefühllosesten Herzen zu rühren vermögen und wunderbare Früchte ihrer Arbeiten ernten, wofern sie selbst mit inniger Andacht zum göttlichen Herzen erfüllt seien; 7. die Förderer dieser Andacht würden mit Gnadenschätzen überschwänglich bereichert werden; 8. die, welche sich als Förderer der Andacht weihten und opferten, werde er nicht zu Grunde gehen lassen, sie gegen ihre Feinde, besonders im Tode, beschützen, sie voll Liebe in sein göttliches Herz aufnehmen und sie in dem Grade heiligen, als sie bemüht gewesen, das Reich seiner Liebe in den Herzen auszubreiten; 9. über die, welche sein Fest mit Communion und Abbitte feierten, werde er die Fülle seiner Liebe ausgießen; 10. reiche Segnungen würden den Verehrern des Bildes seines heiligsten Herzens zu Theil; 11. diejenigen, welche an neun aufeinanderfolgenden ersten Freitagen des Monates communicirten, würden nicht in der Ungnade sterben (s. Vie et Oeuvres de la B. M. M. Al., lettre 33. 34. 83. 100. 116. 128. 134).

Aus der großen Literatur sind neben den Lebensbeschreibungen und den Werken der sel. Marg. Alacoque besonders zu nennen: J. Croiset S. J., La dévotion au Sacré Coeur de N. S. Jésus-Christ, Dijon 1689, oft aufgelegt und in verschiedene Sprachen übersetzt; J. de Gallifet, De cultu SS. Cordis Dei ac Domini N. Jesu Christi in variis christiani orbis provinciis jam propagato, Romae 1726, deutsch von Hattler, Innsbruck 1884; E. Marques, Defensio cultus SS. Cordis Jesu, Venet. 1781; Sartorius, Die Quellen des Heils im heiligsten Herzen Jesu, Freiburg 1866; Martorell et Castella S. J., Theses de cultu SS. Cordis Jesu, ed. alt., Barcinonae 1877; L. Leroy, De SS. Corde Jesu ejusque cultu, Leodii 1882; Hausherr S. J., Die Herrlichkeiten des göttlichen Herzens Jesu, Einsiedeln 1883; N. Nilles S. J., De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae, ed. 5, 2 voll., Oeniponti 1885; H. Nix S. J., Notiones theologicae de cultu SS. Cordis, ed. alt., Aug. Vind. 1886; Idem, SS. Cordi Jesu cur sint addicti et consecrati Societatis Jesu filii, ed. alt., ib. 1886; Noldin S. J., Die Andacht zum hl. Herzen Jesu, 3. Aufl., Innsbruck 1887. [H. Nix S. J.]

Herz-Mariä, Titel eines kirchlichen Festes und mehrerer Erzbruderschaften. Gegenstand der kirchlichen Verehrung des Herzens Mariä ist den authentischen Documenten gemäß „das reinste Herz“ der Gottesmutter, also das wahre, lebendige Herz Mariens als natürliches Symbol ihres reinsten Strebens und besonders ihrer reinsten, glühendsten Liebe zu Gott und den Menschen. Zweck dieser Verehrung ist nicht nur, die Verehrung Mariens überhaupt zu befördern, sondern namentlich durch den Hinblick auf ihre Liebe, himmlische Schönheit und Herrlichkeit unser Vertrauen auf ihre Mittlerschaft zu vermehren und uns zur innigen, wirksamen Liebe und Nachahmung ihres Herzens zu führen. Die Geschichte dieser Andacht gleicht in Vielem der Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung. Wie hier finden wir auch dort vor Einführung ihrer jetzigen kirchlichen Form deutliche Spuren dieser Verehrung. Aber in ausgedehnterer Weise trat sie erst im 17. Jahrhundert auf. Vor Allem war es P. Eudes (gest. 1680), welcher die Andacht zu verbreiten suchte. Unter dem Titel der heiligsten Herzen Jesu und Mariä stiftete er verschiedene Bruderschaften, welche hauptsächlich Beförderung der Andacht zum heiligen Herzen Mariä bezweckten. Zur Verbreitung derselben trug sein Werk Le coeur admirable de la très-sacrée Mère de Dieu, Caen 1681, besonders bei. Um die nämliche Zeit arbeitete an der Ausbreitung der Andacht P. Johannes Pinamonti S. J. (gest. 1703) sowohl durch seine Predigten, wie durch sein Werk Il sacro cuore di Maria Vergine. Im J. 1669 wurde an Papst Clemens IX. die Bitte gestellt, das Fest zu Ehren des heiligen Herzens Mariä mit eigener Messe und eigenem Officium zu bewilligen. Obige zwei Werke boten den Bittstellern die inneren Gründe für ihr Gesuch. Doch wurde durch Decret der S. C. R. vom 8. Juni 1669, dann wieder 1726 unter Benedict XIII., bei welchem P. Gallifet die feierliche Bestätigung der Andacht zum heiligen Herzen Mariä, zugleich mit der vom heiligsten Herzen Jesu, als postulator causae zu erlangen suchte, diese Bitte noch nicht bewilligt, weil die Angemessenheit noch nicht genügend nachgewiesen worden. Dieß hinderte aber nicht, daß der Papst immer von Neuem Sodalitäten unter obigem Titel errichten und mit Ablässen versehen ließ. Im J. 1765 gab es schon 100 solcher Bruderschaften an den verschiedensten Orten (Nilles, De rationibus fest. SS. Cord., ed. 5, I, 560). Durch die 1765 erfolgte kirchliche Bestätigung der Herz-Jesu-Andacht erhielt auch die Andacht zum Herzen Mariä eine bedeutende Stütze. Zu Ehren beider Herzen wurden Bilder angefertigt und zur öffentlichen Verehrung ausgestellt, Altäre an vielen Orten errichtet. Aber erst Pius VI. gestattete mehreren Ordensgenossenschaften und dem Clerus von Palermo die Feier des Festes. Pius VII. gewährte durch Decret S. C. R. vom 31. August 1805 dem P. Salv. Bongi, General der Congregation von der Mutter Gottes (gest. 1839), die Feier des Festes mit Tagzeiten und Messe (vom 5. August und den Lesungen der II. Noct. vom fünften Tage der Octav von Mariä Geburt) und versprach allen das

nämliche Privileg, welche es vom heiligen Stuhle erbitten würden. Zuerſt wurde das Feſt am dritten Sonntag nach Pfingſten gefeiert, dann aber, auf Bitten der Kapuziner und Eremiten vom hl. Auguſtin 2. September 1807, am Sonntag nach Mariä Himmelfahrt. Auch erhob Pius VII. (20. December 1806) die Bruderſchaft vom heiligen Herzen Mariä in Rom zu einer Erzbruderſchaft, mit welcher andere Bruderſchaften dieſes Namens verbunden ſein ſollten. Pius IX. endlich geſtattete das Feſt als festum duplex majus mit eigener Meſſe und Officium zu Ehren „des reinſten Herzens der ſel. Jungfrau Maria“.

Die Erzbruderſchaft des heiligen und unbefleckten Herzens Mariä zur Bekehrung der Sünder hat ſehr zur Hebung dieſer Andacht beigetragen. Am 3. December 1836 entwarf Desgenettes, Pfarrer an der Kirche Unſerer Frau von den Siegen (N. D. des Victoires) in Paris, den Plan zu dem Verein, am 10. December beſtätigte Erzbiſchof de Quelen ſeine Statuten, am 11. December hielt Desgenettes die erſte Verſammlung, und Gott verband gleich anfangs ſo große Segnungen wahrer Bekehrung mit dem Verein, daß Gregor XVI. am 24. April 1838 denſelben zur Erzbruderſchaft erhob, mit dem Rechte, überall Bruderſchaften desſelben Namens und Zweckes ſich einzuverleiben und mit ſeinen Rechten und Ablässen zu verſehen. Jetzt zählt die Erzbruderſchaft ſchon gegen 19 000 ſolcher aggregirten Bruderſchaften. Der beſondere Zweck der Erzbruderſchaft iſt, durch die Andacht zum Herzen Mariä die Bekehrung der Sünder von Gott zu erflehen, und die Annalen erzählen von den überreichen Erbarmungen, welche durch dieſe Andacht ſelbſt den verſtockteſten Sündern zu Theil wurden. Mitglied der Erzbruderſchaft wird man dadurch, daß man ſich entweder zu Paris in die Erzbruderſchaft ſelbſt oder ſonſt in die Bruderſchaft, die an irgend einem Orte canoniſch errichtet und der Erzbruderſchaft von U. L. Fr. von den Siegen einverleibt iſt, aufnehmen und in ihre Liſte einſchreiben läßt. Andere ohne ihr Wiſſen und Wollen aufnehmen zu laſſen, iſt nicht erlaubt. Für die Aufnahme iſt nichts zu entrichten. Jedes Mitglied betet täglich ein Gegrüßt ſeiſt du Maria zu den Zwecken der Erzbruderſchaft. Pius IX. begrüßte den Verein als „eine Eingebung des Himmels, als ein Werk Gottes, als eine Hilfsquelle der Kirche“. Näheres über Entſtehung, Zweck, Pflichten, Abläſſe der Erzbruderſchaft ſ. im Manuel d'instructions et de prières à l'usage des membres de l'Archiconfrérie etc. par Desgenettes (deutſch überſetzt bei Benziger, Einſiedeln); Der große Gebetsverein vom heiligen und unbefleckten Herzen Mariä, Paderborn (Schöningh) 1868. Ueber die bei der Aufnahme überreichte ſogen. „wunderthätige Medaille“ ſ. Schmude, Das reinſte Herz 244 ff. (Vgl. Nilles S. J., De rationibus festorum SS. Cord. Jesu et puriss. Cordis Mariae, ed. 5, Oenip. 1885; Schmude S. J., Das reinſte Herz der heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, Wien 1875; Dr. C. Martin, Die Schönheit des Herzens Mariä, 2. Aufl., Mainz 1879; Heſping S. J., Das Herz Mariä in ſeiner Schönheit und Verehrung, Dülmen 1875.) [H. Nix S. J.]

Heſebon, Hesbon (חֶשְׁבּוֹן, LXX Ἐσεβών 1 Mach., Euseb. Ἐσσεβών), Stadt im ſüdlichen Theil des oſtjordaniſchen Landes, ziemlich in der Mitte zwiſchen dem Arnon und dem Jaboc, Jericho gegenüber, nach dem Onomast. 20 römiſche Meilen vom Jordan, gehörte zuerſt den Moabitern (Num. 21, 26), war dann Hauptſtadt des Amoriterkönigs Sehon (ebd. Deut. 2, 24. 26. Joſ. 12, 2), ward von Moſes dem Stamm Ruben zugetheilt (Num. 32, 37. Joſ. 13, 17), muß jedoch ſpäter, wahrſcheinlich weil an der Grenze liegend, an Gad gekommen ſein, da ſie von dieſem Stamm mit drei anderen als Levitenſtadt abgetreten wird (Joſ. 21, 37. 1 Par. 6, 81). Zur Zeit Iſaias' und Jeremias' war Heſebon wieder moabitiſch (Iſ. 15, 4; 16, 9. Jerem. 48, 2. 45 ff.), in der ſpätern Zeit ward es nochmals eine jüdiſche Stadt (Joseph. Antt. 13, 15, 4); Euſebius und Hieronymus (im Onom.) kennen es als berühmte (ἐπίσημος) arabiſche Stadt; in der chriſtlichen Zeit war es lange Sitz eines Bisthums, das zur Eparchie Arabia gehörte (Relandi Palaestina 217). Jetzt ſind davon nur noch Ruinen aus der arabiſchen Periode übrig, welche auf einem Hügel mit weiter Ausſicht unter dem alten Namen Hesban von Seetzen wieder aufgefunden worden ſind. (Vgl. Buckingham II, 106 sq.; Robinſon II, 522; Palest. Explor. Fund 1882, 8.) [Weltc.]

Hesron, im Alten Teſtamente. 1. (חֶצְרֹן) der dritte Sohn Rubens und Enkel Jacobs, Stammvater der Hesronitenfamilie (Gen. 46, 9. Ex. 6, 14. Num. 26, 6), der auch einmal (1 Par. 5, 3) Esron heißt. — 2. (חֶצְרוֹן) der Sohn des Phares, Enkel Juda's und Urenkel Jakobs (Gen. 46, 12. 1 Par. 2, 5 ff.; 4, 1), im Buch Ruth und im N. T. immer Esron genannt. — 3. (חֶצְרוֹן) eine Stadt im Gebiet des Stammes Juda, die ſonſt Aſor (חָצוֹר) heißt (Joſ. 15, 25). [Kaulen.]

Heſſels (Heſſelius), Johann, Löwener Theologe, iſt nicht, wie öfter geſchieht, mit dem etwas ältern Löwener Leonard Johann Haſſelinus (van Haſſelt) zu verwechſeln, der im J. 1551 durch Kaiſer Karl V. nach Trient zum Concil geſandt wurde und dort im ſelben Jahre ſtarb, nachdem er ſich durch die bedeutende Schrift De Nectarii Constantinopolitani facto super confessione einen Namen gemacht hatte. Johann Heſſels vielmehr (1522—1566) ſtammte aus Löwen, nach Anderen aus Arras. Zuerſt lehrte er acht Jahre die Theologie in dem Prämonſtratenſerkloſter Parc bei Löwen und wurde dann Nachfolger von Rithovius an der Univerſität. Als Anhänger des Bajus eiferte er für deſſen Grundſätze und wurde ſo auch in ſeine Streitigkeiten hineingezogen (ſ. d. Art. Bajus). Im J. 1563 wurde er mit Bajus und dem berühmten Exegeten Cornelius Janſenius zum Concil von Trient ge-

schickt und blieb daselbst bis zum Ende der Versammlung. Nach Löwen zurückgekehrt, „kämpfte er nicht nur durch das Wort, sondern auch durch zahlreiche Schriften mit solchem Eifer gegen die Irrlehrer, daß er sich nicht einmal die nächtliche Ruhe gönnte" (Miräus). Er starb bereits 1566 im 44. Lebensjahre, ehe er sein größtes Werk, den Catechismus, vollenden konnte. Hessels war ein sehr vielseitiger Schriftsteller, der zugleich auf dem Gebiete der Controverse, der Exegese und der praktischen Lehrtheologie arbeitete. Am zahlreichsten sind seine Controversschriften, von denen eine, De Romanae cathedrae perpetua perfectione et firmitate, noch zwei Jahrhunderte später von Zaccaria in seinen Thesaurus theol. (tom. VII) aufgenommen wurde; die übrigen finden sich bei Possevin und Miräus, theilweise auch bei Hurter (Nomencl.) verzeichnet. Namhafte Commentare lieferte Hessels zu Matthäus, zu den Briefen des hl. Johannes (öfter gedruckt Douai 1599 und Antwerpen 1601) und dem je ersten Briefe des hl. Petrus und des hl. Paulus an Timotheus. Sein Catechismus ist ein Buch nach Art des großen katechetischen Werkes des sel. Petrus Canisius, eine Darstellung der Dogmatik und Moral, mit vieler Sorgfalt geschöpft aus den heiligen Vätern, besonders dem hl. Augustinus, und so auch nach dessen System, nach der Reihenfolge der zu übenden theologischen Tugenden und der zu benutzenden Canäle der Tugendkraft, geordnet. Die Ordnung der vier Theile unterscheidet sich von der des Catechismus Romanus nur dadurch, daß der Inhalt des zweiten und des vierten Theiles vertauscht ist, indem Hessels im zweiten das Gebet, die Sacramente im vierten Theile behandelt; jedoch umfaßt letzterer nur die drei ersten Sacramente. [Scheeben.]

Hessels, Wilhelm, s. Estius.

Hessen, ein deutscher Volksstamm, welcher zuerst unter dem sprachlich gleichwerthigen Namen Chatten (J. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch IV, 2, 1267) in der Geschichte auftritt. Ihr Ursitz war im Hessengau, dem Lande an der mittlern und untern Fulda, der Eder, der Schwalm und der obern Lahn, welches als seinen politischen und religiösen Mittelpunkt die grüne Heide bei Maden (Mattium) mit dem Wodansberg (jetzt Gudensberg) verehrte. Die letztgenannte uralte Opferstätte bezeichnet schon Tacitus als den Hauptort der Chatten. Die nördliche Grenze des Gaues bildete der sogen. sächsische Hessengau an der Diemel, welcher westlich bis zur Eresburg, nördlich bis zur Weser reichte. Nordöstlich vom Hessengau lag der Leinegau. Gegen das östlich gelegene Thüringen hin lief die Grenze über die Wasserscheide der Fulda und Werra bis nach Hersfeld, von da am Grabfeld, der Wettereiba und dem Lahngau vorbei über Alsfeld, Neustadt, Rauschenberg und Marburg bis zum Ederkopf (G. Landau, Beschreibung des Gaues Wettereiba, Kassel 1855, und Beschreibung des Hessengaues, ebend. 1857; H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Marburg 1876, I, 3). Der Name Hessen taucht zum ersten Male auf im J. 719; damals war die ältere Stammesbezeichnung Chatten schon ganz geschwunden. Das Volk selbst aber haftete nach wie vor an dem ursprünglichen Grund und Boden. Außer den Friesen sind die Hessen der einzige deutsche Volksschlag, welcher seit etwa 2000 Jahren in seinem Stammlande seßhaft geblieben ist (W. Arnold, Studien zur deutschen Culturgeschichte, Stuttgart 1882, 16). Geographisch und ethnographisch bildeten die mit den Franken verwandten Hessen die Vermittlung zwischen Nieder- und Oberdeutschland. Denn während in den nördlichen Strichen bereits die platte Mundart beginnt, tragen die südlichen Theile des Landes noch süddeutsches Gepräge und verrathen die Mischung fränkischer und alamannischer Bevölkerung. Bemerkenswerth erscheint die auf Ortsnamen gestützte Annahme Arnolds (Deutsche Gesch. II, 1, 182), daß bereits der hl. Kilian (gest. 688) seine Mission auf hessisches Gebiet ausgedehnt habe. Der hl. Bonifatius (s. d. Art.) betrat das Land zuerst im J. 722 und gewann zu Amöneburg zwei angesehene Grundherren, die Brüder Dettik und Dierolf, für das Christenthum. Von hier aus wurde die Ausbreitung des Evangeliums im Hessengau angebahnt; hier erhob sich das erste hessische Kloster. Die Fällung der Donnereiche bei Geismar, die Gründung einer Kirche und eines Klosters zu Fritzlar (s. d. Art.) im Mittelpunkte des Hessenlandes, unweit der alten Hauptgerichtsstätte, die Errichtung des Bisthums Büraburg (s. d. Art.), die Stiftung der Klöster Fulda und Hersfeld (s. d. Artt.) vollendeten die Bekehrung des Landes (das Nähere im Art. Chatten und ihre Christianisirung).

I. Kirchliche Geschichte der Hessen seit der Einführung des Christenthums bis zur Reformation. Noch unter Karl d. Gr. hatte sich die hierarchische Gliederung Hessens in folgender Weise vollzogen. Das Gebiet am linken Ufer der Diemel, der größte Theil von Waldeck, die Herrschaft Itter am linken Ederufer gehörte zur Diöcese Paderborn. Der untere Lahngau bis nach Wetzlar und Gießen stand unter dem Erzbischof von Trier (Ch. Rommel, Geschichte von Hessen I, 73 ff.). Im obern und mittlern Fuldathale, welches geographisch die Grenze zwischen den Bisthümern Mainz und Würzburg bildete (J. Rübsam, Fürstabt Heinrich V. von Fulda nebst einem Rückblick auf die kirchen- und staatsrechtliche Stellung der Abtei Fulda, Fulda 1879, 22 ff.), herrschte die Jurisdiction der exemten Abteien Fulda und Hersfeld (Haas, Versuch einer hessischen Kirchengeschichte 81—127), während der übrige bei weitem größte Theil des Hessenvolkes den Erzbischof von Mainz als seinen Oberhirten anerkannte. Diese größeren Sprengel zerfielen in Archidiaconate bezw. Archipresbyterate oder Decanien, innerhalb welcher allmälig die Pfarreien entstanden. Die kirchliche Organisation, wie sie bei der Einführung des Christenthums vorgenommen wurde, hat sich im Wesentlichen das ganze Mittelalter hindurch er-

halten. Noch zur Zeit, als die sogen. Reformation in Hessen eindrang, stand, insoweit der Mainzer Sprengel in Betracht kommt, der obere Lahngau unter den Pröpsten der St.-Stephans- und der Johanniskirche zu Mainz, von welchen jener durch seinen Official in Amöneburg repräsentirt wurde, Niederhessen unter dem Archidiacon und Propst der Collegiatkirche zu Fritzlar, die Wetterau unter den Decanaten von Roßbach und Friedberg, die Landschaft an der Werra unter dem Archidiaconat Heiligenstadt, das rechte Diemelufer unter einem Mainzer Propst zu Hofgeismar (Rommel III, Anm. S. 254 f.; St. A. Würdtwein, Dioecesis Moguntina in archidiaconatus distincta, 3 voll., Manhemii 1769—1777; Böhmer-Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe, 2 Bde., 1877—1885). Die vom hl. Bonifatius gestreute und von seinen Jüngern im Ordensgewande des hl. Benedictus eifrig gepflegte Saat trug reiche Früchte. Das Kloster Fulda (s. d. Art.) zumal, welches Bonifatius im Herzen seines Missionsbereiches gestiftet und zu seiner Ruhestätte auserkoren hatte, verbreitete den Segen des Evangeliums und der Cultur über alle deutschen Gaue. Wie die Hessen um die Mitte des 9. Jahrhunderts u. a. über die Unfehlbarkeit des päpstlichen Stuhles dachten, erhellt aus den interessanten Aufzeichnungen des Centuriatoren Flacius über eine verschollene fuldaische Briefsammlung dieser Zeit, welche Dümmler (Forschungen zur deutschen Geschichte V, 371 ff.) zugänglich gemacht hat. Ueber den Fuldaer Abt Theoto (856—869) äußert sich Flacius auf Grund jener Briefsammlung a. a. O. 389: Fuit mancipium Antichristi: nimium enim laudat Romanam sedem, quod ab omni haeresi semper immunis fuerit, und erwähnt sodann ein Schreiben desselben Abtes an den heiligen Papst Nicolaus I. (858—867) mit den Worten: Theoto in epistola ad Nicolaum nimis laudat sedem Romanam, quod salvator factis ei praestiterit, quae verbis promiserit, nempe quod eam ab omni haeresi immunem sparsis haereticorum seminibus per totum orbem servaverit. Um dieselbe Zeit erregte der ehemalige Fuldaer Mönch Gottschalk (s. d. Art.) durch seine hartnäckig festgehaltenen Irrlehren über die Prädestination ungewöhnliches Aufsehen.

Mit der Christianisirung war naturgemäß die Pflege der deutschen Sprache Hand in Hand gegangen. Die Predigt des Wortes Gottes und die Spendung der heiligen Sacramente erforderte eine genaue Kenntniß des Idioms, welches die zu bekehrenden Stämme sprachen. Das Kloster Fulda leistete auch in dieser Beziehung ganz Erhebliches (s. Piper, Die älteste deutsche Literatur, Berlin und Stuttgart 1885, 514). Von der Kunstfertigkeit der hessischen Mönche zeugt die im J. 1334 auf Befehl des Landgrafen Heinrich II. genommene Abschrift des von Wolfram von Eschenbach gedichteten Willehalm von Oranse, welche in der Landesbibliothek zu Kassel aufbewahrt wird. — Auf dem Gebiete der mittelalterlichen Geschichtsschreibung steht Hessen hinter anderen Stämmen nicht zurück. Die der Karolingerzeit angehörigen Fuldaer Annalen und das bis zum Jahre 1077 gehende Werk des Lambert von Hersfeld gehören zu den vorzüglichsten Quellen der Reichsgeschichte. Im J. 1327 starb der hessische Chronist Johannes Riedesel, dessen Werk sich in Bruchstücken bei dem spätern hessischen Geschichtsschreiber, dem Priester Wigand Gerstenberger (gest. 1522), erhalten hat (Rommel II, 169, und Allg. deutsche Biographie IX, 66 f.). Der kaiserliche Notar Tilemann Elhen von Wolfhagen, also ein geborener Niederhesse, ist höchst wahrscheinlich der Verfasser der für das Ende des 14. Jahrhunderts wichtigen Limburger Chronik (Lorenz, Deutschl. Gesch.-Qu., 3. A., I, 143). — Auch die kirchliche Baukunst fand in Hessen eine fruchtbare Heimstätte. Dieß zeigt die vom Abte Eigil (gest. 822) erbaute St.-Michaelskirche zu Fulda, die Basilika des Abtes Hadamar (gest. 956) daselbst (Broweri Antiquitates Fuldenses 120), die St.-Peterskirche zu Fritzlar und das Juwel gotischen Stiles, die Elisabethenkirche zu Marburg. (Vgl. u. a. H. v. Dehn-Rotfelser, Mittelalterliche Baudenkmäler in Kurhessen, Kassel 1866. 1882; W. Kolbe, Die Kirche der hl. Elisabeth zu Marburg nebst ihren Kunst- und Geschichtsdenkmälern, Marburg 1874; W. Lotz, Die Baudenkmäler des Regierungsbezirkes Wiesbaden. Herausgegeben von F. Schneider, Berlin 1880; Kunstdenkmäler im Großherzogthum Hessen bis zum Schluß des 18. Jahrhunderts, herausgegeben durch eine im Auftrage des Großherzogs bestellte Commission, Darmstadt 1885.)

An der Spitze des Hessenlandes, welches den nördlichen Theil der Francia orientalis bildete, standen im Karolinger-Zeitalter Grafen, welche ihre Gewalt vom Könige erhielten. Die mächtigsten unter ihnen waren die Konradiner. Im J. 886 wird ein Graf Konrad zu Fritzlar erwähnt, welcher 906 in einem Gefechte seinen Tod fand. Sein gleichnamiger Sohn und Nachfolger, auch außerhalb der Grenzen Hessens reich begütert, wohnte als Graf von Gudensberg zumeist in Fritzlar, hielt sich aber auch zuweilen in Chassala (dem spätern Kassel) an der Fulda auf. Als Graf Konrad nach dem Aussterben der Karolinger im J. 911 deutscher König wurde, erhielt dessen Bruder Eberhard die hessische Grafenwürde. Nach Konrads I. Tod kamen die Häupter der Franken und Sachsen 919 nach Fritzlar, dem Hauptorte des hessisch-konradinischen Hauses, um Heinrich I. auf den deutschen Königsthron zu erheben. Während der Periode der sächsischen Ottonen erfuhr Hessen, das Stammland der ältesten fränkischen Geschlechter, theils von Seiten der Kaiser, theils durch die Erzbischöfe von Mainz und die Bischöfe von Paderborn, mancherlei Beeinträchtigung. Zur Zeit, als dem fränkischen Hause unter Konrad II. die deutsche Königskrone zufiel, bekamen wiederum fränkische Geschlechter die Oberhand, so die Grafen von Ziegenhain

und Reichenbach, welche an der Schwalm begütert waren und die Schirmvogtei über Fulda besaßen; die Grafen von Schauenburg am Habichtswalde, Schirmvögte des Klosters Weißenstein; die Grafen von Waldenstein, unweit Homberg und Schwarzenborn und am Knüll; die Grafen von Felsberg an der Eder, die Grafen von Bilstein an der Werra, Stifter des Klosters Germerode; die Grafen von Gleyberg oder Glizberg bei Gießen, Stifter des Klosters Schiffenberg; die Grafen von Battenberg, aus denen die Wittgenstein entsprossen sind. Größere Bedeutung erlangten die Grafengeschlechter der Werner und der Gisonen. Graf Werner IV., genannt von Grüningen, der letzte seines Stammes, begann 1113 einen Klosterbau zu Breitenau, der noch jetzt die Bewunderung der Kenner verdient, und berief 12 Mönche aus dem schwäbischen Kloster Hirschau. Seine Besitzungen zwischen der Werra, dem Rhein und dem Main vermachte Werner IV. der heiligen Jungfrau zu Breitenau (Rommel I, 203; Böhmer-Will I, XXV. 133). Von den im Oberlahngau begüterten Gisonen wurde Giso IV. nach dem Tode Werners IV. (gest. 1121) Graf von Gudensberg in Niederhessen. Giso IV. bekleidete zugleich das Amt eines Schirmvogtes der Abtei Hersfeld und des vom Erzbischof Aribo von Mainz gestifteten Klosters Hasungen (Schlereth, Das Kloster Hasungen, in der Zeitschr. für hess. Gesch. und Landeskunde, N. F., III, 137 ff.). Durch die Vermählung der Erbtochter Giso's IV. mit dem nachmaligen Landgrafen Ludwig I. von Thüringen gingen um das Jahr 1127 fast alle Hoheitsrechte Hessens, die besten Stammgüter des fränkischen Hessengaues und die im Mainzer Lehensverbande stehenden Theile desselben auf das thüringische Haus über. Landgraf Ludwig I. erhielt zugleich die Schirmvogteien über die vornehmsten hessischen Stifter und Klöster, so über das Hochstift Hersfeld, über Breitenau, Wetter und Spießkappel (Rommel I, 241). Nach dem Tode seines kinderlosen Enkels, des Landgrafen Ludwig III. des Milden (gest. 1190), ging das vereinigte Thüringen und Hessen auf dessen jüngern Bruder Hermann I. über, welcher bereits seit 1181 die Pfalzgrafschaft Sachsen innehatte. Unter seiner Regierung ertönte die Wartburg von den Liedern der vorzüglichsten deutschen Minnesänger. Im J. 1197 unternahm er einen Zug nach dem heiligen Lande. Sein Sohn und Nachfolger Ludwig IV., 1221 vermählt mit Elisabeth, der Tochter König Andreas' II. von Ungarn, starb 1227 auf einem Kreuzzuge zu Otranto. Die hl. Landgräfin Elisabeth (s. d. Art.), welche am 19. November 1231 zu Marburg verblich, ist die Stammmutter des hessischen Fürstenhauses. Mit dem zum „Pfaffenkönig" erhobenen Landgrafen Heinrich Raspe, welcher die heilige Wittwe seines Bruders Ludwig IV. in herzlosester Weise behandelt hatte, erlosch im J. 1247 der Mannesstamm des thüringischen Hauses, da der einzige bereits 1241 verstorbene Sohn der hl. Elisabeth, Landgraf Hermann II., keine Nachkommen hinterlassen hatte. Erbansprüche erhoben Sophie, Tochter der hl. Elisabeth und Gemahlin des Herzogs Heinrich I. von Brabant, für sich und ihren Sohn Heinrich das Kind (vgl. G. Freiherr Schenk zu Schweinsberg, Der Anfall der hessischen Erbschaft an das Haus Brabant, in den Quartalblätt. des histor. Ver. für das Großherzogthum Hessen, Darmst. 1885, I, 11 ff.) und Heinrich der Erlauchte, Markgraf von Meißen, ein Vetter Sophiens. Die Schlacht bei Wettin (28. Oct. 1263) entschied den langwierigen thüringisch-hessischen Erbfolgestreit in der Weise, daß Heinrich I. (das Kind) seine Ansprüche auf Thüringen zu Gunsten der Meißener aufgab und als Entschädigung dafür Witzenhausen, Allendorf, Eschwege, Wanfried, Sontra nebst einigen an der Werra gelegenen Schlössern erhielt (Rommel II, 32). Noch bevor diese endgültige Trennung Hessens von Thüringen vollzogen wurde, hatte sich Erzbischof Werner von Mainz dazu verstanden, dem Enkel der hl. Elisabeth die seither vorenthaltenen Mainzer Lehen zu übertragen. Am 10. September 1263 bekannten Sophie, weiland Herzogin von Brabant, Landgräfin von Thüringen, Herrin von Hessen, und ihr Sohn Heinrich, Landgraf von Thüringen und Herr von Hessen, das Landgericht Hessen sammt allen Zehnten desselben, die Vogteien zu Hasungen und Breitenau, das Patronatsrecht über die Kirchen von Wildungen, Reichenhagen und Felsberg, die Städte und Schlösser von Grünberg, Frankenberg und Melsungen von Mainz als Lehen empfangen zu haben (Böhmer-Will, Regg. II, XXXVI. 97).

Während somit Heinrich das Kind für einen großen Theil Hessens die Lehensherrlichkeit des Hochstifts Mainz anerkennen mußte, gelang es ihm, für seine Allodien die Reichsunmittelbarkeit zu erwerben. Mit Genehmigung der Kurfürsten von Mainz, Brandenburg, von der Pfalz und Sachsen erhob König Adolf I. den Landgrafen Heinrich I. von Hessen am 11. Mai 1292 zu Frankfurt a. M. in den erblichen Reichsfürstenstand auf Grund der ihm vom Reiche übertragenen Lehen Boyneburg und Eschwege (Böhmer, Regg. imperii 160). Landgraf Heinrich II. der Eiserne (gest. 1376), ein Enkel Heinrichs des Kindes, erhielt von Kaiser Karl IV. einen freien Gerichtsstuhl unter den Linden zu Grebenstein und konnte seitdem auf seinen Gütern an der Diemel nach sächsischem Recht richten. Später erfolgte die kaiserliche Belehnung mit den Freistühlen von Zierenberg und Schartenberg an der Diemel, wodurch eine vollständige Freigrafschaft im hessischen Sachsen begründet wurde. Landgraf Hermann (gest. 1413), Neffe und Nachfolger Heinrichs II., der die Universitäten Paris und Prag bezogen und den Grad eines Baccalaureus erlangt hatte, erhielt von seiner Neigung zu den Wissenschaften den Beinamen des Gelehrten. Während seiner Regierung stand Heinrich von Langenstein (s. d. Art.), ein Hesse von Geburt, als Theologe im größten Ansehen. Mit den Rittergesellschaften der Sterner, der Hörner, der Falkner,

der Löwen, der Bengler und der Luchse hatte Landgraf Hermann manchen Strauß zu bestehen (vgl. G. Landau, Die Rittergesellschaften in Hessen, Kassel 1840). Als durch die Wahl des Papstes Alexander V. (1409—1410) ein Schisma in der Kirche entstand, erklärte Hermann, im Gegensatze zu Mainz und im Anschlusse an König Ruprecht, in der Obedienz des vom Pisaner Concil abgesetzten Gregor XII. verbleiben zu wollen. Gregor XII. gab in Folge dessen der hessischen Geistlichkeit besondere Vergünstigungen und gestattete dem Landgrafen durch seinen Legaten, den Bischof Ulrich von Verden, für alle erledigten Pfarrstellen, deren Patronat ihm zukomme, ohne Rücksicht auf den Erzbischof von Mainz zu präsentiren (Rommel II, 252). Mit der Erhebung Martins V. auf den päpstlichen Stuhl (1417) fanden die durch das Schisma veranlaßten kirchlichen Wirren in Hessen ihren Abschluß, indem das Erzstift Mainz sich nunmehr des völligen Gehorsams der hessischen Geistlichkeit in allen geistlichen Dingen versicherte (Rommel II, 282). Indeß kam die langgenährte Feindschaft zwischen Hessen und dem Hochstifte Mainz am 10. August 1427 zu einem blutigen Austrage, indem Landgraf Ludwig der Friedsame im Bunde mit dem Fürstabt von Fulda dem an der Spitze seines Hofstaates und Heeres stehenden Erzbischof Konrad auf dem Münsterfeld bei Fulda eine entscheidende Niederlage bereitete. Das erbeutete Panier des Erzstifts prangte als Siegestrophäe in der Elisabethenkirche zu Marburg. Getreu dem Beispiele seiner Ahnen, unternahm Landgraf Ludwig der Friedsame im J. 1429 eine Wallfahrt zum Grabe des Heilandes und brachte einen Splitter des heiligen Kreuzes mit; diesen stellte er in dem von seinem Vater zu Kassel begonnenen und von ihm selbst vollendeten St.-Martinsdom zur Verehrung aus. Die ihm 1440 angebotene deutsche Königskrone schlug Ludwig aus. Nachdem Graf Johann von Ziegenhain und Nidda als der letzte seines Stammes in Haina, dem Erbkloster seiner Vorfahren, mit Helm und Schild beigesetzt worden war (1450), fielen jene fruchtbaren Landschaften dem Fürstenthum Hessen zu. Als Landgraf Ludwig während des Jubeljahres 1450 in Rom erschien, verlieh ihm Papst Nicolaus V. als dem würdigsten der anwesenden Fürsten die goldene Rose und ehrte ihn mit dem Titel Princeps pacis. Unter dem Landgrafen Heinrich III. erhielt der Grundstock der hessischen Besitzungen durch die Grafschaften Katzenelnbogen und Dietz (1479) einen bedeutenden Zuwachs. Den Landgrafen Wilhelm I. von Niederhessen, welcher in Begleitung des Grafen Philipp II. von Hanau-Lichtenberg 1491 eine Pilgerfahrt nach dem gelobten Lande unternommen und daselbst die Würde eines Ritters vom heiligen Grabe erhalten hatte, umgürtete Papst Innocenz VIII. bei seiner Rückkehr mit einem geweihten kostbaren Schwerte (Rommel III, 102).

Klöster. In den beiden ersten Jahrhunderten, welche der Einführung des Christenthums folgten, bestanden in Hessen nur die wenigen aus der bonifatianischen Zeit herrührenden Klöster fort. Erst das 11. Jahrhundert führte eine Periode neuer Gründungen herauf. Was Zahl und Bedeutung der Klöster und Stifte anlangt, so steht Hessen wohl nur wenigen deutschen Ländern nach. Im Gebiete des jetzigen Großherzogthums Hessen gab es weit über 200 derartige Niederlassungen (W. Wagner, Die vormaligen geistlichen Stifte im Großherzogth. Hessen, fortgesetzt von F. Schneider, 2 Bde., Darmstadt 1873—1878). In der Ober- und Niedergrafschaft Katzenelnbogen hatten u. a. folgende Klöster ihren Sitz. Der Regel des hl. Benedictus folgten: Jugenheim, St. Goar, Gronau und das St.-Ferrutiusstift zu Bleidenstadt; letzteres war vom Mainzer Erzbischof Lullus gegründet worden und wurde 1495 in ein adeliges Collegiatstift umgewandelt. Auch das 1132 gestiftete Schönau gehörte zu den Benedictinerklöstern. Daneben bestand dort ein Nonnenkloster, welches durch die Visionen der heiligen „Meisterin" Elisabeth (s. d. Art.) berühmt wurde. Die Abtei Eberbach (s. d. Art.) im Rheingau hatte anfangs regulirte Chorherren. Im J. 1131 berief Erzbischof Adalbert I. von Mainz an deren Stelle Cistercienser (Böhmer-Will, Regg. I, XXV. 245). Die Grafen von Katzenelnbogen hatten daselbst ihr Erbbegräbniß. Das Cistercienserkloster Affolderbach, 1222 gestiftet, kam 1544 an das adelige Frauenstift Walsdorf. Zu Arnstein an der Lahn (s. d. Art.) und zu Brunenburg befanden sich Prämonstratenserklöster, zu Verbach ein Clarenkloster (Wenck, Hessische Landesgeschichte I, 110 ff.). Im Hanauischen bezw. in der Wetterau lagen u. a. die Benedictinerklöster Schlüchtern und Naumburg, unweit Windecken; die Cistercienserstifte Arnsburg, Gelnhausen (gegründet 1305) und Engelthal bei Friedberg; die Prämonstratenserklöster Langenselbold (gestiftet 1108), Ober- und Niederilmstadt und Altenburg bei Wetzlar; das Augustinerkloster zu Friedberg (vgl. Rommel I, Anm. 284 f.). Die 15 Männer- und 16 Frauenklöster, sowie die 6 Collegiatkirchen, welche der Jurisdiction des exemten und reichsunmittelbaren Fürstabtes von Fulda unterstanden, sind verzeichnet und besprochen bei J. F. Schannat, Dioecesis Fuldensis, Francof. 1727. Zum größern Theile auf althessischem Boden erhoben sich die Benedictinerklöster Abterode unfern des Meißners (zu Fulda gehörig), Korenberg bei Sontra, Eschwege, Kaufungen bei Kassel, woselbst die hl. Kunigunde, Gemahlin Kaiser Heinrichs II. des Heiligen, starb, Breitenau (gegründet 1113), Hasungen, Blankenheim, Lippoldsberg (gegründet 1088) und Helmarshausen; ferner die Cistercienserklöster Haina (seit 1215), Kreuzberg, Georgenberg, Haida, Nordshausen bei Kassel, Wahlshausen im Reinhardswald, Kaldern bei Marburg; dem Prämonstratenserorden gehörten die Klöster Spießkappel, Germerode (Schmincke, Geschichte des Klosters Germerode, in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landes-

kunde, N. F., VII, 1—28; dessen Urkundenbuch a. a. O., Supplementband, N. F., I), Hachborn und St. Georg bei Homberg; der Augustinerorden hatte Sitze in Weißenstein, Ahnaberg (Kassel), Eppenberg, Merxhausen, Alsfeld, Immichenhain, Wirberg, Schiffenberg (seit 1129), Schmalkalden und Eschwege; die Wilhelmiten hatten etwa seit 1290 eine Niederlassung zu Witzenhausen (Justi, Hessische Denkwürdigkeiten III, 47 ff.). Antoniter gab es in Grünberg (vgl. Rommel I, 336 mit den Anmerkk.), ein Servitenkloster in Vacha (Haas 368 ff.). Auch Schottenklöster erhoben sich in Hessen, so zu Schotten (1015) und zu Wetter. Die Bettelorden fanden in Hessen rasche Verbreitung. Franciscaner (Barfüßer) wirkten zu Marburg bereits im J. 1226, zu Fritzlar 1236, zu Fulda 1237, zu Gelnhausen 1248, zu Friedberg vor 1293. Dominicaner sind in Marburg seit 1290 und zu Treysa um 1350 nachweisbar. Carmeliten fanden um das Jahr 1290 in Kassel, später in Spangenberg Eingang. „Das Kloster und das Klosterleben begann zu einem wirklichen Bedürfniß des religiösen Volkslebens zu werden, so daß jetzt eine Stadt, ein religiöser Bezirk ohne Klöster, in denen das religiöse Leben des Volkes seinen eigentlichen Schwer- und Höhepunkt haben wollte, gar nicht gedacht werden konnte" (Heppe I, 72).

Neben den Klöstern und zum Theil aus ihnen hervorgegangen bestanden Collegiatstifte, so z. B. zu Fritzlar, Grebenstein, Hofgeismar, Rothenburg, Kassel (St. Martin), Amöneburg, Butzbach und Grünberg (Haas 409—428). Der deutsche Ritterorden faßte seit 1207 durch die Gunst der Grafen von Ziegenhain zu Reichenbach festen Fuß und gelangte dadurch zu großer Bedeutung, daß ihm das von der hl. Elisabeth zu Marburg erbaute Franciscushospital überwiesen wurde. Die hohe Verehrung der Gläubigen für die heilige Landgräfin äußerte sich in reichen Spenden an den Orden, den Hüter ihres Grabes, zu dem Tausende von Kranken oft aus weiter Ferne pilgerten. Als die Commende Marburg von diesem Centrum aus einen glänzenden Aufschwung genommen hatte, wurden ihr andere kleinere Commenden, so Griefstedt, Wetzlar, Oberflörsheim und das aufgehobene Augustiner-Chorherrnstift Schiffenberg unterstellt, und so erwuchs die Ballei Hessen (A. Wyß, Urkundenbuch der Deutschordensballei Hessen, Leipzig 1879, I, Einleitung; Haas 128—195). Der Johanniterorden erhielt von Werner I., dem Begründer des Battenbergisch-Wittgensteinischen Hauses (gest. vor 1216), seinen ersten Sitz zu Wiesenfeld im Amte Frankenberg (Rommel I, 327). Auch zu Nidda und Grebenau hatte dieser Orden Häuser. Ob auch Tempelherren nach Auflösung ihres Ordens sich in Hessen niederließen, ist noch nicht genugsam aufgeklärt. (Vgl. Wagner, Die vormaligen geistl. Stifte I, 415 ff.) Im J. 1440 fand der Orden der Karthäuser in Hessen Eingang. Die ersten Fraterherren (fratres communis vitae) wurden im J. 1454 vom Landgrafen Ludwig dem Friedfertigen nach Kassel gerufen; sie kamen 1463 in den Besitz von Marienthal im Rheingau. Die von ihnen daselbst angelegte Druckerei lieferte seit 1468 mehrere der ältesten Drucke (Roth, Die Marienthaler Drucke der Bibliotheken Darmstadt und Mainz, im Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft, Jahrg. 1886, 193 ff.). Gegenüber der in einer Anzahl hessischer Klöster eingerissenen Zuchtlosigkeit, für welche Rommel (III, 130 ff.) die schlagendsten Beweise anführt, bildete das segensreiche Wirken der Karthäuser und Fraterherren einen hocherfreulichen Gegensatz. Tertiarier des Franciscanerordens gab es u. a. in Grünberg, Tertiarierinnen zu Butzbach und Dieburg. Beghinenhäuser waren z. B. zu Braubach, Friedberg, Münzenberg und Gelnhausen. Ueber das ganze Land hin verbreiteten die Laienbruderschaften ihren Segen. In Marburg gab es acht verschiedene Bruderschaften zur Förderung des religiösen Lebens und der gegenseitigen Unterstützung in Noth- und Sterbefällen, darunter die societas Calendaria, welche zuerst 1220 im Kloster Ottberg hervortrat. Einer großen Theilnahme erfreute sich in ganz Hessen das im Prämonstratenserkloster Hachborn übliche sogen. ewige Gebet. Priester Heinrich Lenz stiftete 1495 eine Bruderschaft des Rosenkranzes der hl. Maria, deren Regeln der Abt von Spießkappel mit dem Stadtrath von Homberg handhaben sollte (Rommel III, Anm. 72). Unter den Wallfahrtsorten verdienen hervorgehoben zu werden: Fulda (hl. Bonifatius), Marburg (hl. Elisabeth), der Cyriacusberg zu Eschwege, die Kapelle der hl. Ottilia daselbst und das bereits seit 1331 vielbesuchte Kloster Gottsbüren (vgl. Falckenheiner, Der Wallfahrtsort Gottsbüren, in der Zeitschr. des Ver. für hess. Gesch. und Landeskunde, N. F. I, 14 ff.). Fast jede Stadt des Landes hatte ihre Hospitäler und milde Stiftungen. Passionsspiele und andere geistliche Dramen wurden z. B. in Marburg (vgl. W. Kolbe, Marburg im Mittelalter, Marb. 1879, 15) und zu Alsfeld aufgeführt. Zu Ende des 15. Jahrhunderts mehrten sich die Klagen über den Verfall vieler hessischen Klöster. Selbst den vereinten Anstrengungen der Landgrafen, der päpstlichen Legaten und der Erzbischöfe von Mainz gelang es nicht, eine durchgreifende Reform zu Stande zu bringen. Landgraf Wilhelm III. (gest. 1500) schrieb an Papst Alexander VI., mit Schmerzen habe er oft gesehen, wie so viele treffliche Klöster seines Fürstenthums, sonst der Heiligkeit und Tugend, jetzt der Possenreißer Sitze, zu einem so verabscheuungswürdigen Leben herabgesunken seien (Rommel III, 132). Einige Klöster kehrten indeß zur alten Zucht und Sitte zurück, so das Cistercienserinnenstift zu Georgenberg, welches reformirte Schwestern des Augustinerordens aus Westfalen annahm; zur Belohnung seines guten Willens erhielt es Befreiung von drückenden Diensten und Zinsen. In besonderem Ansehen standen die Karthäuser,

deren Stift Johannisberg (Eppenberg bei Felsberg) wegen ihres unverdrossenen, fleißigen Gottesdienstes 1496 vom Landgrafen Wilhelm III. von allen Zöllen befreit wurde.

Nachdem Hessen wiederholt in Oberhessen und Niederhessen getheilt worden war, vereinigte Landgraf Wilhelm II. der Mittlere im J. 1500 das ganze Land in seiner Hand. Der um die Hebung der Disciplin in den hessischen Klöstern verdiente päpstliche Legat Raymund Pegerandi, welcher 1502 mit großem Gefolge in Kassel seinen Einzug hielt, gewährte Wilhelm II. das Privilegium der Exemtion vom Interdicte. Er war der letzte Abgesandte des Papstes, welcher vor der Kirchenspaltung die Huldigungen der Hessen entgegennehmen konnte (Rommel III, 173). Landgraf Wilhelm II. hatte sich mit dem Gedanken getragen, eine Universität gleich der zu Tübingen zu stiften, starb aber bereits 1509 zu Kassel und wurde in der Elisabethenkirche zu Marburg, der Ahnengruft der hessischen Fürsten, beigesetzt.

Dem landgräflichen Hause von Hessen entstammten während des Mittelalters mehrere Prälaten und Kirchenfürsten: Ludwig, ein Sohn Heinrichs I. des Kindes, war Capitular in Mainz, später Bischof von Münster (gest. 1357). Otto, ein Neffe des Genannten, bestieg im J. 1327 den erzbischöflichen Stuhl zu Magdeburg. Hermann, ein Sohn Ludwigs I. des Friedfertigen, Mitglied der Stiftscapitel zu Fritzlar, Mainz, Worms und Köln, lehnte die auf ihn gefallene Wahl zum Bischof von Hildesheim ab, wurde 1475 kölnischer Coadjutor, 1480 Erzbischof und Kurfürst von Köln, 1498 Bischof von Paderborn (vgl. Rommel II, 347). Auch Klosterfrauen und Aebtissinnen hat das Landgrafenhaus aufzuweisen. Gertrud, die Tante Heinrichs des Kindes, lebte als Aebtissin zu Altenburg bei Wetzlar. Margaretha, eine Schwester Heinrichs des Kindes, war Aebtissin in Baud-le-Duc; Agnes, eine Schwester Hermanns des Gelehrten, starb 1394 als Aebtissin des St.-Katharinenstifts zu Eisenach. Margaretha, Tochter des Landgrafen Heinrich II. des Eisernen, war um die Mitte des 14. Jahrhunderts Nonne im Kloster Heydau bei Morschen. Mathilde, Tochter Wilhelms des Ersten, lebte um 1500 als Klosterfrau zu Weißenstein, deren Schwester Anna als Klosterfrau zu Ahnaberg.

II. Von der Einführung der sogen. Reformation bis zum Tode des Landgrafen Philipp I. des Großmüthigen. Landgraf Philipp I., nach dem Tode seines Oheims Wilhelm I. des Aeltern (gest. 1515) der einzige männliche Sprößling Heinrichs des Kindes, wurde der Stammvater aller Linien des heute noch in mehreren Zweigen blühenden hessischen Fürstenhauses. Bei der von Maximilian I. (1512) vorgenommenen Eintheilung des Reiches in zehn Landfriedenskreise wurde Hessen dem oberrheinischen Kreise angegliedert. Während der Regierung Philipps I. (vgl. u. A. Landgraf Philipp von Hessen, ein Beitrag zur Schilderung der politischen Seite der Glaubensspaltung, in einer Artikelreihe der Histor.-polit. Blätter XIV—XVI u. XVIII) vollzog sich die verhängnißvolle Kirchenspaltung. Philipps Land ward nächst Sachsen der Hauptherd für die Verbreitung der neuen Lehre. Noch bevor er sich selbst der Häresie zuwandte, wurde in seinem Lande vielfach im Sinne Luthers gewirkt. Tilemann Schnabel, Augustinerprovinzial zu Alsfeld, ward „der Altvater aller evangelischen Prediger in Hessen" (Rommel III, 315). Johann Kirchheyn führte bereits im J. 1521 in der Kirche der damaligen Neustadt zu Kassel die deutsche Messe ein. Auch in anderen Städten Hessens, so in Homberg, Treysa, Marburg und Fritzlar, sowie in den Hochstiften Hersfeld und Fulda fand die Lehre Luthers Gehör. Indessen war, was seit 1517 in Wittenberg und Kursachsen vorging, dem jungen Landgrafen jahrelang völlig gleichgültig. Luthers Auftreten in Worms ließ ihn kalt. Es fiel ihm nicht ein, sich und sein Land mit den tollkühnen Neuerungen Sachsens zu behelligen. Landgraf Philipp I., seit 1523 Schwiegersohn des streng katholischen Herzogs Georg von Sachsen, galt als entschiedener Anhänger des Papstes und als einer der gefährlichsten Widersacher des „Evangeliums" (Heppe I, 125 ff.). Erst 1525 wurde er für die Häresie gewonnen. Auf Anrathen des aus Fulda vertriebenen Adam Krafft, dessen Predigten Philipp I. zu Hersfeld besuchte und welchen er am 15. August 1525 zum Hofprediger ernannt hatte (vgl. Justi und Hartmann, Hessische Denkwürdigkeiten II, 366 ff.), berief der Landgraf die wegen ihres häretischen Auftretens aus Hessen vertriebenen Prädicanten zurück. Mit diesem Schritte hatte Philipp I. die abschüssige Bahn betreten, auf welcher es keinen Halt mehr gab. Der Reichstagsabschied zu Speier (1526) bildete zwar nicht eine positive Rechtsgrundlage, wohl aber einen Ausgangspunkt für die Errichtung neuer Landeskirchen. Die Synode, welche unter dem Vorsitze des abgefallenen Minoriten Franz Lambert von Avignon in Gegenwart des Landgrafen am 21. und 22. October 1526 zu Homberg tagte, vollzog die Losreißung Hessens von der alten Kirchengemeinschaft. Die neuen Lehrsätze lagen bereits fertig vor. Aus der ganzen zahlreichen Versammlung erhob sich nur Ein Opponent, der mannhafte Franciscanerguardian Nicolaus Ferber (s. d. Art.), welcher unter Berufung auf päpstliche Bullen und Concilien mit aller Entschiedenheit den Standpunkt vertrat, es komme dem Landgrafen nicht zu, Synoden zu halten, Kirchenordnungen aufzustellen und in Sachen des christlichen Glaubens Beschlüsse zu fassen, da hierzu allein der Papst, die Bischöfe und die Kirche berechtigt seien. Schließlich ermahnte er den damals erst 22jährigen, von seiner häretischen Umgebung ganz beherrschten Landgrafen, er möge bei dem Glauben seiner Väter verharren; allerdings ohne Erfolg. Als Ferber

eine kurzgefaßte Erwiederung gegen die neue Lehre Lamberts vortrug, gerieth letzterer in solche Wuth, daß er in die Versammlung hineinrief: Expellatur bestia de provincia! oder, wie Ferber verstand: Occidatur bestia! Unter solchen Umständen verstummte natürlich jede weitere Opposition. Die neu entworfene Kirchenordnung verfügte die Abschaffung der heiligen Messe, ferner die Beseitigung der Heiligenfeste, der Bittgänge und Wallfahrten und die Entfernung der Reliquien, Bilder und Statuen. Zugleich wurde die Aufhebung der Stifte und Klöster und die Einziehung der Kirchengüter beschlossen. Wer sich der neuen Ordnung nicht fügen wollte, mußte das Land verlassen. Jede öffentliche Duldung des katholischen Bekenntnisses wurde in Hessen wie in allen neugläubischen Gebieten ausgeschlossen. Wie wenig übrigens der Landgraf, „jenes Rüstzeug Gottes", das „Evangelium" auf sich wirken ließ, zeigt sein unzüchtiger, ehebrecherischer Lebenswandel und der Umstand, daß er in fünfzehn Jahren seit seinen Religionsneuerungen nur ein einziges Mal zum Abendmahl ging (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, 6. Aufl., III, 55).

Die Einführung der sogen. Reformation stieß übrigens hie und da auf Widerstand. Insbesondere waren es der Prior des Barfüßerklosters und der reichsunmittelbare deutsche Orden zu Marburg, welche gegen die Vornahme der Neuerungen Protest einlegten. Die Uebrigen beugten sich der Gewalt, gegen welche anzukämpfen aussichtslos erschien. Die Säcularisation der Klöster geschah „mit der Personen Willen". Wo Unwillen bemerkt wurde, „da haben wir dennoch Willen gemacht", gestand Philipp I. selbst offen ein (Janssen a. a. O. 51). Obwohl die zu Homberg entworfene Kirchenordnung ein vollständig ausgebildetes, rein demokratisches Presbyterialsystem aufgestellt hatte, so riß doch in Kurzem Philipp I. alle Kirchengewalt an sich und übte sie als oberster Landesbischof aus (vgl. Hist.-polit. Blätter XIV, 469). Am 11. Juni 1528 schloß der Landgraf mit Erzbischof Albrecht und dem Domcapitel zu Mainz einen Vertrag, welcher Philipp I. bis auf Weiteres die usurpirte geistliche Jurisdiction in Hessen unter dem Vorbehalte der dem Clerus gehörigen Gefälle preisgab (Rommel III, 342).

Das eingezogene Klostergut wurde theilweise zu Spitälern und zur Gründung der Universität Marburg verwendet. Für den Protestantismus in Hessen und in den Nachbarlanden wurde diese erste von einem häretischen Fürsten gestiftete Hochschule ein mächtiger Stützpunkt. Bei ihrer Eröffnung am 30. Mai 1527 fungirten als Professoren der Theologie Franz Lambert aus Avignon, Adam Krafft aus Fulda (gest. 1558) und Erhard Schnepf aus Heilbronn. Lehrer der hebräischen Sprache war Sebastian Nouzen aus Flandern. Unter den bei der Eröffnungsfeier im Album der Universität verzeichneten akademischen Bürgern — es waren deren 104 — findet sich (nach Rommel III, 381) auch der Name des nachmaligen Fuldaer Fürstabtes Philipps, Schenken von Schweinsberg (1541—1550). (Vgl. Döllinger, Reform. II, 204 ff.) Erst am 16. Juli 1541 verlieh Kaiser Karl V. Marburg die früher vergeblich erbetenen Vorrechte der übrigen Universitäten des Reiches. Landgraf Philipp I. wies dieser Pflanzschule der neuen Lehre reiche Einkünfte zu, darunter die des Dominicanerklosters und des Fraterhauses zu Marburg, des Antoniterhauses zu Grünberg, des Augustinerklosters in Alsfeld, des Predigerklosters zu Treysa, des St.-Georgenstiftes bei Homberg, der Klöster Nordshausen, Hasungen u. a.

Durch das Religionsgespräch zu Marburg (s. d. Art. Disputation) hoffte Philipp I. eine Einigung zwischen den Lutheranern und Zwinglianern herbeizuführen. Das feierliche Colloquium fand am 2. October 1529 statt. Luther, Melanchthon, Zwingli, Oecolampadius, Osiander, Brenz, Stephan Agricola und mehrere andere der sogen. Reformatoren betheiligten sich an demselben. Obschon das Gespräch verlief, ohne zu einer Ausgleichung der Gegensätze oder auch nur zu einer Annäherung der Häresiarchen zu führen, so übte dasselbe doch auf die hessische Landeskirche insofern den bedeutendsten Einfluß aus, als in Folge dessen der Landgraf und seine Umgebung sich ganz entschieden gegen die lutherische und für die schweizerische oder oberländische Abendmahlslehre erklärten. Philipp I. erlaubte nicht bloß die Verbreitung der Schriften Zwingli's, sondern rief auch die früher vertriebenen zwinglischen Prediger zurück. Mit Zwingli selbst blieb der Landgraf bis zu dessen Tode (1531) in lebhafter Correspondenz, welche theilweise mit chiffrirter Schrift geführt wurde. Daß sich Philipp I. zur Unterzeichnung der augsburgischen Confession (1530) verstand, obwohl er mit der Fassung des Artikels vom Abendmahle unzufrieden war, muß vor Allem der Rücksicht auf das gemeinsame politische Interesse der Protestanten zugeschrieben werden. Die Augustana wurde jedoch durch einen legislatorischen Act des Kirchenregimentes als verpflichtendes Bekenntniß in Hessen nicht proclamirt, wenigstens nicht in ihrer ursprünglichen Fassung. Der Landgraf ordnete den Verfassungs- und Bekenntnißstand seiner Landeskirche zwar nicht im Gegensatz zu den sächsischen Verhältnissen, aber doch in voller Unabhängigkeit von denselben und mit entschiedener Vorliebe für das straßburgische und oberländisch-schweizerische Kirchenwesen (Heppe I, 235 f.). Seit dem Tode des Franz Lambert (gest. 1530) übte Martin Butzer (s. d. Art.) auf die hessischen Kirchenverhältnisse einen maßgebenden Einfluß. Die 1536 zu Stande gekommene Wittenberger Concordie, welche die Transsubstantiation und Gegenwart Christi außer dem Genuß läugnete (Janssen III, 351), war durch das Gespräch Melanchthons und Butzers zu Kassel vorbereitet worden. Auf Befehl des Landgrafen wurde die Abendmahlslehre hinfort nach dieser Formel auf den Kanzeln vorgetragen. Mit der 1537 im Namen des Landgrafen publicirten sogen. Visita-

torenordnung hatte die althessische Kirche die Grundzüge ihrer Verfassung erhalten. Es bestanden in Hessen sechs Superintendenturen, zwei für Niederhessen in Kassel und Rotenburg, zwei für Oberhessen in Marburg und Alsfeld, eine für die Obergrafschaft Katzenelnbogen in Darmstadt und eine für die Niedergrafschaft Katzenelnbogen in St. Goar. Im J. 1539, als der Einfluß Butzers auf das hessische Kirchenwesen seinen Höhepunkt erreicht hatte, erfolgte die Aufrichtung des Aeltestenamtes und der presbyterialen Gemeindeorganisation (Heppe I, 249 ff. Vgl. übrigens W. Bickell, Die Presbyterial- und Synodalverfassung der evangelischen Kirche in ihrem Ursprunge und Einfluß auf Hessen, in der Zeitschr. des Ver. für hess. Gesch. u. Landesk., N. F. I, 43 ff.). Melanchthons Lehrschriften waren fast die ausschließliche Quelle des theologischen Studiums in Hessen, namentlich seitdem Landgraf Philipp I. durch das Edict vom 6. März 1541 die Augustana (in der Ausgabe vom Jahre 1540, der sogen. Variata) und die Apologie, sowie Melanchthons Loci theologici für alle Pfarreien in Hessen anzuschaffen befohlen hatte (Heppe I, 331). Die Kirchenordnung vom Jahre 1566 stellt den Abschluß der Entwicklung dar, welche die hessische Kirche unter dem Einfluß Franz Lamberts, Zwingli's, Martin Butzers und Philipp Melanchthons durchlebte (Heppe I, 302).

Von der durch den kirchlichen Umsturz in Hessen herrschenden allgemeinen Verwilderung geben die von Janssen (III, 411 ff.) angeführten Belege ein abschreckendes Bild. Die gewaltsame Erbrechung des Grabes der hl. Elisabeth (1539) und die brutale Behandlung der Reliquien der Stammesmutter des hessischen Fürstenhauses beflecken für immer das Andenken des Landgrafen. (Vgl. Historisch-politische Blätter XIV, 478 und Janssen III, 384 f.) Am 4. März 1540 wurde ihm bei Lebzeiten seiner rechtmäßigen Gemahlin, welche ihm bereits sieben Kinder geboren hatte, auf Grund eines von Luther, Melanchthon und Butzer gegebenen Beichtrathes Margaretha von der Saal im Schloß zu Rotenburg als „conjux legitima supraintroducta" zur linken Hand angetraut (Rommel IV, 230 ff.; Histor.-polit. Blätter XVIII, 3 Artikel). Philipps Hofprediger Dionysius Melander, einst Dominicaner zu Ulm, welcher selbst drei lebende Weiber hatte (Janssen III, 408), vollzog die Copulation, bei welcher auch Melanchthon zugegen war. Als die Bigamie ruchbar und der Landgraf selbst von den Wittenbergern im Stich gelassen wurde, verirrte sich Philipp I. so weit, daß er selbst sein neues Ehewesen im Lande publiciren und die Bigamie als in der heiligen Schrift zugelassen erklären, d. h. freigeben wollte (Heppe I, 270; Janssen III, 436). Die zahlreiche Nachkommenschaft der Margaretha von der Saal (mit dem Titel: Geborene aus dem Hause Hessen, Grafen zu Dietz, Herren zu Lißberg und Bickenbach) nahm ein wahrhaft tragisches Ende. Bruderzwist, blutige Greuel und Wahnsinn wucherten unter den Kindern der Nebengemahlin in schrecklicher Fülle (Hassencamp, Hess. Gesch. im Zeitalter der Reform., 2. Aufl., I, 459—520). Kein deutscher Fürst hat die Sache des kirchlich-politischen Umsturzes im Reiche nachhaltiger und verhängnißvoller gefördert, als der Landgraf Philipp I. von Hessen. Er war der stärkste Schild der gegen die Auctorität des alten Glaubens kämpfenden Mächte, er war die Seele des gegen die Grundlagen der Reichsverfassung entfesselten Ansturms. Mehr als einmal trat er mit den Erbfeinden des deutschen Namens in Verbindung, um seine ehrgeizigen Pläne zu erreichen (vgl. u. a. Janssen III, 109 ff.). Seit dem Abschluß des Torgauer Bündnisses (1526) und mehr noch seit Aufrichtung des schmalkaldischen Bundes (1531), an welchem Philipp I. den hervorragendsten Antheil nahm, spitzte sich der Gegensatz zwischen Kaiser Karl V. und den protestirenden Ständen immer schärfer zu, bis die Schlacht bei Mühlberg (1547) Deutschland von dem Drucke der Schmalkaldener befreite. Der geächtete Landgraf that vor dem schwer beleidigten Kaiser einen Fußfall und rettete durch seine Unterwürfigkeit seine Staaten, mußte jedoch seine Empörung mit längerer Haft büßen, aus welcher er erst 1552 durch Moritz von Sachsen, seinen Schwiegersohn, befreit wurde. Um Karl V. günstig zu stimmen, hatte er aus seiner Verbannung wiederholt den Befehl ertheilt, das Interim (1548) in Hessen einzuführen, fand aber daselbst erst nach längerem Widerstreben Gehör, zumal sein ältester Sohn, Landgraf Wilhelm I., gegen dasselbe auf das Entschiedenste protestirte (Heppe I, 277). Man erblickte in dieser Formel eine Verläugnung des evangelischen Bekenntnisses und ein Wiederaufleben der Irrthümer und Greuel des Papstthums. Die Bemühungen der Erzbischöfe zu Mainz und Trier, während der Gefangenschaft Philipps I. ihre frühere Auctorität in Hessen wieder aufzurichten, blieben ohne Erfolg. Noch vor dem Abschlusse des Passauer Vertrages (1552) sah sich der Erzbischof von Mainz, Sebastian von Heusenstamm, genöthigt, durch ein Abkommen vom 1. August 1551 auf seine geistliche Jurisdiction in Hessen zu verzichten. Die vom hl. Bonifatius in's Leben gerufene hessische Kirche war nunmehr vernichtet (Rommel III, 342).

Was die später mit Hessen verbundenen Gebietstheile anlangt, so wurde die sogen. Reformation in der Grafschaft Schaumburg im J. 1558 eingeführt. In dem ehemaligen Benedictinerstift Schlüchtern (J. Rullmann, Urkundliche Geschichte des Klosters Schlüchtern, Kassel 1877), von dem fast alle Pfarreien der sogen. Obergrafschaft Hanau abhingen, kam die neue Lehre unter dem Abte Petrus Lotichius (gest. 1567), trotz Widerstrebens des Würzburger Bischofs, unter dessen Diöcesangewalt das Kloster stand, zum Durchbruch (J. Rullmann, Geschichte der Reformation des Benedictinerklosters zu Schlüchtern, in der Zeitschr. des Ver. für hess. Gesch. und Landesk., N. F. IX, 291 ff.). Von Schlüchtern aus ver-

breitete sich der Protestantismus nach Südwesten in den Grafschaften Hanau und Isenburg. In der Stiftskirche zu Hanau hörte man anfangs evangelische Predigten neben katholischen Messen, ohne daß es darüber zu einer eigentlichen Bewegung in den Gemeinden kam. Graf Philipp III. von Hanau empfing 1548 das Abendmahl mit seinen Räthen nach evangelischem Ritus. In Isenburg-Birstein wurde die Reformation 1542 durch den Grafen Reinhard eingeführt. Graf Wolfgang von Isenburg-Ronneburg nahm zuerst am Osterfeste des Jahres 1584 das Abendmahl nach reformirtem Brauch (Heppe II, 223 ff.). Die formelle Einführung der Reformation in der Reichsstadt Gelnhausen geschah jedenfalls erst 1543, um dieselbe Zeit, wo Abt Lotichius sich von der Kirche lossagte (J. W. Junghans, Gesch. der freien Reichsstadt Gelnhausen, in der Zeitschr. des Ver. für hess. Gesch. u. Landesk., N. F. XII, 223). Die ältesten Spuren der Glaubensspaltung in den Stiften Hersfeld und Fulda gehen bis in das Jahr 1523 zurück (Heppe, Aelteste Nachricht über den Beginn der Reformation zu Hersfeld, in der Zeitschr. des Ver. für hess. Gesch. u. Landesk., A. F. VI, 328 ff.; J. Gegenbaur, Gesch. der religiösen Bewegung im Hochstifte Fulda, Fuldaer Gymnasialprogramm 1861).

III. **Von der politischen und confessionellen Theilung Hessens bis zur Gegenwart.** Die Landgrafschaften Hessen-Kassel (Kurhessen) und Hessen-Darmstadt (Großherzogthum Hessen). Am zweiten Osterfeiertage des Jahres 1567 starb Landgraf Philipp I., genannt der Großmüthige, und wurde im Chore der von seinen Ahnen erbauten St.-Martinskirche zu Kassel beigesetzt. Nach seinem Testamente vom 6. April 1562 wurde Hessen in der Weise getheilt, daß sein ältester Sohn, der Landgraf Wilhelm IV., Hessen-Kassel oder das Niederfürstenthum sammt Schmalkalden, etwa die Hälfte des ganzen Erbes; Ludwig III., der Zweitgeborene, Hessen-Marburg oder das Oberfürstenthum nebst Eppstein, etwa ein Viertel des Ganzen; dessen Bruder, Philipp II., Hessen-Rheinfels bezw. die niedere Grafschaft Katzenelnbogen, und Georg I., der jüngste der Söhne, Hessen-Darmstadt bezw. die obere Grafschaft Katzenelnbogen erhielt (vgl. Rommel V, 43 ff.). In der Erbeinigung, welche die vier Brüder zu Ziegenhain am 28. Mai 1568 abschlossen, erklärten dieselben, die kirchliche Einheit ihrer Lande in Lehre und Verfassung aufrecht erhalten zu wollen. Dieser Vereinbarung zufolge begann in Hessen die Periode der regelmäßig wiederkehrenden Generalsynoden (Heppe, Gesch. der hess. Generalsynoden von 1568—1582. Nach den Synodalacten, 2 Bde., Kassel 1847). Aber schon im J. 1576 bekämpften sich zwei entgegengesetzte Strömungen innerhalb der hessischen Kirche, indem auf der Generalsynode zu Kassel die von Kursachsen vorgeschlagene Concordienformel, das sogen. Torgische Buch, von der Mehrheit zurückgewiesen wurde, während die Minorität sich für dieselbe aussprach (Heppe I, 376). Die zu Marburg gehaltene 13. Generalsynode (1582) war die letzte, welche die schon längst innerlich gespaltene hessische Gesammtkirche erlebte. Während Niederhessen mit dem Landgrafen Wilhelm IV., dem Weisen, den melanchthonischen bezw. reformirten Lehrbegriff für maßgebend erachtete, welcher von den Gegnern als kryptocalvinistisch bezeichnet wurde, hielt Oberhessen, wo der Einfluß des Dr. Hunnius herrschte, an der Concordienformel und dem durch diese ausgeprägten lutherischen Bekenntniß fest (Heppe I, 437). Auch in der Gegend von Allendorf an der Werra und namentlich in Schmalkalden hatte das Lutherthum viele äußerst entschiedene Anhänger.

Hessen-Rheinfels, das Erbtheil des 1583 kinderlos verstorbenen Landgrafen Philipp II., fiel seinen drei Brüdern zu; und als 1604 auch Landgraf Ludwig III., genannt testator, Herr von Hessen-Marburg, ohne Leibeserben starb, so bestanden nur mehr die beiden Linien Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt, zwischen welchen die Lande Ludwigs III. getheilt wurden. Die confessionelle Kluft zwischen Niederhessen und Oberhessen hatte sich um die Neige des 16. Jahrhunderts noch bedeutend erweitert. Die sogen. Ubiquisten, d. h. die Anhänger der lutherischen Lehre von der ubiquitas corporis Christi, wurden „immer mehr ausgezischelt". „Es ist gar nicht zu sagen," heißt es in einem Berichte vom Jahre 1599, „wie die gar oder halb calvinischen Prädicanten in Hessen wider die reine lutherische Lehre und die Concordienformel auf den Kanzeln wüthen"; viel Volk werde „wider Willen mit dem teuflischen Calvinismo beschmeißt". Landgraf Moritz der Gelehrte von Hessen-Kassel (1592—1627), ein Enkel Philipps I., trat 1604 zum Calvinismus über und trachtete danach, diese Abart des Protestantismus in seinem Lande zur Alleinherrschaft zu bringen. Den lutherischen Predigern gegenüber berief er sich auf „das bischöfliche Recht", welches sein Großvater vom Erzbischof von Mainz erworben habe (Janssen V, 12. A., 483). Dagegen stand Landgraf Georg I. der Fromme von Hessen-Darmstadt (1567—1596) mit seinen Theologen entschieden zum lutherischen Bekenntnisse. Als Landgraf Moritz in dem ihm nach dem Tode seines Oheims (gest. 1604) zugefallenen Theile des Oberfürstenthums auf die unbedingte Anerkennung seiner „Verbesserungspunkte" drang, stieß er auf den heftigsten Widerstand bei den Professoren der Universität Marburg, bei den Predigern und beim Volke. In Oberhessen wurden beiläufig 60 lutherische Prädicanten verjagt, aber die Gemeinden blieben gleichwohl steif und fest bei ihrem alten Bekenntniß. Auch in der katholischen Reichsabtei Hersfeld, welcher Moritz seinen zehnjährigen Sohn Otto als Administrator aufzwang (1604), wurde der Calvinismus eingeführt und, wie allenthalben in Hessen, eine große Verwirrung geschaffen. Es begann ein neuer Bildersturm. Sogar die Crucifixe wurden als „stumme Götzen" zerschlagen (Janssen V, 12. A., 484 f.). Da Landgraf Moritz,

entgegen der letztwilligen Bestimmung seines Oheims Ludwig III., welcher in seinem Testamente ausdrücklich die Aufrechthaltung des bisherigen lutherischen Bekenntnißstandes, und zwar bei Verlust des Erbantheils, ausbedungen hatte, in gewaltthätigster Weise mit seinen Neuerungen vorging, so bestritt Hessen-Darmstadt das Erbrecht als verwirkt und führte beim Kaiser Klage. Im Gegensatz zu Marburg, wo die lutherischen Professoren weichen mußten, gründete Landgraf Ludwig V. von Hessen-Darmstadt (1595—1626) eine eigene Landesuniversität, Gießen, und ließ dieselbe am 7. October 1607 eröffnen. Im ganzen Gebiet der Concordienformel hörte man mit lautem Jubel die Errichtung der neuen lutherischen Hochschule, welche selbst aus Hessen-Kassel, Holstein, Dänemark, Schweden, Kurland, Livland, sowie aus Böhmen und Oesterreich Zuzug erhielt (Heppe II, 59 f.).

Auch der lutherische Graf Philipp Ludwig von Hanau schloß sich 1596 dem Calvinismus an. Die Grafschaft Isenburg hatte verschiedene Religionswandlungen zu bestehen. Graf Wolfgang von Isenburg-Ronneburg entsetzte im J. 1585 sämmtliche lutherische Kirchendiener ihrer Stellen, ließ Bilder, Crucifixe und Altäre aus den Kirchen schaffen und führte den Calvinismus ein. Sein Nachfolger Graf Heinrich dagegen verjagte im J. 1598 mitten im Winter alle calvinistischen Prediger aus dem Lande. Als drei Jahre später nach dem Tode Heinrichs Graf Wolfgang Ernst von der Birsteiner Linie zur Regierung kam, mußte das Volk sein lutherisches Glaubensbekenntniß wieder mit dem calvinischen vertauschen (Janssen V, 12. A., 481 f.).

Dem auf Befehl des Landgrafen Moritz zusammengestellten reformirten sogen. hessischen Landeskatechismus (1605), welcher den Katechismus Luthers gänzlich verdrängen sollte, wurde während des Kampfes der beiden Linien ein hessen-darmstädtischer Katechismus entgegengesetzt. Der zwischen dem Landgrafen Moritz und Ludwig V. obwaltende Erbfolgestreit wurde 1623 vom Reichshofrath im Namen des Kaisers in der Weise entschieden, daß ersterer wegen land- und reichskundiger Innovationen und Contraventionen gegen das Testament weiland Ludwigs von Marburg seines Erbtheiles, der seit 18 Jahren besessenen Hälfte des Oberfürstenthums, verlustig erklärt und verurtheilt wurde, diese Länder an Hessen-Darmstadt abzutreten (Rommel VI, 219). Ligistische Truppen vollstreckten diesen Spruch. Das reformirte Bekenntniß wurde kraft des jus reformandi verdrängt und dafür das Lutherthum eingeführt, welches übrigens bei der Zähigkeit der Hessen (Heppe II, 38; Janssen V, 485) trotz aller Gewaltthaten nie ganz hatte ausgerottet werden können. Die lutherische Universität Gießen wurde ohne Rücksicht auf den Protest des Landgrafen Moritz 1625 nach Marburg verlegt, und die neuernannten Professoren mußten sich auf die Augsburger Confession vom Jahre 1530 (die sogen. ungeänderte) verpflichten (Heppe II, 63 f.). Landgraf Georg II. von Hessen-Darmstadt (1626—1661) begründete das Lutherthum noch fester. In einer Verordnung vom 18. Februar 1629 wurde u. a. den Pfarreien zur Pflicht gemacht, Kirchenbücher anzulegen, da frühere dießbezügliche Befehle nur selten zur Ausführung gekommen waren. Die Entfremdung und Eifersucht der beiden Linien wuchs noch während des 30jährigen Krieges, als Hessen-Kassel auf die Seite der Schweden trat, während Hessen-Darmstadt dem Kaiser treu blieb. Der Untergang Hessen-Kassels schien besiegelt, als Landgraf Georg II. für seinen der Reichsacht verfallenen Vetter, den Landgrafen Wilhelm V., 1637 zum kaiserlichen Commissär und Administrator aller hessen-kasselischen Lande erhoben wurde. Noch in demselben Jahre starb der geächtete Landgraf; für seinen unmündigen Sohn Wilhelm VI. führte dessen Mutter, die Landgräfin Amalia Elisabeth, eine geborene Gräfin von Hanau, unter den schwierigsten Verhältnissen mit ausgezeichnetem Geschick und männlicher Festigkeit bis 1650 die Regierung. Nach einem für Darmstadt unglücklichen Feldzuge, in welchem die niederhessischen Truppen bis Rheinfels vordrangen, kam es am 14. April 1648 zu einem Vertrage, welcher die Herausgabe fast der ganzen Marburger Erbschaft an Kassel festsetzte, aber hinsichtlich der kirchlichen Verhältnisse der abgetretenen Lande den status quo garantirte (Rommel VIII, 764 ff.; Heppe II, 85 ff.). Während das Gebiet von Hessen-Kassel außerdem noch in Folge des westfälischen Friedens durch die Fürstabtei Hersfeld und die schaumburgischen Lehen des Stiftes Minden einen bedeutenden Zuwachs erhielt, mußte Hessen-Darmstadt die ihm früher zugewiesenen isenburgischen und Solms'schen Lande wieder herausgeben. Die reformirte Kirche Niederhessens war zu Osnabrück als „der augsburgischen Confession verwandt" anerkannt und, was ihr seither immer von Darmstadt aus streitig gemacht wurde, unter den Schutz des Religionsfriedens des Reiches gestellt worden. Da der ursprüngliche Plan, an der Landesuniversität Marburg innerhalb der theologischen Facultät ein paritätisches Verhältniß der lutherischen und der reformirten Confession herzustellen, scheiterte, so einigten sich beide fürstliche Häuser 1650 dahin, das gesammte Vermögen der Universität zu theilen und zwei gesonderte Hochschulen zu errichten. Demgemäß wurde Gießen im J. 1650, Marburg 1653 auf's Neue eröffnet. Den Gegensatz verschärften noch zwei verschiedene Kirchenordnungen, die eine für Kassel 1657, die andere für Darmstadt 1662 erlassen. Letztere fand auch in dem zu Kassel gehörigen Theile Oberhessens Verbreitung und wurde 1724 neuerdings aufgelegt. Die für Hessen-Kassel gegebene Verfassung bestand im Wesentlichen bis zum Beginne des 19. Jahrhunderts. Die Hessen-Kassel unterstehende Landeskirche umfaßte die Superintendenturen Kassel und Allendorf, die Inspectur Hersfeld, die reformirten und die lutherischen Inspecturen Schmalkalden und St. Goar,

die lutherische Superintendentur Marburg, die reformirte Inspectur Marburg, die Inspectur über die französischen Colonien (Hugenotten) außerhalb der Stadt Kassel und die Superintendentur Rinteln (Ledderhose 3 ff.). In Hessen-Darmstadt bestanden Superintendenturen zu Darmstadt, Gießen, Marburg (darmstädtischen Antheils) und Alsfeld (resp. Grünberg). Die Verwaltung lag unter Auctorität der fürstlichen Geheimräthe bei den Consistorien zu Darmstadt und Gießen.

Gegenreformation. Während der Protestantismus in den hessischen Landen immer mehr befestigt wurde, blieben einzelne Mainzer Enclaven, wie Fritzlar, Naumburg, Neustadt und Amöneburg, allerdings unter harten Kämpfen, dem Katholicismus erhalten. Die dem Hochstift Fulda drohende Gefahr, von den religiösen Neuerungen überflutet zu werden, wurde vom Fürstabte Balthasar von Dernbach (gest. 1606, s. d. Art.) und dessen zweitem Nachfolger Johann Bernhard Schenk zu Schweinsberg (gest. 1632) erfolgreich abgewendet. Bei der Wiederaufrichtung und Festigung des alten Glaubens im Fuldaischen haben sich die Väter der Gesellschaft Jesu unsterbliche Verdienste erworben (vgl. H. Heppe, Die Restauration des Katholicismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg, Marburg 1850; J. Gegenbauer, Gesch. der relig. Bewegung im Hochstift Fulda, Fulda 1861; G. Komp, Die zweite Schule Fulda's und das päpstliche Seminar von 1571—1773, Fulda 1877; Janssen IV, 436 ff. V, 220). Selbst aus dem hessischen Fürstenhause kehrten viele Glieder in den Schoß der Kirche zurück. Den Anfang machte Landgraf Friedrich (s. d. Art.), ein Bruder Georgs II. von Hessen-Darmstadt, ein Urenkel Philipps I. des Großmüthigen, welcher 1637 von der lutherischen zur katholischen Kirche übertrat, 1638 Generalprior der Malteser in Deutschland wurde, 1652 den Cardinalshut erhielt und 1682 als Bischof von Breslau starb. Seinem Beispiele folgte Landgraf Ernst (s. d. Art.), der Stifter der Linie Hessen-Rheinfels-Rotenburg (Rommel IX, 67 ff.), und dessen Gemahlin Maria Eleonore, eine geb. Gräfin von Solms-Laubach, indem dieselben am 6. Januar 1652 im Dom zu Köln in die Hände des Erzbischofs Maximilian Heinrich von Bayern das katholische Glaubensbekenntniß ablegten. Kraft der zwischen ihm und dem regierenden Hause 1654 und 1656 abgeschlossenen Verträge sollte die freie Uebung der katholischen Religion nicht nur auf dem Schlosse Rheinfels und auf allen Residenzen und Amtshäusern für das landgräfliche Haus und dessen Hofstaat, sondern auch für die Unterthanen in St. Goar, Nastädten und Schwalbach gestattet sein. An anderen Orten der Niedergrafschaft Katzenelnbogen war den katholischen Priestern wenigstens erlaubt, die Kranken mit den heiligen Sacramenten zu versehen. Nach dem Tode seiner älteren Brüder vereinigte Landgraf Ernst 1658 das Land zwischen Werra und Fulda, ferner die Niedergrafschaft Katzenelnbogen und die Herrschaft Plesse in seiner Hand. Seine Besitzungen bildeten insgesammt die „Rotenburger Quart". Dieser katholische Zweig, welcher mehrere seiner Glieder als Domherren zu Köln und Straßburg aufschwören ließ, während einige seiner weiblichen Sprossen in den Stiften zu Thorn, Essen, Nellinghausen und Süstern die höchsten Würden erlangten, erlosch im Mannesstamme am 12. November 1834 durch den Tod des Landgrafen Victor Amadeus, Herzog von Ratibor, Fürst zu Hersfeld und Corvey u. s. w. Nachdem ferner eine Nichte des Cardinals Friedrich, die Landgräfin Elisabeth Amalia Magdalena, Gemahlin des nachmaligen Kurfürsten Philipp Wilhelm von der Pfalz, dem katholischen Glauben sich zugewandt hatte, traten auch deren Neffen, die Landgrafen Georg, Philipp, Heinrich und Friedrich von Hessen-Darmstadt, zur Kirche über. Georg war Grand von Spanien, Ritter des goldenen Vließes, Vicekönig von Catalonien und kaiserlicher Feldmarschall, eroberte 1704 Gibraltar und fiel ein Jahr später bei der Belagerung von Barcelona. Philipp war Ritter des kurpfälzischen Hubertusordens, stieg bis zum kaiserlichen Generalfeldmarschall und Statthalter von Mantua empor und starb 1736; sein älterer Sohn Joseph, seit 1736 Abt von Földvar in Ungarn, starb 1768 als Fürstbischof von Augsburg, der jüngere, Leopold (gest. 1764), wurde kaiserlicher Generalfeldmarschalllieutenant. Landgraf Heinrich, welcher es bis zum kaiserlichen General und spanischen Generalfeldmarschalllieutenant gebracht, trat einige Jahre vor seinem Tode (gest. 1741) zur evangelisch-lutherischen Lehre zurück. Sein jüngster Bruder Friedrich, früher Domherr zu Breslau und Köln, erlag 1708 als russischer Generallieutenant den Wunden, die er im Kampfe gegen die Schweden bei Leszno erhalten hatte; er liegt begraben in einer bei Leszno durch den Zaren Peter I. für ihn erbauten katholischen Kirche. Aus der nämlichen Linie Hessen-Darmstadt trat Landgraf Friedrich, ein Sohn des Großherzogs Ludwig I., zu Rom im J. 1808 zur katholischen Kirche über. Vom Stamme Hessen-Homburg, welcher sich 1622 von Hessen-Darmstadt abzweigte, bekannte sich der 1677 verstorbene spanische General Landgraf Georg Christian zur katholischen Religion. Unter allen Conversionen innerhalb des hessischen Fürstenhauses erregte die des Erbprinzen Friedrich II. (s. d. Art.), einzigen Sohnes des Landgrafen Wilhelm VIII. von Hessen-Kassel, das größte Aufsehen (vgl. H. Brunner, Die Umtriebe Frankreichs und anderer Mächte zum Umsturze der Religionsverschreibung des Erbprinzen Friedrich, in der Zeitschr. für hess. Gesch. und Landeskunde, N. F., XII, Kassel 1886). Von den hessischen Standesherren erklärte im J. 1861 Karl Victor, Fürst von Isenburg-Birstein, Ritter des goldenen Vließes, seinen Uebertritt zur katholischen Kirche. — Ein Versuch des Mainzer Erzbischofs Johann Philipp von Schönborn, nach dem westfälischen Frieden eine Union der Protestanten

und der Katholiken herbeizuführen, scheiterte; ebenso mißglückte auch der von dem Bischofe Christoph Royas de Spinola (s. d. Art.) in's Auge gefaßte und mit großem Eifer betriebene Plan, auf dem Wege gütlicher Vereinbarung die Kirchenspaltung zu beseitigen. Die Landgräfin Elisabeth Dorothea von Hessen-Darmstadt, welche bis zum Jahre 1688 für ihren unmündigen Sohn Ernst Ludwig (1678—1739) die Regierung führte, legte die Vorschläge Spinola's 1683 der theologischen Facultät Gießen zur gutachtlichen Aeußerung vor. Die Facultät betonte, daß alle Concessionen Spinola's, falls dieselben überhaupt vom Papste gebilligt würden, den Protestanten bereits nach göttlichem Rechte zukämen. Durch Annahme jener Anerbietungen würde man eine Schwäche bekunden, welche zum Verderben des Protestantismus ausgenutzt werden könne (Heppe II, 216 ff.). Als Ernst Ludwig selbst zur Regierung gelangt war, duldete er nur das lutherische Bekenntniß im Lande. Verordnungen von 1712 und 1718 verboten Ehen mit Katholiken; wenn einem Katholiken ausnahmsweise die Niederlassung gestattet wurde, mußte er seine Kinder lutherisch erziehen lassen. Im J. 1736 errichtete er zu Darmstadt eine Proselytenanstalt, um Katholiken und Juden den Uebertritt zu erleichtern. Erst unter dem Landgrafen Ludwig IX. wurde 1771 einer reformirten Gemeinde in Darmstadt öffentliche Religionsübung gestattet. Ein Freiheitsbrief vom 1. Dec. 1790 ermöglichte endlich auch die Gründung einer katholischen Gemeinde in Darmstadt.

Das Fürstenthum Hessen-Kassel erreichte unter dem Landgrafen Karl (1670—1730) den Höhepunkt seiner politischen Bedeutung. Noch vor Aufhebung des Edictes von Nantes eröffnete er seine Lande den vertriebenen Hugenotten, welche 1685 ihren ersten öffentlichen Gottesdienst in der Altstädter Kirche zu Kassel hielten. Bald war ganz Hessen mit einem Netze französischer Ansiedelungen überzogen. Mit dem deutschen Orden traf Karl ein Abkommen, demzufolge die Landcommende zu Marburg in Zukunft abwechselnd mit einem katholischen, einem lutherischen und einem reformirten Ordensritter besetzt werden sollte. Der erste reformirte Landcomtur der Ballei Hessen war seit 1684 August, Graf von Lippe-Schaumburg. Karl wurde der Schöpfer einer starken, jederzeit schlagfertigen Heeresmacht, welche das hessische Löwenbanner bald weltberühmt machte. Unter dem Landgrafen Friedrich I. (1730 bis 1751), welcher durch seine Gemahlin Ulrica Eleonora bereits 1720 auf den schwedischen Königsthron erhoben worden war, fiel die Grafschaft Hanau-Münzenberg vermöge alter Verträge 1736 an Hessen-Kassel. Ihm succedirte sein Bruder, Landgraf Wilhelm VIII. (1751—1760), dessen im Jahre 1749 convertirter Sohn, Landgraf Friedrich II. (1760—1785) (s. d. Art.), in der Gruft der von ihm erbauten katholischen Kirche am Friedrichsplatze zu Kassel beigesetzt wurde. Dessen Sohn, Landgraf Wilhelm IX., erhielt für die in Folge des Luneviller Friedens (1801) verlorenen linksrheinischen Besitzungen Rheinfels und St. Goar durch den Reichsdeputationshauptschluß (1803) als Entschädigung die Mainzer Enclaven Fritzlar, Naumburg, Neustadt und Amöneburg und die neunte Kurwürde. Doch schon am 1. November 1806 wurde der neue Kurfürst Wilhelm I. von den französischen Truppen aus seinem Lande vertrieben. Hessen-Kassel bildete bis nach der Schlacht bei Leipzig einen Theil des Königreichs Westfalen, während Hanau mit dem Großherzogthum Frankfurt vereinigt wurde. Bei den nach Abschüttelung der Fremdherrschaft vorgenommenen Territorialausgleichungen erhielt Kurfürst Wilhelm I. u. a. die Souveränität über den größten Theil der ehemaligen Reichsabtei Fulda (1815) und über die Mehrzahl der isenburgischen Besitzungen (1816). Während der vom Kurfürsten bei der Centenarfeier der sogen. Reformation (1817) angeregte Gedanke einer Union der beiden protestantischen Confessionen im Gebiete von Hanau Anklang fand, indem man sich daselbst zu einer einzigen Kirche unter dem Namen der „evangelisch-christlichen" vereinigte, wehrten sich die althessischen Lande auf das Entschiedenste gegen diese Verwischung der seitherigen Gegensätze. Nur die theologische Facultät der Universität Marburg wurde 1822 von Staatswegen unirt, indem die Errichtung zweier confessionellen Sectionen nicht genehmigt, und die Anstellung der Professoren ohne Beachtung des Unterschiedes zwischen dem lutherischen und dem reformirten Lehrbegriff vollzogen wurde (Heppe II, 374 ff.). Die von Sylvester Jordan, Professor der Rechte zu Marburg, ausgearbeitete Verfassungsurkunde vom 5. Januar 1831 erklärte den Genuß der staatsbürgerlichen Rechte für unabhängig von der Verschiedenheit der christlichen Glaubensbekenntnisse und sicherte jedem Staatsangehörigen vollkommene Freiheit des Gewissens und der Religionsübung zu. Nach den §§ 132 bis 134 blieben die Sachen des Glaubens und der Liturgie den Beschlüssen der Kirchen überlassen, die Staatsregierung übte die hoheitlichen Rechte des Schutzes und der Oberaufsicht aus, die Ausübung der Kirchengewalt über die evangelischen Glaubensparteien verblieb dem Landesherrn; doch sollten Neuerungen in liturgischen Sachen nicht ohne Zustimmung einer Synode stattfinden. Der § 135 enthielt Bestimmungen über das besondere Verhältniß der katholischen Kirche zu der Staatsgewalt (vgl. Heppe II, 374 und J. Weiske, Rechtslexikon V, 260). Die Streitigkeiten über die Frage, welcher Confession Kurhessen angehöre, traten 1850 in ein neues Stadium, indem das Ministerium Hassenpflug die kirchlichen Zustände in lutherischem Sinne organisirte, wobei der Consistorialrath Dr. Vilmar (s. d. Art.) die rechte Hand des Ministers war. Als 1855 das Ministerium gestürzt wurde, wurde auch Vilmar durch Versetzung auf eine theologische Professur nach Marburg beseitigt. Aber gerade dadurch erhielt das confessionell-

lutherische Streben im Lande einen neuen mächtigen Aufschwung, indem Vilmars Geist und Richtung in die ganze jüngere Generation der hessischen Geistlichkeit überging. Unter dem letzten Kurfürsten Friedrich Wilhelm I. wurde für die vom Bundestage außer Wirksamkeit gesetzte Verfassung des Jahres 1831 am 14. April 1852 eine neue Verfassung publicirt, welche den Gegenstand fortwährender Kämpfe mit der Volksvertretung bildete. Nachdem dann 1866 Kurhessen der preußischen Monarchie einverleibt worden war, beabsichtigte der preußische Cultusminister v. Mühler, die drei Consistorien zu Kassel, Marburg und Hanau zu einem Gesammtconsistorium, als dem nothwendigen Vehikel zur Einführung einer neuen Synodalverfassung, zu vereinigen. Er stieß auf entschiedenen Protest, und erst sein Nachfolger Falk schritt 1873 zur Einsetzung der so vielfach angefochtenen Behörde in Kassel. Sie wurde nach dem Muster des preußischen Oberkirchenraths aus lutherischen, reformirten und unirten Gliedern mit itio in partes bei specifisch confessionellen Fragen zusammengesetzt. Gegen diese Neuerung legten 45 niederhessische und ein oberhessischer Pfarrer mittels Immediateingabe an den König Protest ein, da dieselbe den confessionellen Rechtsbestand der hessischen Kirche zerstöre. Sie wurden jedoch mit ernster Bedrohung abgewiesen und bis auf vier, welche sich nachträglich unterwarfen, mit Amtsentsetzung bestraft. Die Zahl der Gemeinden, welche die vom Consistorium eingesetzten neuen Pfarrer zurückwiesen und, ohne aus der Landeskirche auszutreten, ihren alten „vom Herrn Jesus selbst eingesetzten" Pfarrern treu bleiben wollten, belief sich auf 16. Sie sind jedoch bereits in zwei Parteien gespalten: die Melsunger (so nach ihrer Centralgemeinde genannt) halten an der Kirchenordnung des Landgrafen Moritz fest, während die Homberger dieselbe als reformirten Sauerteig beseitigt und sich 1877 als „renitente Kirche ungeänderter Augsburger Confession" constituirt haben (Kurtz, Lehrb. d. Kirchengesch., 8. Aufl., II, 2, 142 f.; A. F. C. Vilmar, Gegenwart und Zukunft der niederhessischen Kirche, Marburg 1867).

Das Fürstenthum Hessen-Darmstadt erlangte 1736 bedeutende Vergrößerung durch den Anfall der Grafschaft Hanau-Lichtenberg diesseits und jenseits des Rheines; als dieses Gebiet durch den Luneviller Frieden 1801 verloren ging, erhielt Darmstadt 1803 im Reichsdeputationshauptschluß reichen Ersatz durch das kurkölnische Herzogthum Westfalen, durch mainzische und pfälzische Aemter und die rechtsrheinischen Theile des Bisthums Worms. Durch die Aufnahme zahlreicher katholischer und reformirter Gemeinden wurde dem bisher streng lutherischen Lande ein paritätischer Charakter aufgeprägt. Als Hessen-Darmstadt 1806 dem Rheinbunde beitrat, erlangte Landgraf Ludwig X. die Würde eines Großherzogs (als solcher Ludwig I.). Die Wiener Congreßacte (1815) und die sich daran anschließenden Verträge verliehen dem Großherzogthum, dessen Regent nunmehr den Titel Großherzog von Hessen und bei Rhein führte, im Wesentlichen seinen heutigen Territorialbestand (vgl. Heppe II, 396 ff.). Die seit 1817 erwachende Unionsbewegung theilte sich auch Hessen-Darmstadt mit. Als maßgebender Grundsatz wurde jedoch gleich anfangs von der Regierung betont, daß die Vereinigung nur unter der ausdrücklichen Zustimmung der Gemeinden stattfinden dürfe. Am 17. December 1820 wurde für das in die Provinzen Starkenburg, Oberhessen und Rheinhessen getheilte Land vom Großherzog Ludwig I. eine Verfassung publicirt, deren fünfter Titel die Stellung der Kirche, sowie der Unterrichts- und Wohlthätigkeitsanstalten betrifft. Durch das Edict vom 6. Juni 1832, welches eine neue Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchengemeinden schuf, wurde dem unter Aufsicht und Leitung des Ministeriums stehenden Oberconsistorium die Verwaltung der landesherrlichen Rechte in den die evangelische Kirche betreffenden Angelegenheiten und die Ausübung der evangelisch-kirchlichen Gewalt übertragen (Weiske V, 313). In Darmstadt, Gießen und Mainz, den Hauptstädten der drei Provinzen, wurden Superintendenturen errichtet. Nach Art. 1 des Kirchenedicts umfaßt die evangelische Kirche des Landes „die lutherische, die reformirte und die durch gegenseitige Uebereinkunft unirte Confession". Im Uebrigen nimmt das Edict gleich den es begleitenden Instructionen auf die confessionelle Differenz keine Rücksicht. Die heutige Organisation der Landeskirche ruht auf dem Verfassungsedict vom 6. Jan. 1874. Dasselbe begründet eine Synodalverfassung nach modernem Typus, am nächsten an das badische Vorbild sich anschließend. Das Kirchenregiment des evangelischen Landesherrn bleibt erhalten (der Zusatz „evangelisch" ist von principieller Bedeutung); das Oberconsistorium bildet die höchste kirchliche Regierungsbehörde, für innerkirchliche Angelegenheiten unmittelbar unter dem Landesherrn stehend. Seine geistlichen Mitglieder sind zugleich Superintendenten für je eine der drei Provinzen. Die Landeskirche umfaßt nach § 1 „sämmtliche evangelische (lutherische, reformirte, unirte) Gemeinden des Landes, unbeschadet des Bekenntnisses der einzelnen Gemeinden". Das Verhältniß zum Staate ist durch die Staatsgesetze vom 23. April 1875, eine Nachbildung der preußischen Maigesetzgebung, geordnet, wozu noch das Gesetz vom 10. September 1878 über die bürgerlichen Wirkungen des Austrittes aus einer Kirche oder Religionsgemeinschaft kommt. (Vgl. Dove und Friedberg, Zeitschr. f. Kirchenrecht XIII, Tüb. 1876, 136 ff. 212 ff.)

Die kirchlichen Verhältnisse der Katholiken in der jetzigen preußischen Provinz Hessen-Nassau und dem Großherzogthum Hessen-Darmstadt wurden auf Grund der Bullen Provida solersque (1821) und Ad dominici gregis custodiam (1827) geregelt. Die neuerrichteten Bisthümer Fulda (für das ehemalige Kurhessen und Sachsen-

Weimar), Limburg (für das ehemalige Herzogthum Nassau und die weiland freie Reichsstadt Frankfurt) und Mainz (für das Großherzogthum Hessen-Darmstadt) gehören nunmehr als Suffragane zu der oberrheinischen Kirchenprovinz (s. d. Art.), deren Metropolit zu Freiburg im Breisgau seinen Sitz hat. Die katholisch-theologischen Facultäten zu Gießen und zu Marburg hatten keinen gedeihlichen Erfolg und gingen rasch ihrer Auflösung entgegen (Die Frage der Verlegung der theologischen Facultät von Gießen nach Mainz, Artikelreihe in den Hist.-polit. Blättern IX und X). Ueber die Gestaltung des kirchlichen Lebens in den Bisthümern Fulda, Limburg und Mainz, über die Zerstörungen, welche der „Culturkampf" in denselben anrichtete, über die neueste Statistik ihrer katholischen Bevölkerung und ihre Pastorirung, über die Rongeaner und Altkatholiken in den hessischen Landen u. s. w. vgl. d. Artt. über jene Diöcesen, sowie d. Art. Oberrheinische Kirchenprovinz.

Nach der Volkszählung im deutschen Reiche am 1. December 1880 gab es in der preußischen Provinz Hessen-Nassau 1 087 901 Protestanten, 420 206 Katholiken, 3073 sonstige Christen, 41 316 Israeliten, 15 Bekenner anderer Religionen, 434 mit unbestimmter Angabe des Religionsbekenntnisses, 1431 ohne Angabe der Religion. Das Großherzogthum Hessen hatte zu derselben Zeit 635 523 Protestanten, 269 397 Katholiken, 4130 sonstige Christen, 26 746 Israeliten, 1 Bekenner einer andern Religion, 203 mit unbestimmter Angabe des Religionsbekenntnisses, 340 ohne Angabe der Religion (Statistik des deutschen Reiches. Die Volkszählung im deutschen Reich am 1. December 1880, 2. Theil, Berlin 1883, 250 f.). Literatur: C. W. Ledderhose, Beyträge zur Beschreibung des Kirchenstaates der Hessen-Casselischen Lande, Cassel 1781; F. W. Strieder, Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 18 Bde. und 2 Suppl.-Bde. von K. W. Justi und O. Gerland, Göttingen, Kassel und Marburg 1781—1863; C. F. L. Haas, Versuch einer hessischen Kirchengeschichte bis gegen Anfang des 16. Jahrhunderts, Marburg, Frankfurt und Leipzig 1782; H. B. Wenck, Hessische Landesgeschichte (mit Urkundenbüchern), 3 Thle. in 4 Bdn., Darmstadt und Gießen, Frankfurt und Leipzig 1783—1803; Ch. Rommel, Geschichte von Hessen, 10 Bde., Marburg und Kassel 1820 bis 1858; E. Zimmermann, Verfassung der Kirche und Schule im Großherzogthum Hessen, Darmstadt 1832; Archiv für hessische Geschichte und Alterthumskunde, Darmstadt 1835 ff.; Fr. Rehm, Grundriß der Gesch. der hess. Kirche mit besonderer Rücksicht auf die Verfassung derselben, Marburg 1835; C. B. N. Falckenheiner, Gesch. hess. Städte und Stifter, 2 Bde., Kassel 1841—1842; H. E. Scriba, Regesten der bis jetzt gedruckten Urkk. zur Landes- und Ortsgeschichte des Großherzogthums Hessen, Darmstadt 1847—1870; W. Münscher, Versuch einer Gesch. der hess. reformirten Kirche, Kassel 1850; F. Fr. Fertsch, Handbuch des besondern Kirchenrechts der evangelischen Kirche im Großherzogthum Hessen, Friedberg 1853; L. Baur, Hessische Urkunden, 5 Bde., Darmstadt 1860—1873; A. F. C. Vilmar, Gesch. des Confessionsstandes der evangel. Kirche in Hessen, Marburg 1860; G. L. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht, Kassel 1861; F. W. Hassencamp, Hess. Kirchengesch. im Zeitalter der Reformation, 2 Bde., 2. Ausg., Frankfurt 1864; G. W. J. Wagner (bezw. F. Schneider), Die vormaligen geistlichen Stifte im Großherzogthum Hessen, 2 Bde., Darmstadt 1873—1878; J. Hoffmeister, Historisch-genealogisches Handbuch über alle Linien des hohen Regentenhauses Hessen, Marburg 1874; H. Heppe, Kirchengesch. beider Hessen, 2 Bde., Marburg 1876; Ch. Röth, Geschichte von Hessen, 2. umgearbeitete Aufl. von C. v. Stamford, Kassel 1885; vgl. ferner die Artt. über Hessen bei Ersch und Gruber, 2. Sect., VII, 164 ff. mit den reichhaltigsten Literaturangaben; in der Manz'schen Realencyklopädie, 4. Aufl., VII, 1883, 546 ff.; bei Bluntschli, Deutsches Staatswörterbuch, 1860, V, 136 ff.; H. Wagener, Staats- und Gesellschafts-Lexikon, 1862, IX, 377 ff. [Rübsam.]

Heßhusen (Heßhusius), Tilmann, einer der heftigsten Streittheologen des Lutherthums, wurde am 3. November 1527 zu Niederwesel im Herzogthum Cleve geboren. Er studirte zu Wittenberg und erhielt auf Melanchthons Empfehlung 1552 die Stelle eines Superintendenten und Pastors in Goslar. Anfänglich so angesehen, daß die Stadt 1555 die Kosten seiner Doctorpromotion übernahm, überwarf er sich bald darauf mit dem Rathe wegen des Kirchenregimentes und wurde 1556 aus der Stadt vertrieben. Er nahm jetzt eine Stelle als Professor der Theologie und als Pfarrer zu Rostock an, mußte aber schon nach einem Jahre weichen, als er von der Kanzel aus die beiden Bürgermeister in den Bann that. Nun berief ihn 1558 Kurfürst Otto Heinrich als Pastor, Professor der Theologie und Generalsuperintendenten nach Heidelberg. Hier brachte ihm sein herrisches Wesen manche Feinde; dazu kam, daß an der Universität und bei Hofe calvinische Anschauungen vorwogen, während Heßhusen es als beschworene Amtspflicht ansah, für die unveränderte Augsburger Confession mit Entschiedenheit einzutreten. Als nun sein Diacon Klebitz an der Universität einige calvinisch lautende Thesen über das Abendmahl vertheidigte, erhob sich Heßhusen in Schriften und Predigten gegen „den neuen Arius und Sacramentsschänder" und that denselben in den Bann. Ueber die zu Tage tretende Heftigkeit waren selbst Personen, welche auf Heßhusens Seite standen, unzufrieden und stellten die Frage, „ob die tausend Teufel, welche er auf die Kanzel bringe, der reinen Sache des lutherischen Evangeliums förderlich seien". Der Streit setzte sich auf dem Markte fort; Professoren und Studenten, Beamte und Bürger theilten sich in Parteien über die Frage, ob der Leib Christi mit dem

Brode, oder auch in und unter dem Brode gereicht werde. Der neue Kurfürst Friedrich III. gebot endlich 1559 beiden Gegnern, Stadt und Land zu meiden. In einen neuen Streit über das Abendmahl wurde Heßhusen verwickelt, als der lutherische Rath von Bremen ihn aufforderte, gegen den Melanchthonianer Hardenberg (s. d. Art.) in Bremen zu predigen. Heßhusen setzte den Kampf „gegen diesen Rottengeist in Bremen", welcher den Dom zu einer „geistlichen Mordgrube" gemacht habe, in seinem vierten Amte als Pastor zu Magdeburg (1560) durch Schriften weiter und erlangte vom niedersächsischen Kreistag endlich Hardenbergs Ausweisung aus Bremen. Da der Kreistag zwar dem strengen Lutherthum zum Siege verholfen, aber zugleich den Prädicanten das gegenseitige Verdammen untersagt hatte, verweigerte Heßhusen dem Mandate den Gehorsam. Der Rath von Magdeburg verbot ihm nun das Besteigen der Kanzel, und als Heßhusen deßwegen über ihn den Bann aussprach, wurde er 1562 mit Weib und Kind aus der Stadt gejagt. Er lenkte seinen Wanderstab nach Wesel, dann nach Frankfurt a. M., fand für kurze Zeit eine Stellung als Hofprediger in Neuburg, bis er 1569 nach Jena berufen wurde, um das sächsische Land wieder zum Lutherthum zurückzuführen. Hier wandte er sich hauptsächlich gegen die Synergisten, die Adiaphoristen (s. d. Artt.) und gegen die Wittenberger Theologen, welche durch einen neuen Katechismus „in betrüglicher Gaukelei die Christenheit narren wollen"; ebenso trat er auch in Wort und Schrift gegen seinen frühern Freund Flacius (s. d. Art.) über die Lehre von der Erbsünde so heftig auf, daß die Flacianer des Landes verwiesen wurden. Als aber Herzog Wilhelm 1573 starb und Kurfürst August die Verwaltung der herzoglichen Länder übernahm, wurde Heßhusen gleichfalls vertrieben. Er erhielt 1574 das preußische Bisthum Samland mit einem fürstlichen Einkommen. Auch hier setzte er seine Bekämpfung kryptocalvinischer und synergistischer Anschauungen fort und erwirkte die Austreibung der böhmischen Brüder. Doch wurde er bald aus dem Kreise seiner Untergebenen selbst falscher Lehre beschuldigt. In einer seiner Schriften (Assertio testamenti Christi, 1574) hatte er den Satz aufgestellt, man müsse nicht bloß in concreto sagen, Christus sei anzubeten, sondern man dürfe auch sagen, die Menschheit Christi in abstracto sei anzubeten. Auf Veranlassung seines frühern Jenenser Amtsgenossen Wigand erhoben sich mehrere Pastoren gegen ihn, und Herzog Albrecht entsetzte ihn 1577 seines Bisthums, zu dessen Administrator Wigand erhoben wurde. Heßhusen erlangte eine Anstellung an der neugegründeten Universität Helmstädt. Nachdem er noch manchen Kampf, besonders gegen die in die Concordienformel aufgenommene Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi durchgefochten hatte, beschloß er sein unruhiges Leben am 25. September 1588. (Vgl. J. G. Leuckfeld, Hist. Heshusiana, oder histor. Nachrichten von dem Leben Tilm. Heshusii, Quedl. u. Aschersleben 1716; K. v. Helmoldt, Tilm. Heßhus und seine sieben Exilia, Leipzig 1859; C. A. Wilkens, Tilm. Heßhusius, ein Streittheologe der Lutherskirche, Leipzig 1860.) [Streber.]

Hesychasten (d. i. Ruhende — Quietisten), schon in einer Novelle des Kaisers Justinian erwähnt, bildeten eine bestimmte Classe griechischer Asceten, welche an abgelegenen Orten oder in kleinen, abgesonderten Zellen (Hesychasterien) dem Gebete und dem contemplativen Leben oblagen oder, wie der Ausdruck hierfür lautete, der „heiligen Ruhe" (ἡσυχία) pflegten. Die Hesychasten waren Mystiker, welche in ihrer beschaulichen Ruhe die thunlichste Annäherung an Gott, ein Schauen Gottes anstrebten. Sie trugen sich vielfach dabei mit der Vorstellung eines Lichtes, in dessen Kreis derjenige eintrete, welcher der Gottheit innerlich möglichst nahe komme. Im Laufe der Zeit wurde nun von manchen griechischen Mystikern das genannte Licht als ein wirklicher Einigungs- oder Berührungspunkt Gottes mit den Menschen aufgefaßt. Jedoch sollte nicht etwa philosophische Speculation zum Schauen jenes Lichtes gelangen, sondern dieses sollte nur möglich sein durch die völlige persönliche Hingabe an bestimmte, des gedachten Anblickes schon gewürdigte Lehrmeister, sowie durch strenge Ascese und Gebet. Hesychasten waren es, welche sich mit freudigem Eifer an eine solche mystische Theorie hängten und sie für sich praktisch zu verwerthen suchten. Sie glaubten in jener wunderbaren Lichterscheinung eine Offenbarung Gottes selbst wahrzunehmen und beschäftigten sich daher mit der Frage nach der eigentlichen Natur des erwähnten Lichtes und seinem Verhältnisse zu Gott. Dasselbe konnte nicht Gott an sich sein, da er in seinem Wesen unsichtbar ist. Weil aber nach der angeblichen Erfahrung der Hesychasten in dem gemeinten Lichte Gott doch wirklich geschaut werde, so mußte er als erscheinendes Licht von Gott an sich oder dem göttlichen Wesen verschieden sein. Sie gelangten demnach in ihrer Speculation zu einer Trennung des Wesens Gottes von seiner Wirkungsweise (ἐνέργεια) und statuirten einen sachlichen, wirklichen Unterschied zwischen Gott und seinen Attributen (z. B. der göttlichen Güte, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w.).

Diese eigenartige, pseudomystische Richtung, in welcher der Hesychasmus nach und nach völlig aufging und seinen Abschluß fand, hat sich geschichtlich in folgender Weise herausgebildet. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts lebte im Mamas- oder Xerokerkoskloster zu Constantinopel der Abt Simeon, welchem man, im Gegensatze zu Gregor von Nazianz dem „Theologen", den Beinamen des „jüngern Theologen" gegeben hat. Seine mystischen Schriften brachten ihm zum größten Theile hohes Lob ein; einige jedoch wurden anstößig befunden und verursachten ihm mancherlei Unannehmlichkeiten. Sein Schüler

Nicetas Stethatos vertheidigte ihn wider die ihm gemachten Beschuldigungen, verfaßte auf ihn ein Lobgedicht und beschrieb sein Leben. Auf diesen Simeon werden die Anfänge der pseudomystischen Entartung des spätern Hesychastenthums zurückgeführt. Schon das 12. Jahrhundert zeigt deren begonnene Entwicklung, indem in Schriften aus dieser Zeit eines gewissen Nicephorus als eines „heiligen Lehrers“ der sogen. „Gebetsruhe“ Erwähnung geschieht. Hauptbrutstätten des Hesychasmus waren verschiedene Klöster und Einsiedeleien des Berges Athos, sowie der Sinai in Arabien; überdieß hatte die Umgegend von Thessalonich und Constantinopel, ferner Syrien und Serbien mancherlei Sitze des Hesychastenthums aufzuweisen. Die beschauliche Thätigkeit oder „Gebetsruhe“ wurde außer durch Fasten und andere Werke der Abtödtung besonders dadurch praktisch eingeleitet, daß die betreffenden Mönche ihren Körper in eine ganz bestimmte Lage brachten: sie drückten sich nämlich das Haupt oder das Kinn an die Brust oder an den Nabel, verdrehten die Augen und hemmten den Athem; als Wirkung dieser mechanischen Verrichtungen wähnten sie dann ein wunderbares Licht zu erblicken und genossen hierbei angeblich eine unversiegliche Lust. Das räthselhafte Licht hielten sie für eins mit jenem, welches ehedem die drei Jünger des Herrn auf dem Berge Tabor umglänzte. In solcher Weise betrieben die Hesychastenmönche sehr lange Zeit in der strengsten Verborgenheit ihre beschauliche Ruhe, und erst kurz vor dem Jahre 1328 drang davon eine leise Kunde zu einigen Laien, unter diesen zu dem gelehrten Nicephorus Gregoras (s. d. Art.), und zu einigen Bischöfen. Diese Männer hörten nämlich den Mönch Gregor Palamas, den Hauptverfechter des pseudomystisch gerichteten Hesychasmus, rückhaltlos prahlen, er schaue gleich seinem geistlichen Lehrer G. Drimys die Gottheit mit leiblichen Augen. Jene bedeuteten ihm sofort, dieß sei die Irrlehre des Massalianismus; allein Palamas kümmerte sich um diese Vorhaltung nur wenig, und weitere Erhebungen über seine Rechtgläubigkeit unterblieben, vielleicht deßhalb, weil gerade ein Mönch Namens Isaias vom Berge Athos, wo auch Palamas seinen Wohnsitz hatte, um jene Zeit (von 1323 an) Patriarch von Constantinopel war. Erst dem calabrischen Mönche Barlaam (s. d. Art.) war es im J. 1339 vorbehalten, das bisher sehr geheim gehaltene Treiben der Hesychasten an die Oeffentlichkeit zu ziehen und wider ihre Absonderlichkeiten und theologischen Ungeheuerlichkeiten einen mehr als zwanzigjährigen Kampf heraufzubeschwören. Er übergoß sie wegen ihrer Omphalopsychie (Nabelschauerei) fort und fort mit beißendem Spotte. Am meisten aber erregte seinen Unwillen die Behauptung jener Schwärmer, sie sähen ein göttliches und unerschaffenes Licht mit leiblichen Augen und vermöchten so Gott auf sinnliche Weise zu schauen. Als er weiter von ihnen vernahm, das unerschaffene Licht sei identisch mit jenem einst auf dem Tabor erschienenen, es selbst sei aber nicht die Natur oder das Wesen Gottes: da griff er nunmehr den Hesychasmus vom dogmatischen Standpunkte an und bezichtigte ihn des Ditheismus. Diese Bloßstellung und Herabwürdigung ihrer Sache durch Barlaam kam den Hesychasten und zumal Palamas höchst ungelegen. Palamas versuchte zunächst durch Mittelspersonen, dann persönlich und schriftlich seinen zu Thessalonich weilenden Gegner von der Wahrheit des „unerschaffenen“, den Hesychasten zeitweilig nach ihrer Angabe erschienenen Taborlichtes zu überzeugen; allein seine Mühe war umsonst. Barlaam eilte von Thessalonich nach Constantinopel und erhob hier bei dem Patriarchen Johannes XIV. Kalekas schwere Beschuldigungen wider Palamas wegen seiner ungereimten theologischen Behauptungen und seiner anstößigen Lebensweise. Zugleich bat er zur Schlichtung des beregten Streites inständig um Einberufung einer Kirchensynode. Hiervon wollte der Patriarch vorderhand nichts wissen. Barlaam ließ sich aber dadurch keineswegs zum Schweigen bringen, sondern drängte unausgesetzt auf eine richterliche Entscheidung. Endlich kam unter dem Vorsitze des Kaisers Andronicus des Jüngern im J. 1341 zu Constantinopel eine Synode zu Stande. Dieselbe beschränkte sich indeß auf die Behandlung von zwei Fragen, von denen die eine das Taborlicht, die andere ein eigenthümliches, von Barlaam gerügtes Gebet der Hesychasten betraf. Diese Synode nahm jedoch einen Barlaam völlig unerwarteten Ausgang und betrachtete gleich den Hesychasten das Taborlicht als unerschaffen, als das natürliche Licht Gottes selbst. Barlaam war schließlich der unterliegende Theil, indem ihm die Fähigkeit aberkannt wurde, künftighin Beschuldigungen gegen die Hesychasten vorzubringen. Er leistete zwar wegen seiner bisherigen Angriffe auf das Hesychastenthum Abbitte, verließ aber kurze Zeit darauf den griechischen Boden auf immer. Kaiser Andronicus starb wenige Tage nach der Synode.

Nach Barlaams Weggang entbrannte der Glaubensstreit gegen die Hesychasten von Neuem, indem der griechische Mönch Gregor Akindynus (s. d. Art.) auf den Kampfplatz trat. Dieser suchte namentlich die Lehre von der stofflichen und geschaffenen Natur des Taborlichtes überallhin auszubreiten und griff Palamas und dessen Anhänger wegen ihrer falschen Behauptung von einem realen, entitativen Unterschied zwischen Gottes Wesen (οὐσία) und Wirkungsweise (ἐνέργεια, operatio) fort und fort scharf an. Die bedrängten Palamiten beriefen unter besonderer Begünstigung des kaiserlichen Großdomesticus Johannes Kantakuzenus ohne Antheilnahme des Patriarchen eine Synode in die Katechumenie der Sophienkirche zu Constantinopel und verurtheilten die wider sie gerichteten Sätze und Reden Akindynus', indem sie die in dem publicirten Amtserlaß (Tomus synodicus) der ersten Synode enthaltene allgemeine Verurtheilung aller Widersacher des

„unerschaffenen“ Taborlichtes auf ihn anwandten. Akindynus jedoch ließ sich dadurch keineswegs abschrecken, sondern kämpfte gegen die Palamiten muthig weiter. Diese blieben freilich auch nicht müßig, sondern erhoben immer anmaßender das Haupt, so daß ihr Treiben endlich auch dem schwachen Patriarchen Johannes Kalekas zu arg wurde. Letzterer war nach der ersten Synode, sicherlich durch Akindynus belehrt, bezüglich der Glaubensneuerungen der Hesychasten anderer Meinung geworden. Unter seinem Vorsitze fand daher im J. 1345 zu Constantinopel eine Synode statt, auf welcher zunächst der eingefleischte Palamit Isidor Buchiras, der erwählte Bischof von Monembasia, seiner Würde entsetzt, ferner Palamas selbst als Urheber einer blasphemen Gotteslehre mit seinen Gesinnungsgenossen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. J. Buchiras und Palamas fügten sich nothgedrungen und nur, soweit sie sich beobachtet glaubten, den Synodalbeschlüssen; im Uebrigen rechneten sie zuversichtlich darauf, daß ihr offener Anhänger und Gönner Johannes Kantakuzenus in kürzester Zeit zum Gipfel der politischen Macht gelangen, und daß dadurch sich Alles für sie zum Besten wenden werde. In dieser Erwartung täuschten sie sich nicht. Allmälig hatte es nämlich der Patriarch Johannes Kalekas mit der Regentin, der Kaiserin-Wittwe Anna Paläologina, gründlich verdorben. Als letztere sah, daß sie an dem Patriarchen fernerhin keine Stütze für ihre Regierung habe, kehrte sie sich haßerfüllt von ihm ab und schenkte den Palamiten ihre volle Gunst. Auf ihre Veranlassung wurde nun am 2. Februar 1347 und zwar unter ihrem Vorsitze eine hauptsächlich von palamitisch gesinnten Bischöfen gebildete Synode — die vierte im Verlaufe des Hesychastenstreites — abgehalten, welche sich unmittelbar gegen Johannes Kalekas richtete. Dieser wurde des vertraulichen Verkehrs mit Gregor Akindynus, dem entschiedenen Gegner der Palamiten, beschuldigt und außerdem verschiedener „Irrlehren“ über das Verhältniß des Wesens Gottes zu seiner Wirkungsweise und damit der Untergrabung der Religion selbst beschuldigt. Durch Synodalbeschluß wurde er der Patriarchenwürde entsetzt, und für den Fall weitern Widerspruchs gegen die angebliche hesychastische Wahrheit wurde ihm die Excommunication in Aussicht gestellt. Deßgleichen ward der vor einiger Zeit von Johannes Kalekas zum Priester ordinirte Akindynus dieser Würde für verlustig erklärt und ebenfalls mit dem Anathem bedroht. Hingegen fühlte sich die Synode berufen, Palamas und seine Geistessippe als die zuverlässigsten Stützen der Kirche und der Religion zu belobigen und hinzustellen. Am folgenden Tage (3. Februar) bestätigte der in der Nacht zuvor Kaiser gewordene Johannes Kantakuzenus das Vorgehen der Synode wider Kalekas und ließ dessen Namen aus den Kirchenbüchern streichen.

Zum Nachfolger des letztern erkor man mit besonderer Begünstigung des neuen Kaisers denselben Isidor Buchiras, welcher von der oben erwähnten dritten Synode im J. 1345 deponirt und excommunicirt worden war. Trotz aller Einsprache und Bemühung der Gegenpartei wurde dieser Mann am 17. Mai 1347 als Patriarch von Constantinopel ausgerufen. Diejenigen Bischöfe und Cleriker jedoch, welche von seiner Beförderung nichts wissen wollten, veranstalteten noch im J. 1347 zu Constantinopel eine Synode — die fünfte im Hesychastenstreite — und legten ihre Anschauungen und Beschlüsse in einer eigenen vom Juli 1347 datirten Denkschrift nieder. Darin bezeichnen sie Isidor Buchiras als einen thörichten, unverständigen, gesetzesunkundigen, eitlen Menschen. Ebenso nennen sie Palamas, welcher sichtbare und unsichtbare Götter und Gottheiten erdichtet habe, den gottlosesten unter den Menschen; jenen wie diesen erklärten sie dann ihrer Aemter für verlustig und excommunicirt. Einen praktischen Erfolg hatten diese Synodalbeschlüsse nicht; Buchiras blieb Patriarch, und der palamitische Hesychasmus gewann zusehends an Ausbreitung und Stärke. Doch auch seine Gegner rührten sich und bekämpften ihn weiter. So trat im nämlichen Jahre 1347 der schon oben erwähnte gelehrte Nicephorus Gregoras bei dem byzantinischen Hofe gegen Isidor Buchiras und Palamas auf und fand dort vorerst geneigtes Gehör. Freilich wurde dadurch dem Fortschreiten des Hesychasmus kein Halt geboten: der Patriarch Isidor weihte im J. 1349 viele Anhänger der neuen Doctrin (des Palamitismus) zu Bischöfen verschiedener Diöcesen, ja Gregor Palamas selbst zum Erzbischof von Thessalonich. Im J. 1350 starb Isidor Buchiras, und sein Amtsnachfolger ward der Athosmönch Kallistus, wiederum ein eingefleischter Palamit und ein politischer Parteigänger Kantakuzenus'. Kallistus I. wird von Zeitgenossen als ein ungemein roher, leidenschaftlicher und unwissender Mann geschildert. Da die palamitischen Glaubensneuerungen unter dem Volke von Byzanz eine gewaltige Gährung hervorriefen, so verbreitete sich das Gerücht, der Kaiser Kantakuzenus wolle zu einem allgemeinen Concil die Hand bieten. Diese Hoffnung erfüllte sich jedoch nicht; nur eine an Mitgliederzahl sehr beschränkte Synode fand unter dem Vorsitze Kantakuzenus' im Blachernenpalast zu Constantinopel im J. 1351 statt — die sechste in der Entwicklung des Hesychastenstreites. Auf ihr erschien außer anderen muthigen Gegnern des Palamitismus Nicephorus Gregoras, welcher inzwischen das Mönchskleid sich hatte geben lassen. In der ersten Sitzung erhob eben dieser wider Palamas insbesondere den Vorwurf, er trenne die in drei Personen Eine Gottheit in Substanz und Gnade und lasse die Gnade von der Natur zwar geschieden, aber doch auch wieder ungeschaffen sein. Deßgleichen habe er die Wirkungsweise in Gott als eine Art Gattung in unendliche ungeschaffene Gottheiten gespalten, welche insgesammt für sich und gesondert einigermaßen existirten und doch auch wieder einigermaßen nicht existiren sollten.

Nachdem die beiden Parteien lange hin und her gestritten hatten, wurde die Fortsetzung der Verhandlungen vertagt. In der alsbald folgenden zweiten Sitzung wurden die Gegner Palamas' kaum zum Wort zugelassen. In der dritten Sitzung wurden die Palamiten von den redegewandten, schlagfertigen Gesinnungsgenossen des gleichfalls anwesenden Gregoras arg in die Enge getrieben. Palamas suchte seine polytheistische Doctrin schlau zu verhüllen; jedoch hielt er an der sachlichen Scheidung des christlichen Gottesbegriffes in Wesen und Energie (Attribut) unverrückbar fest. In der vierten Sitzung erklärten die Antipalamiten entschieden, die göttliche und unerschaffene Substanz sei mit der göttlichen und ungeschaffenen Wirkungsweise völlig identisch. Darob entstand eine furchtbare Aufregung unter den Palamiten, so zwar, daß sie an einigen ihrer Widersacher sogar Gewaltthätigkeiten verübten. Die antipalamitischen Bischöfe von Ephesus und Gan wurden ihrer Würden beraubt. Noch eine fünfte Sitzung an demselben Orte — eine Art zweiter Blachernensynode — fand innerhalb kurzer Zeit statt. Zu ihr hatten ausschließlich die Palamiten Zutritt. Es wurde in derselben der Versuch gemacht, in sechs Thesen die irrige Lehre von einem zwischen Gottes Wesen und seiner Wirksamkeit bestehenden sachlichen Unterschiede wissenschaftlich und unter Berufung auf die alten Kirchenväter darzuthun und dabei festzustellen, daß dem göttlichen Wesen eine Superiorität gegenüber den Wirkungsweisen (den Attributen) Gottes zukomme. Diese letzteren nahmen dann in der palamitisch-hesychastischen Theologie eine Art Mittelstellung zwischen dem göttlichen Wesen und den Geschöpfen ein. Die auf der Synode behandelten sechs Fragepunkte lauteten: 1. Ist in Gott ein ihm geziemender Unterschied zwischen der Substanz und der Wirkungsweise? 2. Wenn dieser Unterschied für richtig befunden wird, ist die Wirkungsweise geschaffen oder unerschaffen? 3. Wenn nun die letztere als eine unerschaffene erwiesen ist, läßt sich da wohl behaupten, Gott sei zusammengesetzt? 4. Wird der Ausdruck θεότης (Gottheit) von den Theologen nicht bloß von der Substanz, sondern auch von der göttlichen Wirkungsweise gebraucht? 5. Sprechen die Theologen in einem gewissen Sinne eine Superiorität der Essenz über die Wirkungsweise aus? 6. Wenn eine Theilnahme (der Creaturen) an Gott stattfindet, ist dieselbe eine Theilnahme in Hinsicht auf die Substanz oder in Hinsicht auf die Wirkungsweise? In derselben Sitzung der Blachernensynode, sowie bei anderen Versammlungen der Palamiten wurde „die über allen Zweifel erhabene Rechtgläubigkeit des Palamas" anerkannt, andererseits wurden alle Gegner der palamitischen Theologie aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Die anläßlich der Blachernensynode verfaßte amtliche Denkschrift erhielt die Bezeichnung: „Tomus des Palamas" oder Tomus „wider Gregoras und seine Anhänger". Die dogmatischen Beschlüsse eben dieser Synode erhielten für die griechisch-orientalische Kirche eine sehr große Tragweite.

Der palamitische Hesychasmus hatte in der Blachernensynode zwar einen großen Sieg erfochten; allein er fühlte sich bezüglich des Errungenen noch nicht ganz sicher. Er hatte große Besorgniß besonders vor dem in seiner Wohnung gefänglich überwachten Nicephorus Gregoras. Die Palamiten boten Alles auf, um diesen unerschrockenen Mann zur Annahme ihrer dogmatischen Neuerungen zu bestimmen. Zu diesem Zwecke trafen bei Gregoras verschiedene Abordnungen des Kaisers, des Patriarchen Kallistus u. s. w. ein: auch sein alter Freund Nicolaus Kabasilas begab sich zu ihm, um ihn auf die andere Seite zu ziehen; aber alles Zureden und Drohen der Erschienenen war umsonst. Gregoras blieb standhaft und hatte die Freude, durch eine mysteriöse ihm befreundete Persönlichkeit — er nennt sie „Agathangelus" — zu hören, gerade um jene Zeit hätten mehrere griechische Bischöfe ihre entschiedenste Mißbilligung über die palamitischen Neuerungen offen kundgegeben. In seiner Gefangenschaft verfaßte er eine Widerlegung der dogmatischen Hauptpunkte der Blachernensynode in zehn Büchern. Als Johannes Kantakuzenus im J. 1354 den Kaiserthron verloren und Johannes Paläologus ihn in Besitz genommen hatte, erlangte Nicephorus Gregoras seine Freiheit wieder. Johannes Kantakuzenus aber zog sich unter dem Namen „Joasaph", mit ganzer Seele den palamitischen Dogmen ergeben, für sein übriges Leben in eines der Athosklöster zurück. Um jene Zeit wurde auch eine antipalamitische Synode durch den Metropoliten von Ephesus veranstaltet und über ihre Beschlüsse eine amtliche Denkschrift ausgefertigt. Die genannte Synode war unter den gegen den palamitischen Hesychasmus gehaltenen die letzte. Um dieselbe Zeit wagte es eine dem alten Gottesglauben unentwegt zugethane Klosteroberin, Namens Marulina, ihre Nonnen von dem palamitischen Irrwahne abzubringen. Allein die Sache wurde dem byzantinischen Patriarchen verrathen, und da Marulina nichts von den Glaubensneuerungen wissen wollte, wurde sie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

Nach Kallistus' I. Tode ward Philotheus Kokkinus, der schon einmal früher anstatt des mißliebig gewordenen Kallistus dessen Stelle auf kurze Zeit innegehabt hatte, dauernd byzantinischer Patriarch. Er war einer der thatkräftigsten, eifrigsten Verfechter und Verbreiter des Palamitismus, wirkte mündlich und schriftlich für ihn und bezeichnete Gregor Palamas als „den Theologen und allgemeinen Lehrer der Kirche Christi". Im J. 1368 veranstaltete er zu Constantinopel eine Synode einerseits zum Zweck der Verantwortung des Mönchspriesters Prochorus Cydonius vom Athosberge, andererseits zur Feststellung der angeblichen Heiligkeit des inzwischen verstorbenen Gregor Palamas. Der vorgenannte Prochorus war angeklagt, Anhänger der Lehren

von Barlaam und Akindynus zu sein. Er hatte in einem Schriftstücke den Hesychasten folgende Irrthümer vorgeworfen: Nach ihrer Lehre würden 1. die Menschen in der That und wahrhaftig Götter, wie Christus factisch und in Wahrheit Mensch geworden sei; 2. hätten die Propheten Gott nicht typisch und symbolisch, sondern real und wahrhaftig geschaut; 3. sei nicht das Taborlicht geschaffen und ungeschaffen, zeitlich und ewig; 4. werde die Wirkungsweise Gottes (das göttliche Attribut) als ein Licht geschaut. Da der auf der Synode erschienene Prochorus standhaft gegen den hesychastischen Wahn protestirte, so ward er excommunicirt. Zugleich wurde die Denkschrift der Blachernensynode vom Jahre 1351 (der sogen. „Tomus des Palamas") für einen „fehllosen Canon der gesunden Dogmen des christlichen Glaubens" erklärt. Ferner sprach sich der Patriarch Philotheus dahin aus, er betrachte den hingeschiedenen Palamas als Heiligen, als Lehrer der Kirche und als einen der großen Kirchenväter. Diesem Urtheile stimmten die Synodalmitglieder rückhaltlos bei. Philotheus Kokkinus konnte am Ende seines Lebens mit Befriedigung sehen, daß die neue Gotteslehre nicht bloß in seinem Patriarchate überall feste Wurzel gefaßt hatte, sondern auch in den Patriarchalsprengeln von Alexandrien und Jerusalem, sowie (wahrscheinlich) in dem von Antiochien ohne Bedenken aufgenommen worden war. Im palamitischen Geiste wirkten seine dem 14. Jahrhundert noch angehörenden Amtsnachfolger, die Patriarchen Nilus, Antonius IV. und Kallistus II. Xanthopulus weiter. Solcherweise verlief die eigenartige, pseudomystische Erscheinung des griechischen Hesychastenthums. Ehedem hatte es einige Jahrhunderte lang ein streng verborgenes Stillleben gefristet; kaum aber sah es sich in das öffentliche Leben der griechischen Kirche hineingezogen, so trat es mit aller Zähigkeit für die Ungeschaffenheit und Göttlichkeit und zugleich Sichtbarkeit jenes Lichtes auf, welches einst auf dem Tabor erglänzte, und stürmte beharrlich gegen eines der Grunddogmen des Christenthums an. Wurde es in seinem Kampfe durch die Versuche der Gegenpartei auch zeitweilig etwas zurückgedrängt, so wuchs es alsbald wieder an Macht und zog immer größere kirchliche Kreise in den Bann seiner dogmatischen Neuerungen. Am Ende des 14. Jahrhunderts hatte der Hesychasmus mit seiner Aufstellung eines zwischen Gottes Wesen und seiner Wirksamkeit (oder seinen Attributen) vermeintlich gegebenen sachlichen Unterschiedes siegreich in der griechischen Kirche das Feld behauptet. Erwähnt seien noch einige Schriftsteller jener Zeit, welche die palamitisch-hesychastischen Irrthümer scharf bekämpft haben. Außer Nicephorus Gregoras sind insbesondere Demetrius Cydonius (der Bruder des oben aufgeführten Prochorus Cydonius), Johannes Cyparissiota, Constantin Harmenopulus, Manuel Kalekas und Andreas Colossensis zu nennen.

Das pseudomystische Treiben innerhalb der hesychastischen Klosterzelle blieb auf den Orient beschränkt. Dagegen läßt sich in einigen Thesen abendländischer Schriftsteller des 12. und 14. Jahrhunderts eine gewisse Aehnlichkeit mit den palamitisch-hesychastischen Lehren wahrnehmen: so z. B. bei Gilbert de la Porrée und bei Johannes von Varennes. Jener hatte unter Anderem ausgesprochen, divinam essentiam non esse Deum. Gegen diese Behauptung richtet sich der Satz des hl. Bernhard von Clairvaux: Credimus, solum Deum Patrem et Filium et Spiritum S. aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et hujusmodi alia a Deo esse, quae sint ab aeterno et non sint Deus. Johannes von Varennes behauptete, in der Verklärung Christi hätten die drei Apostel das göttliche Wesen (divinam essentiam) so klar gesehen, wie sie es jetzt im Himmel sähen. (Die Hesychasten würden statt „Wesen" die göttliche „Wirkungsweise" gesagt haben.) Johannes von Brescain stellte den Satz auf, das geschaffene Licht sei „unendlich und unermeßlich". (Vgl. Joann. Cantacuzen., Histor. l. IV, Bonn. 1828; Niceph. Gregoras, Byzant. Histor., Bonnae 1829; Miklosich et Müller, Acta Patriarchatus Constantinopol., Vindob. 1860; Migne, PP. gr. CL; L. Allat., De eccl. occident. et orient. perp. consensione; Illgen, Zeitschr. für histor. Theologie VIII, 1838, 48 ff.; Hergenröther J., Kirchengeschichte, 3. Aufl. II, 860 ff.; Stein, Studien über die Hesychasten des 14. Jahrh., Wien 1873.) [v. Stein.]

Hesychius (Isicius, Esitius, Isychius), Name mehrerer Heiligen. 1. Hesychius der Ascet, aus Andrapena in Bithynien, berühmt durch seine Gewalt über die bösen Geister, lebte in der Einsamkeit auf dem Berge Majo in Bithynien und starb zwischen 788 und 797 (Boll. Mart. I, 456).

2. Hesychius von Jerusalem, genannt der Theologe, Exeget des 5. Jahrhunderts, hatte sich dem Mönchsleben gewidmet und lebte, wie aus einer Andeutung bei Cyrill von Scythopolis (Migne, PP. gr. CXIV, 629) hervorzugehen scheint, in der Laura des hl. Euthymius in der Nähe von Jericho. Als der Ruhm seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit sich ausbreitete, wurde Hesychius der Einsamkeit entzogen und zum Priester der Kirche von Jerusalem geweiht. Theophanes hebt in seiner Chronik (ed. Bonn. 1839, I, 129) ausdrücklich hervor, es sei dieses in demselben Jahre (412) geschehen, in welchem auch der hl. Cyrillus zum Patriarchen von Alexandrien gewählt worden sei. Mit dem Chorbischof Passarion war Hesychius 428 wieder in der oben bezeichneten Laura, als Patriarch Juvenal die Kirche daselbst consecrirte. Wenn die Nachricht bei Theophanes (l. c. 142), welche allerdings verschiedene chronologische Schwierigkeiten bietet, richtig ist, so starb Hesychius zu Jerusalem bald nach dem Tode der jüngern Melania (31. Dec. 439), demnach im J. 440. Die Bollandisten nehmen das Jahr 434 an. Das Menologium

der Griechen setzt sein Fest auf den 28. März und rühmt, daß er aus allen Quellen der Wissenschaft geschöpft und die ganze heilige Schrift mit großer Klarheit ausgelegt habe (Boll. Mart. III, 713). Von seinen Schriften ist das Meiste verloren, und manches, was unter dem Namen Hesychius, Isychius, Isakios von Jerusalem überliefert wurde, dürfte späteren gleichnamigen Schriftstellern beizulegen sein. Die Untersuchungen hierüber sind noch nicht abgeschlossen, und es kann im Folgenden nur ein Verzeichniß der unter Hesychius' Namen überlieferten Werke gegeben werden.

Die exegetischen Werke eröffnet ein Commentar zum Leviticus in sieben Büchern (Bibl. PP. Lugd. XII, 52). Dieses vom Presbyter Isychius dem Diacon Eutychian gewidmete Werk ist bloß in lateinischer Sprache vorhanden. Wie sich aus Stellen der Vorrede und des 6. und 7. Buches ergibt, wurde es in Jerusalem geschrieben, und deutliche Anspielungen auf die seit 429 entbrannten Kämpfe gegen Nestorius bestimmen auch die Zeit der Abfassung. Wiederholt wendet der Verfasser den technischen Terminus Mater Dei an. Man wollte auch einen Hinweis auf die spätere Häresie der Eutychianer im Buche finden, doch dürfte die Stelle sich weit eher auf die früheren Apollinaristen beziehen. Wenn dann Isychius weiter bemerkt, er wolle, was vor ihm noch nicht geschehen sei, den Leviticus im Zusammenhang in einer Weise erklären, daß sein vielfach angegriffener Literalsinn vertheidigt und auf demselben die mystische Erklärung erbaut werde, so dürfte auch diese Bemerkung auf eine Zeit hinweisen, welche den origenistischen Streitigkeiten noch nahe lag. Ob nun ein Grieche oder ein Lateiner den Commentar in Jerusalem verfaßte, läßt sich gegenwärtig nicht entscheiden. Sollte ein griechisches Original vorgelegen sein, so ist dasselbe ziemlich frei in's Latein übertragen worden. Nach der Ueberschrift einiger Codices nimmt Cave (Hist. lit. I, 571) den Bischof Hesychius den Jüngern von Salona in Dalmatien (515—527; Farlati, Illyr. sacr. II, 154) als Uebersetzer an. Doch lassen die vielen Parallelen, welche zwischen dem lateinischen Bibeltexte und der Septuaginta, sowie den Versionen Aquila's und Theodotions gezogen werden, weit eher auf ein lateinisches Original schließen. Die Abfassung in Jerusalem muß festgehalten werden, und da der Bibeltext nach der Version des hl. Hieronymus angeführt wird, ist der Verfasser im Kreise der Anhänger und Schüler dieses Heiligen in Paläſtina zu suchen. Von einem Psalmencommentar unter dem Namen des Priesters Hesychius von Jerusalem haben sich viele Fragmente in den griechischen Catenen erhalten; Cotelerius gibt (Expositio Patrum Graecorum in Psalmos, 3 voll., Antw. 1643—1646) solche Fragmente zu 72 Psalmen; anderwärts finden sich noch, theils gedruckt, theils in Bibliotheken, Fragmente zu Ezechiel und Daniel, zu der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen. Von größerer Bedeutung ist das Στιχηρόν der zwölf kleinen Propheten und des Buches Isaias (Critici sacri, ed. Lond. 1660, VIII; ed. Francof. 1696, VI, 26). Hesychius gibt hier eine sehr klare Analyse dieser Propheten und theilt nach dem Muster einer stichischen Eintheilung der paulinischen Briefe, welche ihm vorlag, die analysirten Bücher in Stiche oder Kapitel. Entsprechend dem dargestellten Gedankengange ist der Umfang der Kapitel kleiner, als in der gegenwärtigen Eintheilung; so zählt er bei Osee 20 Kapitel gegen die 14 jetzigen, bei Isaias 88 gegen 66. Eine Συναγωγὴ ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων (Cotelerius, Monum. eccl. gr. III, Par. 1686, 1 sq.) behandelt in Fragen und Antworten 61 exegetische Schwierigkeiten aus den Evangelien und stellt eine Uebereinstimmung zwischen den Angaben der Synoptiker unter sich und mit Johannes her.

Bei Photius (Cod. 269. 275) wird Hesychius von Jerusalem auch als Homilet gerühmt. Es haben sich unter seinem Namen erhalten zwei Reden über Maria als θεοτόκος, eine Homilie über die Darstellung Jesu im Tempel, Lobreden auf den Apostel Andreas (bei Photius ist fälschlich der Apostel Thomas genannt) und auf Jacobus, ferner Bruchstücke von Reden über Christi Geburt und über die Todesstunde (Bibl. PP. Lugd. XII, 185 sq.). Eine Rede über die Auferstehung des Herrn (Combef., Auctar. novum I, 743 sq.) wurde früher dem hl. Gregor von Nyssa beigelegt (Migne, PP. gr. XLVI, 627 sq.). Eine ascetische Schrift Ἀντιῤῥητικὰ καὶ εὐκτικά (Par. 1563; Bibl. PP. Lugd. XII, 195), gerichtet an Theodulus, umfaßt zwei Centurien kurzer Maximen für das geistliche Leben. Mehrere derselben finden sich wörtlich unter den Aussprüchen des Altvaters Marcus (Migne, PP. gr. LXV, 905). Photius (Cod. 198) bezeichnet diese Centurien als Theile eines größern Werkes, in welchem die Aussprüche der Zeitgenossen des hl. Antonius des Einsiedlers gesammelt waren. Die Bollandisten geben ferner (Mart. II, 386. 736) die Martyrgeschichte des Centurio Longinus und seiner Genossen, welche ein Hesychius nach Documenten im Archiv der Auferstehungskirche zu Jerusalem verfaßte. Die Darstellungsweise nöthigt, die Abfassung in das Ende der patristischen Periode zu setzen (Tillemont, Mém. I, 453). In der That ist aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts ein Patriarch Hesychius (Isakios) von Jerusalem (601—609) bekannt, an welchen Papst Gregor d. Gr. einen Brief (Ep. 11, 46 ed. Bened.) richtete. Eine Sammelausgabe der genannten Werke findet sich bei Migne, PP. gr. XCIII, 787 sq. (Vgl. daselbst Proleg. 781 sq.; Tillemont, Mémoires XIV, 227 ss.; Du Pin, Nouvelle biblioth. VI, 9 ss.)

3. Hesychius, Martyrer unter Trajan zu Durazzo; sein Fest ist am 7. Juli (Boll. Julii II, 457). Unter Diocletian starben für den Glauben der Soldat Hesychius zu Silistria am 15. Juni (Boll. Jun. II, 1049); der Prior palatii Hesychius zu Antiochia am 18. November

(Boll. Mart. I, 300); der ägyptische Bischof Hesychius zu Alexandria am 26. November (Boll. Febr. I, 462; III, 53).

4. Hesychius, Mönch in Palästina, der vertrauteste Schüler des hl. Hilarion (s. d. Art.), starb nach 373. Sein Fest am 3. October (Boll. Oct. II, 141 sq.).

5. Hesychius, einer der sieben Bischöfe, welche nach dem Martyr. Rom. (15. Maji) durch die Apostelfürsten nach Spanien gesandt wurden. Er fand seine Ruhestätte wahrscheinlich zu Carcesa (Cazorla) im Bisthume Toledo, wo er noch als Stadtpatron verehrt wird, nicht aber, wie das Martyr. Rom. angibt, zu Carteja (Gibraltar). In Spanien wird sein Gedächtniß am 1. März begangen, am 15. Mai aber die Ankunft der sieben Bischöfe gefeiert. (Boll. Mart. I, 4; Gams, K.-Gesch. Spaniens I, 193 ff.) [Streber.]

Hesychius von Alexandrien heißt der sonst unbekannte Verfasser eines griechischen Wörterbuches, welches um 380 entstanden ist und zu den wichtigsten Hilfsmitteln der griechischen Alterthumskunde gehört. Ueber Anlage und Einrichtung seines Buches spricht der Verfasser sich in der beigegebenen Vorrede an einen gewissen Eulogius aus. Hiernach ist es aus älteren glossographischen Werken, in welchen die gelegentlichen Worterklärungen der Commentatoren Homers u. A. gesammelt waren, nach alphabetischer Ordnung zusammengestellt und erklärt nicht bloß Wörter, sondern auch Formen, enthält daneben sehr viele sachliche Notizen und führt eine Menge Stellen aus verloren gegangenen Schriftwerken an. Der Verfasser hat sich offenbar so ganz die classisch-griechische Literatur als Object seiner Bemühung gedacht, daß man in ihm einen Heiden suchen muß. Demnach würde das Werk hier nicht zu besprechen sein, wenn sich nicht in der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift (aus dem 15. Jahrhundert) eine Menge Zuthaten christlichen Inhaltes fänden. Das ursprüngliche Werk ist offenbar so viel gebraucht und für so nützlich gehalten worden, daß man es auf jede Weise zu bereichern suchte, und so haben seit dem 5. Jahrhundert auch die christlichen Benutzer desselben es für ihre Zwecke einzurichten gesucht. Daher ist das Lexikon jetzt überaus reich an biblischen Glossen, welche wegen der benutzten Quellen für die Exegese von großer Bedeutung sind. Dieselben lassen sich in drei Gruppen theilen. Die erste Klasse umfaßt Glossen, welche aus schon vorhandenen biblischen Wörterbüchern geflossen sind; die zweite Gattung erklärt biblische Ausdrücke durch Anführung der von den alten Uebersetzern, wie Aquila und Symmachus, gebrauchten parallelen Bezeichnungen; die dritte Art von Worterklärungen endlich, welche man wegen der vielen Deutungen hebräischer Wörter und Ausdrücke die etymologische genannt hat, ist aus den älteren griechischen Exegeten, wie Basilius, Cyrillus, Procopius, geschöpft. Auch zu den Werken christlicher Schriftsteller, wie Epiphanius, sind Worterklärungen gesammelt und in das ursprüngliche Lexikon eingeschoben worden. Die Zeit, aus welcher diese Zuthaten stammen, ist nach dem handschriftlichen Befund nicht zu ermitteln. Sämmtliche christlichen Einschiebsel sind als Glossae sacrae gesammelt herausgegeben worden von C. G. Ernesti (Lipsiae 1785) und von Valckenaer (Opusc. I, 173 sq.), wozu noch J. A. Ernesti, De glossariorum graecorum vera indole, Lipsiae 1747, und Bentleji Epist. ad Bielium de Hesychii glossis sacris (Epist., Londini 1807, 221 sq.) gehört. Die erste Ausgabe des gesammten Wörterbuchs erschien 1514 zu Venedig bei Aldus, wurde aber von dem griechischen Herausgeber Musurus willkürlich vermehrt und geändert. Die späteren Ausgaben beruhen auf dieser, bis J. Alberti und nach dessen Tode Ruhnken eine kritische und commentirte Ausgabe zu Leyden 1746—1766 in zwei Foliobänden lieferten. Die letzte Ausgabe ist von Maurus Schmidt zu Jena 1858—1868 in fünf Quartbänden, ed. min. alt. ib. 1867, besorgt. (Vgl. Fabric. Bibl. gr., ed. Harles, VI, 201; F. Ranke, De lexici Hesychiani origine et forma, Lips. 1831; Welcker, Kleinere Schriften, II, 1845, 542 ff.; Schmidt, Quaestiones Hesych. l. c. pag. CXXXIV sq.; Weber, De Hesychii ad Eulogium Epist., Halis Saxon. 1865.) [Kaulen.]

Hesychius heißt in verschiedenen Mittheilungen des hl. Hieronymus der Urheber einer kritischen Revision sowohl der sogen. κοινὴ ἔκδοσις der Septuaginta (s. d. Art.), als des griechischen Neuen Testamentes. Derselbe pflegt identificirt zu werden mit dem von Eusebius (H. E. 8, 13) unter den ägyptischen Bischöfen, welche unter Maximinus (um 311) als Martyrer starben, erwähnten Hesychius. Die genannte Septuaginta-Revision erfreute sich nämlich laut Hieronymus (Praef. in Paral. und Adv. Ruf. 2, 27, Migne, PP. lat. XXVIII, 1324 sq., XXIII, 450 sq.) zu Alexandrien und in ganz Aegypten allgemeinen Gebrauches. Weitere Nachrichten über dieselbe liegen nicht vor, und die ihr eigenthümliche Beschaffenheit hat bisher nicht näher festgestellt werden können (vgl. indeß P. de Lagarde, Librorum Vet. Test. canon. pars prior graece, Gotting. 1883, XV). Ueber die von Hesychius unternommene Recension des Neuen Testamentes fällt Hieronymus (Praef. in Evang., Migne XXIX, 527) ein recht ungünstiges Urtheil, und das sogen. Decretum Gelasianum (Migne LIX, 175—176; vgl. Thiel, De decretali Gelasii P., Brunsbergae 1866, 24) verwirft den von Hesychius bearbeiteten Evangelientext mit den Worten: Evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha. Nach Westcott und Hort (The New Testament in the original Greek, Cambridge and London 1881, Introduction 182—183) dürfte die sogen. Recension des Hesychius ein Mischtext gewesen sein, welcher nur kurzen Bestand gehabt und in den vorhandenen Documenten keine erkennbaren Spuren hinterlassen hat. Die früher von Hug und Eichhorn bezüglich des hesychianischen Textes des Neuen Testamentes aufgestellten Vermuthungen

wurden bereits in dem Art. „Bibeltext" II, 699 bis 701 skizzirt. [Bardenhewer.]

Hethäer, Hethiter (חִתִּים, Χετταῖοι, Hethaei), im Alten Testamente eine chamitische Völkerschaft, welche durch einen Stammvater Heth (חֵת) von Canaan, dem Sohne Chams, abgeleitet wird (Gen. 10, 15; 23, 3 ff.). Dieselbe wohnte bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten in Palästina (Gen. 15, 20) und zwar im Süden des Landes, wo Hebron und Cariath-Sepher ihre bedeutendsten Niederlassungen waren (Gen. 23, 4. Num. 13, 30. Jos. 15, 15. Richt. 1, 20). Unter den verschiedenen canaanitischen Stämmen, welche vor den Israeliten in Palästina wohnten, scheinen sie einer der bedeutendsten gewesen zu sein, so daß ihr Name Jos. 1, 4 sämmtliche übrigen Völkerschaften des Landes einschließt. In diesem allgemeinen Sinne sind auch wohl die beiden Anführungen Ez. 16, 3. 45 zu fassen, bei denen die Vulgata entweder durch Inconsequenz oder durch Schreibfehler Cethaea hat, während umgekehrt Richt. 1, 9—13 die Hethiter unter dem allgemeinen Namen Canaaniter zu verstehen sind. Da auch dieser Stamm dem Befehle Gottes zuwider nicht vollständig ausgerottet wurde (3 Kön. 9, 20. 21), so finden sich vereinzelte Hethiter noch in späterer Zeit; so Urias, den David unter seine Recken aufgenommen hatte (2 Kön. 11, 6; 23, 39). Diese Reste der früheren Landesbewohner bestimmte Salomon zu Frohndiensten (2 Par. 8, 7); während des Exils jedoch durften sie im Lande bleiben, und so bildeten zu Esdras' Zeiten auch hethitische Frauen für die Gesetzestreue der Israeliten eine Gefahr (1 Esdr. 9, 1). Bei dieser Sachlage mußte es früher immer räthselhaft bleiben, daß aus der Zeit Salomons (3 Kön. 10, 29; 2 Par. 1, 17) hethitische Könige erwähnt und bei einer Reihe nicht palästinensischer Völker auch die Hethiter mit aufgezählt werden (3 Kön. 11, 1). Dieses Räthsel ist erst durch Entdeckungen gelöst worden, welche aus dem Jahre 1879 datiren. Hauptsächlich Sayce in Oxford hat es zur Gewißheit gebracht, daß die Hethiter im westlichen Asien einst ein großes Reich besaßen, das mit Aegypten und Assyrien rivalisirte und auf die früheste Civilisation Europa's von nicht zu unterschätzendem Einfluß war. Es sind nämlich in Kleinasien von Lydien bis nach Cappadocien und Lykaonien hin eigenartige Denkmale gefunden worden, von denen eines bereits bei Herodot 2, 106 als Denkmal des ägyptischen Sesostris bezeichnet ist. Der hierin liegende, durch den Kunststil zu Tage tretende Irrthum führt auf die richtige Vermuthung. Die ägyptischen Inschriften sprechen nämlich schon seit den Zeiten Jacobs von Kriegen der Pharaonen, welche eben in den bezeichneten Gegenden mit der mächtigen Nation der Cheta geführt wurden; in diesen sind eben die Hethiter zu erkennen. Die Hauptsitze derselben waren Cades (Kadesch) am Orontes und Charcamis (Karchemisch) am Euphrat, und sie beriefen die Streitkräfte ihrer Tributpflichtigen nicht bloß aus Palästina, sondern auch von Lydien und von Troja her. Ramses II. mußte den Frieden mit ihnen durch eine Heirat mit der hethitischen Königstochter besiegeln. Die nämliche Nation erscheint später auf keilschriftlichen Denkmälern unter dem Namen Chatti den Assyriern ebenso gefährlich. Seit den Zeiten Tiglat Pilesars I. (1120 v. Chr.) blieben die Hethiter für die Ausdehnung der assyrischen Herrschaft nach Westen ein gefürchtetes Hinderniß, bis es Sargon 717 v. Chr. gelang, ihre vielumstrittene Hauptstadt Karchemisch endgültig einzunehmen und dem hethitischen Reiche ein Ende zu machen. Aus diesen Thatsachen lassen sich nun manche bisher unklare Angaben des Alten Testamentes verstehen. Bei dem Einzuge der Israeliten in Palästina verrieth ein Einwohner von Bethel an dieselben seine Landsleute; da er sich nunmehr auf palästinensischem Boden nicht mehr sicher fühlte, zog er mit seinen Angehörigen nordwärts in das Land der Hethiter, die hier von der Vulgata Hetthim genannt werden, und gründete dort eine neue Stadt Luza im Andenken an die zerstörte Heimat (Richt. 1, 23—26). An der im Urtexte verderbten Stelle 2 Sam. 24, 6 hat die Septuaginta (ed. Lagarde) die richtige Lesart bewahrt, daß Davids Beamtete auch εἰς γῆν Χεττιεὶμ Καδής kamen. Die Pferde, welche Salomon in Aegypten erhandeln ließ, wurden an die Könige der Hethiter und der ihnen benachbarten Syrer oder Aramäer verkauft (3 Kön. 10, 28. 29). Mit dem altsyrischen oder aramäischen Reiche am obern Euphrat scheinen die Hethiter auch oft im Streite gelebt zu haben; als daher die Syrer unter Benhadad Jerusalem eingeschlossen hatten, hoben sie schleunig die Belagerung bei der Annahme auf, daß die Könige der Hethiter und der Aegypter gegen sie aufgeboten seien (4 Kön. 7, 6).

Daß nun diese Hethiter mit den in Hebron und Cariath-Sepher ansässigen identisch oder stammverwandt waren, ist freilich nicht über allen Zweifel erhaben. Für jetzt kann nur aus den in ägyptischen und assyrischen Inschriften vorkommenden Eigennamen ermittelt werden, daß die kleinasiatischen Hethiter weder ein semitisches noch ein indogermanisches Volk waren und demnach ebenso, wie die in Palästina wohnhaften, zu den Chamiten gehörten. Die semitischen Namen Cades und Hamath für zwei ihrer Hauptstädte können daran nichts ändern; denn die Hethiter haben sich offenbar über früheres Gebiet der nördlichen Semiten oder Aramäer ausgedehnt, und der schließliche Untergang ihres Reiches setzte die Semiten nur wieder in ein ehemaliges Recht ein. Dagegen ist die Cultur der Hethiter eine von der semitischen verschiedene und selbständig ausgebildete. Zeuge davon ist der schon vor Ankunft der Israeliten in Palästina vorhanden gewesene Name Cariath-Sepher (Buchstadt) oder Cariath-Senna (Lehrstadt) für eine hethitische, bei Hebron gelegene Ortschaft (Jos. 15, 15. 49. Richt. 1, 11). In neuester Zeit hat die Auffin-

dung eigenthümlich hieroglyphischer Inschriften auf der Stätte des alten Hamath den Gedanken nahe gelegt, es seien hierin Reste hethitischer Sprache und Schrift erhalten, und dieß ward zur Gewißheit erhoben, als bei weiterer Nachforschung auf sämmtlichen bekannten, sowie auf einer Reihe von neu in Kleinasien entdeckten Monumenten der oben bezeichneten Art hieroglyphische Beischriften in den nämlichen Charakteren vorgefunden wurden. Die hieraus der Wissenschaft gestellte Aufgabe harrt noch der Lösung; sie wird derselben voraussichtlich durch eine neu aufgefundene Silberschale entgegengeführt werden, auf welcher sich eine hethitische neben einer in Keilschrift angebrachten Inschrift befindet. Bei solcher Lage der Dinge wäre es voreilig, jetzt schon weitere Vermuthungen über Beschaffenheit und Geschichte der Hethiter aufzustellen. Nur das muß hervorgehoben werden, daß die neu aufgefundene Schrift im engsten Zusammenhang mit den syllabarischen Schriftarten steht, welche sonst in Kleinasien vorkommen, und ebenfalls mit der, welche in Cypern gebraucht wurde; der paläographischen Untersuchung wird daher die Beantwortung der Frage zufallen, ob ein Zusammenhang zwischen den Cethim (s. d. Art.) und den Hethitern besteht, und ob auf einen solchen die graphische Verwechslung zwischen חֵת und כֵּת zurückzuführen ist. Im Bejahungsfalle würden die Wurzeln der europäischen Cultur bis in das Hethiterland hineinreichen. (Vgl. außer der im Artikel Charcamis angeführten Literatur: Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit, Berlin 1881, 508 [Cheta]; Buchère in der Revue archéologique, 3e Sér. IX, 1886, 333; X, 1887, 98; Vigouroux, Les Héthéens de la Bible, Rev. des quest. historiques, 1882, XXXI, 58; Sayce, Transactt. of the Soc. of Bibl. Archeol. VII, 1882, 248; Rylands, ib. VIII, 1885, 422; Meyer, Geschichte des Alterthums, Stuttg. 1884, 626 [Cheta]; Wiedemann, Aegypt. Geschichte, Gotha 1884, 434 ff.; Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipz. 1881, 269; Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen, Leipzig, o. J. (1887), 109 ff.; Palestine Exploration Fund 1887, 231.) [Kaulen.]

Hetsch, Albert, Regens und Generalvicar zu Orleans, Convertit, wurde am 16. September 1812 zu Biberach in Würtemberg von protestantischen Eltern geboren. Nachdem er die Gymnasialstudien zu Ellwangen im Hause seines Oheims, eines begeisterten Anhängers Schellings, vollendet hatte, bezog er die Universität Tübingen, um sich den Naturwissenschaften zu widmen. Seine ideal angelegte Natur, welche in dem rationalistischen Glaubensbekenntnisse seiner Erziehung keine Befriedigung fand, drängte ihn, die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft und Kunst in einer höhern Einheit zusammenzufassen. Anfänglich schloß er sich an David Strauß an, welcher eben als Privatdocent mit allem Zauber der Beredsamkeit den Pantheismus Hegels in Tübingen verkündete. Doch offenbarten ihm bald experimentelle Versuche, welche er mit seinem Freunde Julius Robert Mayer, dem spätern Begründer der mechanischen Wärmetheorie, anstellte, gewisse Thatsachen, welche mit den von Hegel a priori aufgestellten Grundlehren in Widerspruch standen. Hetsch versuchte darum auf dem Wege der Erfahrung zum Grunde der Dinge aufzusteigen. Er kam freilich nicht weiter als zur Construction eines vagen Deismus; doch verband er damit ein ernstes Streben nach sittlicher Vervollkommnung. Unter geistigem Ringen vollendete er seine medicinischen Studien mit glänzendem Erfolge und wurde 1836 Assistenzarzt am Hospital zu Stuttgart. Mehrere Abhandlungen über Nervenkrankheiten lenkten die Aufmerksamkeit der Regierung auf ihn und verschafften ihm den ehrenvollen Auftrag, auf einer wissenschaftlichen Reise Paris zu besuchen und über die dortigen Heilanstalten zu berichten. Als er von seiner Familie Abschied nahm und mit seinem Bruder den Schönenberg bei Ellwangen bestieg, fand er vor der dortigen Wallfahrtskirche eine kleine Muttergottesmedaille. Während er sie betrachtete, trat mit einem Male die Idee der katholischen Kirche in großer Herrlichkeit und Schönheit vor sein geistiges Auge. In späterer Zeit dachte er gerne an diesen Augenblick zurück und bezeichnete ihn als den Anfang seiner Bekehrung. Zu Paris lernte er das katholische Leben näher kennen; er betete viel in der Kirche von Saint-Sulpice, und als er über den von der Regierung ertheilten Auftrag Bericht erstattet hatte, faßte er den Entschluß, fern von der Familie und von allem, was seinem Forschen hinderlich sein könnte, sich ganz dem Suchen nach der wahren Religion hinzugeben. Dabei verzichtete er nicht nur auf eine Professur, welche ihm in der Heimat in Aussicht stand, sondern sah sich auch bald einer drückenden Armut preisgegeben. Schließlich nahm er eine Hauslehrerstelle beim Grafen d'Hautefeuille in St. Brain an. Hier trat er mit bedeutenden Männern, wie Baron Eckstein, und den Gründern des Correspondant in Beziehung, vertiefte sich in geschichtliche und philosophische Studien und wurde endlich durch P. Alfons Ratisbonne, welcher selbst vor Kurzem vom Judenthum übergetreten war, zur katholischen Kirche geführt. Am 16. April 1847 legte er in Paris sein Glaubensbekenntniß ab. Von jetzt an war sein ganzes Sinnen auf den Priesterstand gerichtet. Nachdem er die Erziehung seiner Zöglinge vollendet hatte, trat er in das Seminar zu Orleans und erhielt am 10. Juni 1854 die Priesterweihe. Bischof Dupanloup (s. d. Art.), welcher seine vorzügliche philologische Bildung und sein Erziehungstalent erkannte, bestellte ihn zum Lehrer und 1856 zum Regens am Knabenseminar zu La Chapelle. Hetsch wurde der Freund und der Mitgehilfe seines Bischofs in dem großartig aufgefaßten Plane, die höheren Studien in Frankreich im christlichen Geiste zu erneuern. Um das begonnene Werk für die Zukunft sicher zu stellen, dachte der Bischof, seine

Seminare einer religiösen Congregation zu übergeben. Da aber die eben neu auflebende Congregation des französischen Oratoriums nicht die ausreichende Mitgliederzahl besaß, verpflanzte Hetsch, unterstützt von Abbé Gaduel, das deutsche Institut des sel. Bartholomäus Holzhauser (s. d. Art.) nach Frankreich und gründete mit zwei Genossen 1863 das „Oratorium für Weltgeistliche" in der Diöcese Orleans. Der Sitz der neuen Genossenschaft wurde anfänglich Cléry. Die Thätigkeit, welche Hetsch nach beiden Richtungen zu erfüllen hatte, erhielt Gottes Segen durch seinen glühenden Gebetseifer und seine schweren Abtödtungen. Als 1870 der Krieg auch das Gebiet von Orleans überzog, opferte sich Hetsch nicht bloß als Priester, sondern auch als Arzt auf den Schlachtfeldern und in den Spitälern, bis eine schwere Krankheit ihn niederwarf. Dupanloup entband ihn seines Amtes und übertrug ihm eine Domherrnstelle. Noch verwandte Hetsch den Rest seiner Kraft für die Leitung des St.-Josephhauses in Orleans, einer Anstalt für junge Leute aus dem Arbeiterstande. Bei zunehmender Schwäche suchte er Erholung auf einer Reise nach Italien; in Rom erkrankte er jedoch auf's Neue und starb eines sehr frommen Todes am 6. Februar 1876. (Vgl. L'Abbé Hetsch par l'auteur des derniers jours de Mgr Dupanloup, avec une introduct. de Mgr Perraud, évêque d'Autun, Par. 1885, deutsch Freiburg i. B. 1886.) [Streber.]

Heuschrecke, die bekannte Insectengattung, wird in der heiligen Schrift theils als Nahrungsmittel, theils als Landplage genannt. Als ersteres umfaßt die Gattung Lev. 11, 22 vier Arten, welche in der Vulgata bruchus, attacus, ophiomachus und locusta heißen. Von diesen kommen die Namen attacus und ophiomachus ebenso, wie die entsprechenden hebräischen Wörter סָלְעָם und חַרְגֹּל nur an dieser einen Stelle vor und können einzig nach der V. 21 gegebenen Beschreibung als Heuschrecken erkannt werden. Dagegen steht bruchus, dem hier אַרְבֶּה entspricht, auch für den Gattungsnamen Is. 33, 4. Jer. 51, 14. Nah. 3, 15 und scheint demnach im Sinne des Uebersetzers eine besonders häufige Heuschreckenart zu bezeichnen. Da aber mit dem nämlichen Worte 2 Par. 6, 28. Ps. 104, 34 u. s. w. auch andere hebräische Benennungen wiedergegeben sind, so läßt sich daraus abnehmen, daß schon dem alexandrinischen Uebersetzer, dem der hl. Hieronymus Lev. 11, 22 gefolgt ist, die Bedeutung der im Original stehenden Artnamen abhanden gekommen war, und diese kann jetzt trotz aller von Bochart im Hierozoicon III, 251 gemachten Versuche nicht mehr ermittelt werden. Man muß sich also begnügen, zu wissen, daß auf dem Schauplatz der heiligen Schrift verschiedene Arten von Heuschrecken gerade so zur Speise gedient haben, wie dieß noch jetzt im Morgenlande der Fall ist. Dort werden sie nämlich entweder mit Salz gekocht oder gebraten oder gedörrt oder endlich in getrocknetem Zustande zu Mehl vermahlen und wie solches verbraucht (S. Faber, Beobachtungen über den Orient II, 428 ff.). Immerhin ist dieß eine ärmliche Speise, welche zumeist von den geringeren Volksklassen genommen wird, so daß die Nachricht Matth. 3, 4 und Marc. 1, 6 sagen will, der hl. Johannes habe sich mit der einfachsten Lebensweise damaliger Zeit begnügt. Man hat wohl geglaubt, es gebe im Orient eine besondere eßbare Heuschreckenart. Dieß ist aber nicht der Fall, sondern es wird bei der Benutzung als Nahrungsmittel zwischen den einzelnen Arten kein Unterschied gemacht (Faber a. a. O. 430). Daher erscheint auch schon bei der ersten Erwähnung Ex. 10, 4 eine eßbare Heuschrecke (אַרְבֶּה) als diejenige, welche eine Landplage über Aegypten bringen soll. Die ägyptischen Plagen aber haben durchaus ihren Grund in natürlichen Vorkommnissen; Schauplatz der genannten Calamität ist nicht bloß Aegypten, sondern das ganze nördliche Afrika, das östlich und nordöstlich von Aegypten gelegene Asien, nicht selten auch die südlichen und selbst die mittleren Gegenden von Europa. In den genannten Landstrichen lebt nämlich die Wanderheuschrecke (Oenipoda migratoria L. und die verwandte Art Acridium peregrinum), welche wegen ungemein zahlreicher Vermehrung in jedem wärmern Jahre zu unübersehbaren, oft eine □Meile bedeckenden und bis zur Dicke einer Elle aneinandergedrängten Schwärmen heranwächst. Bis zur vollständigen Ausbildung durchläuft das Insect bei viermaliger Häutung vier unvollkommene Zustände, ehe es geflügelt und geschlechtlich ausgebildet ist. Da die einzelnen Lebensepochen fast mit mathematischer Genauigkeit an die Jahreszeiten sich anschließen, so wird hieraus die Schwarmbildung erklärlich (Wetzstein bei Keil und Delitzsch, Bibl. Comm. über das A. T. IV, 4, 446). Solche Heuschreckenschwärme sind dem Wandertriebe unterworfen, weil kein Boden die Pflanzennahrung hervorbringen kann, welche zur Erhaltung so zahlloser Einzelwesen hinreichend wäre. Sie erheben sich daher bis auf Manneshöhe in die Luft und lassen sich dann schwirrend vom Winde forttragen. Wo ein Schwarm einfällt, ist in kürzester Zeit alles, was nur grün ist, verzehrt und selbst die Rinde der jungen Baumzweige abgenagt (Joel 1, 7); in wenigen Stunden ist damit die Arbeit und die Hoffnung eines Jahres vernichtet (Joel 1, 10 bis 12). Ein Mittel, Gärten oder Felder gegen eine solche Plage zu schützen, gibt es nicht, wenn auch die Morgenländer durch angezündete Feuer, durch Gerassel mit Kesseln und Ketten, selbst durch Aufbietung von Soldatenzügen mit Schwingen und Peitschen den Zügen eine andere Richtung zu geben suchen. Das einzig Nützliche ist, beim Herannahen eines Schwarmes, der sich immer schon von fern durch ein eigenthümliches Geräusch verkündigt (Joel 2, 5), schleunigst die Ernte zu mähen und zu bergen; letzteres muß unterirdisch geschehen, denn auch in die Häuser und Scheunen dringen die gefürchteten Gäste. In der Nähe des Meeres hilft oft ein starker Landwind, der die

flugschwachen Thiere in's Meer treibt (Ex. 10, 19). Eine geordnete Landesverwaltung muß darauf bedacht sein, der Calamität vorbereitend durch Zerstörung der Eier, welche klumpenweise in den Boden niedergelegt werden, entgegenzuwirken. Daher berichtet schon Plinius (Hist. nat. 11, 29, n. 35) über Gesetze, welche die Bewohner von Cyrene zwangen, dreimal im Jahre auf eine solche Vernichtung der Wanderheuschrecke auszuziehen; in neuerer Zeit wurden selbst in Frankreich und Preußen ähnliche Verordnungen erlassen. Solche vorkehrende Maßregeln sind um so mehr begründet, weil die Heuschrecken in den ersten Entwicklungsstadien fast noch furchtbarer sind, als im ausgebildeten Zustande; denn die ungeflügelten Larven ziehen in blinder Gefräßigkeit immer in gerader Richtung vorwärts, dringen in die Häuser, so daß z. B. 1865 zu Nazareth viele Familien ihre Wohnungen räumen mußten, füllen Wassergräben und Bäche aus, und wenn auch ungezählte Mengen dabei zu Grunde gehen, so ist die Zahl der über ihre Leichen nachrückenden doch so groß, daß jede menschliche Pflanzung darüber vernichtet wird (vgl. Ex. 10, 6. Joel 2, 7—9). Eine weitere Calamität entsteht für die heimgesuchten Gegenden aus den zurückbleibenden Massen abgesetzter Excremente und schließlich aus den Milliarden verwesender Leichen, durch deren Ausdünstungen schreckliche Krankheiten entstehen. Die entsetzlichen Leiden, welche auf solche Weise während und nach der Heuschreckenplage einem Lande erwachsen, schildert ergreifend der lateinische Geschichtsschreiber Orosius (Hist. adv. pag. 5, 11 ed. Vindob. 303 sq.). Aus allem Vorstehenden wird nun das klar, was die heilige Schrift über die Heuschrecken mittheilt. Begreiflich ist vor Allem, daß unter den Strafgerichten Gottes, welche als Folgen der Sünden angedroht werden, die Heuschrecke regelmäßig mit aufgezählt wird (3 Kön. 8, 37. 2 Par. 6, 28; 7, 13. Am. 4, 9; 7, 1 ff.). Besonders aber dient das Gesagte zur Erläuterung der Beschreibung, welche Joel Kap. 1. 2 von einer bevorstehenden Heuschreckenplage gibt, wie dieß schon die obigen Anführungen zeigen. Bei genauerer Vergleichung des Textes mit den naturwissenschaftlichen Daten zeigt sich hier, daß der poetischen Einkleidung viel weniger zuzuschreiben ist, als gewöhnlich geschieht; offenbar schildert der Prophet das, was er entweder aus früherer Erfahrung oder in der Vision als Thatsache geschaut hat. Zu dieser physikalischen Genauigkeit gehört auch 1, 4 die Nennung von vier Namen für Unterschiede in den Heuschrecken, nämlich גָּזָם, אַרְבֶּה, יֶלֶק, חָסִיל, wofür der Alexandriner, aus Unvermögen, sie zu identificiren, κάμπη, ἀκρίς, βροῦχος, ἐρυσίβη, der hl. Hieronymus im Anschluß an die Septuaginta eruca, locusta, bruchus, rubigo gesetzt hat. Vermuthlich sind hier die vier Entwicklungsstände des Insectes gedacht, so daß Jelek das erste, Chasil das zweite, Gasam das dritte, Arbeh das vierte Stadium des Heuschreckenlebens bezeichnen würde. Zwei andere Ausdrücke des hebräischen Alten Testamentes, welche gewöhnlich mit „Heuschrecke" übersetzt werden, sind nur im allgemeinern Sinne auf dieses Thier angewendet, nämlich צְלָצַל (Geschwirr) Deut. 28, 38, wofür Septuaginta und Vulgata übereinstimmend ἐρυσίβη und rubigo setzen, und גֹּבַי (Schwarm) Nah. 3, 17, Septuaginta ἀκρίς, Vulgata locusta, so daß hier an keine neue Artbezeichnung zu denken ist. Daß in der dichterischen Sprache die Heuschrecken ein beliebtes Bild für verheerende Feindesschaaren sind (Judith 2, 11. Js. 40, 22. Jer. 46, 23), ist nach dem Gesagten bei Morgenländern verständlich. (Vgl. Léon de Laborde, Comment. sur l'Exode et les Nombres, Paris et Leipzic 1841, 44 ss.) [Kaulen.]

Hevöer, Heviter (fast nur collectivisch חִוִּי, Εὐαῖος, Hevaeus), einer der canaanitischen Stämme (Gen. 10, 17), welche die Israeliten in Palästina vorfanden. Die Heviter bewohnten im nördlichen Palästina die Gebirgsgegenden, den Libanon (Richt. 3, 3), das Land am Hermon (Jos. 11, 3), aber auch noch weiter südlich Sichem (Gen. 34, 2) und Gabaon (Jos. 11, 19) mit dessen Nachbarstädten Caphira, Beroth und Cariathiarim (Jos. 9, 17). Die Bewohner der letztgenannten Städte wagten sich den Israeliten nicht zu widersetzen, sondern brachten dieselben listig zu einem Bundschluß (Jos. 9, wo nur im hebräischen Texte V. 7 die Heviter ausdrücklich als Bewohner von Gabaon genannt sind; vgl. 11, 19); bei Entdeckung dieser List wurden sie des Bundes wegen nicht ausgerottet, allein für immer zu Frohndiensten verurtheilt (Jos. 9, 18—27). An der Stelle Judith 5, 20 steht eine andere Angabe, welche entweder durch einen Irrthum des Ammoniters, oder durch Generalisirung des Abschreibers zu erklären ist. Saul wollte die Heviter in seinem blinden Eifer ausrotten (2 Sam. 21, 2), allein die meisten retteten sich in das nahe Philisterland (2 Sam. 4, 3), kehrten nach Sauls Tode zurück (2 Sam. 24, 7) und erhielten von David Genugthuung (2 Sam. 21, 3 ff.). Bei dieser Gelegenheit werden sie als Amoriter bezeichnet (V. 2), insofern diese Benennung auch als Gesammtname der Canaaniter gebraucht wird (vgl. Gen. 15, 16). In Folge der Behandlung Davids scheint das alte Frohnverhältniß gelockert worden zu sein, so daß Salomon dasselbe erneuerte (3 Kön. 9, 20). Seit dieser Zeit verschwinden die Heviter aus der Geschichte; denn wenn die Septuaginta und die Vulgata 4 Kön. 17, 31 angeben, sie seien nach der assyrischen Gefangenschaft zu ihrem alten Götzendienst zurückgekehrt, so verwechseln beide Uebersetzungen sie mit den im Text genannten עַוִּים, den Bewohnern von Ava (s. d. Art.). [Kaulen.]

Hexaëmeron (Sechstagewerk) bezeichnet die Erschaffung der Welt durch Gott, wie sie im ersten und zweiten Kapitel der Genesis unter dem Bilde von sechs Arbeitstagen erzählt wird. Die nähere Erläuterung dieses Vorganges fällt der dogmatischen Schöpfungslehre und der alttestamentlichen Schriftauslegung anheim; weil jedoch

dabei eine Reihe empirischer wie speculativer Naturerkenntnisse zur Sprache kommt, haben sich auch Naturforscher und Philosophen an der Discussion betheiligt. Dieselbe bewegt sich in weiten Grenzen, weil bezüglich der Einzelheiten in dem biblischen Berichte eine kirchliche Lehrentscheidung nicht vorliegt.

Historisch läßt sich eine allegorisch-tropische und eine literal-chronologische Deutung des Hexaëmerons unterscheiden. Die ältesten christlichen Commentare, der Barnabasbrief, der Hirt des Hermas, der Brief an Diognet betonen dem antiken Dualismus und Pantheismus gegenüber vorzugsweise die creatio ex nihilo durch Vermittlung des Logos. Später nahm man auch auf die Einzelheiten Rücksicht; die Alexandriner, namentlich Clemens und Origenes, entscheiden sich für eine allegorische, von der Zeitfolge absehende Auslegung der Schöpfungswoche; die Antiochener, Ephräm der Syrer, Eusebius von Emesa, Theodor von Mopsuestia, sind Vertreter der buchstäblichen Auffassung. Eine Mittelstellung nehmen die beiden Homilien des hl. Chrysostomus über das Sechstagewerk ein, die sich zwar an die Ausführungen Ephräms anschließen, aber bereits den Gedanken betonen, daß die Anfänge des Kosmos nur vermittels rückwärts schauender Weissagung geschildert werden konnten (Migne, PP. gr. LIII, 28). Auch im Abendlande läuft die literale Deutung mit der allegorischen parallel. Die zwölf Bücher des hl. Augustinus De genesi ad literam bilden die ausführlichste Exegese des Hexaëmerons in der patristischen Zeit. Nach derselben bezeichnen die sechs biblischen Tagewerke keine realen Zeitabschnitte, sondern verschiedene Momente in der Erkenntniß der seligen Geister; es gebe nur einen einzigen Schöpfungstag, von dem aber der schwachen Fassungsgabe des Menschen zu Liebe sechsmal die Rede sei, so daß Zeitabschnitte dargestellt erschienen. Unter den Theologen der Scholastik neigen Rupert von Deutz, Hugo von Rouen, Abälard zur mystisch-allegorischen Interpretation und zur Verflüchtigung des Zeitbegriffs; Albertus, Thomas, Bonaventura bevorzugen die chronologische, literale Auslegung. In der Reformationsperiode stehen Cajetanus und Melchior Canus auf augustinischem Standpunkte und verwerfen die reale Geltung der sechs Tage, während Luther, Melanchthon, Calvin, Capito, Musculus u. A. jede allegorische Vorstellungsweise bekämpfen. In ähnlicher Weise sprechen sich die hervorragenden Theologen der Gesellschaft Jesu, Pererius, Suarez, Gregor von Valentia, Bellarmin ausnahmslos für eine chronologisch-literale Deutung aus.

Auch nach dem Aufkommen gesicherter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, also nach Entdeckung der Kepler'schen Gesetze und des Gravitationsgesetzes änderte sich nichts in der hergebrachten Tradition; es finden sich Vertreter einer allegorischen Exegese des Schöpfungsberichtes, wie andere, welche die biblische Aufeinanderfolge der zeitlichen Tagewerke als Offenbarungsthatsache aufrecht erhalten wollen. Soweit man auf naturwissenschaftliche Forschungen Rücksicht nahm, tauchte im 18. Jahrhundert zum ersten Mal die Diluvialtheorie als Mittel zur Beurtheilung des Sechstagewerkes auf. Durch dieselbe wurde die Umgestaltung der Meere und Continente, welche sich aus den fossilen, ausgestorbenen Thieren und Pflanzen nachweisen läßt, sowie die Zerstörung des paradiesisch-jungfräulichen Zustandes der Erde der Sintflut zugeschrieben. Thomas Burnet, Woodward, Jacob Scheuchzer (1731), Calmet, Silberschlag schrieben größere und kleinere Folianten zu Gunsten dieser Anschauung. Leibniz steht ihr nahe, und noch 1877 ist sie von dem Jesuiten Athanasius Bosizio (Die Geologie und die Sündfluth. Eine Studie, Mainz 1877) als die am meisten schriftgemäße Exegese vertheidigt worden. Neben der Sintflut kamen auch die Kometen als weltbildende Factoren in Betracht. Ein Zögling Newtons, William Whiston, entwickelte 1696 eine „Neue Theorie der Erde", wonach das Chaos ursprünglich mit der Atmosphäre eines Kometen identisch gewesen sei; die universelle Flut sollte ebenfalls durch die Annäherung eines Kometen verursacht sein. Der Brandenburger Schulrector Heyn widmete der Cometologia sacra zwei lateinische Abhandlungen (1742); Buffon erklärte die Lostrennung der Planetenmasse von der Sonne durch den Stoß eines Kometen, und auch in der Gegenwart werden Kometen und Meteoriten häufig als kosmologische Entwicklungsfactoren herbeigezogen.

Mit der Verbreitung der Aufklärungsphilosophie verloren in dem durch Kant angebahnten kritischen Zeitalter die Einzelheiten der biblischen Schöpfungsgeschichte mehr und mehr an Interesse. Bereits Reimarus rechnete die Erzählung von der Schöpfung und vom Paradiese zur historia fabularis. Herder (Aelteste Urkunde des Menschengeschlechtes, Riga 1774—1776) betrachtete sie erst als ein lyrisches Gedicht der ältesten Menschheit zum Lobe des Schöpfers; später (Ideen zur Philos. der Geschichte der Menschheit, 1785, II, 313 ff.) sah er darin „die Vorstellung eines alten Weisen über die Entstehung der Welt". Die Entwicklung der nachkantischen Systeme, sowie die negative Bibelkritik der Tübinger Schule einerseits, Astrophysik und Paläontologie, mechanische Wärmetheorie und Descendenzproblem andererseits haben in neuester Zeit die biblische Schöpfungsgeschichte auf das Gebiet des kosmologischen Mythus zurückzudrängen gesucht. Der Empirist und Pantheist wird die Debatte über die Bedeutung des Hexaëmerons für ebenso veraltet und unfruchtbar halten, wie der rationalistische Theologe, welcher darin nur eine profane, auf vagen Ueberlieferungen beruhende Kosmogonie der Hebräer sieht. Alle diejenigen jedoch, welche den Offenbarungscharakter des Berichtes auf Grund der Inspiration und der kirchlichen Entscheidungen über den Canon festhalten, haben sich mit der empirischen Wissen-

schaft auseinanderzusetzen gesucht, und dieß ist in sehr verschiedener Weise geschehen.

1. Eine nicht gerade zahlreiche Classe von Theologen hat es für zweckmäßig befunden, jede Transaction mit den Resultaten der Astronomie und Geologie abzulehnen. In sechsmal 24 Stunden soll die göttliche Allmacht die aus nichts geschaffene, ungeformte Weltmaterie zum Kosmos verklärt haben. Diese literale Deutung sei die am meisten schriftgemäße, und alles, was dagegen eingewendet würde, laufe auf unbewiesene Hypothesen und philosophisch unhaltbare Meinungen hinaus. Es gehören hierher der griechisch-orthodoxe Bischof Makarius von Litauen (1869), die Anglo-Amerikaner Brown, Cole; von deutschen Protestanten Professor Fr. Keil (1860), von Katholiken der Kapuziner Laurent (1863), der Dominicaner Gatti (1867), die Jesuiten Bosizio und Resch, Bernh. Jungmann u. A. Diese streng literale Auslegung muß sich gänzlich auf das Feld des Wunders im theologischen Sinne zurückziehen; sie läugnet das causal naturgesetzliche Verständniß der Schöpfung und trägt zu einer Harmonie zwischen Offenbarung und Wissenschaft nichts bei.

2. Eine zweite Richtung erklärt es für zulässig, das hebräische Wort jôm im Hexaëmeron tropisch zu fassen, und zwar aus inneren Gründen. Das Hexaëmeron umfaßt Tage von einem Morgen bis zum andern Morgen mit dem dazwischen liegenden Abend; die zeitmessenden Gestirne erscheinen aber erst am vierten Tage, so daß die drei ersten Tage unter anderen astronomischen Bedingungen zu Stande kommen, als die beiden folgenden; ferner entspricht dem Morgen des siebenten Ruhetages kein Abend, so daß derselbe noch fortdauert; Gründe genug, um von der buchstäblichen Bedeutung des Wortes jôm abzugehen. Man hat auch darauf hingewiesen, daß es eine sehr beschränkte Auffassung der göttlichen Weisheit sei, ihr unsern bürgerlich-astronomischen Kalender aufzudrängen, während doch vor Gott tausend Jahre wie ein Tag und ein Tag wie tausend Jahre seien. Es komme, sagt man, im Hexaëmeron nicht auf den Begriff „Tag", sondern auf den Begriff „Woche" als der Grundlage für die spätere Einrichtung der Sabbatsheiligung an. — Von diesen Erwägungen ausgehend, interpretirt die ältere Concordanztheorie die Schöpfungstage als längere Zeitperioden und bringt diese Perioden mit astronomischen und tellurischen Entwicklungsvorgängen in Parallele. Dieser Deutung haben sich einige ältere französische Naturforscher, de Luc, Dolomieu, Cuvier (Discours sur les révolutions du globe, 1812) und Marcel de Serres angeschlossen. Nicht nur, daß Gott vorzugsweise durch großartige Naturkatastrophen und tellurische Verschiebungen ganze Pflanzen- und Thiergeschlechter vernichtet und auf's Neue habe erstehen lassen, auch die ganze Erdoberfläche verdanke einer solchen universellen, vor dem Erscheinen des Menschen eingetretenen Revolution ihre heutige Gestalt. — Diese ältere Concordanz- oder Katastrophentheorie zählt gegenwärtig keine Vertreter mehr. Naturwissenschaftlich ist sie durch die Principien der Geologie und Paläontologie, insbesondere durch die Verkettung der fossilen Organisation widerlegt, und auch exegetisch leistet sie nicht das, was sie verspricht. Eine Concordanz zwischen geologischen Perioden und Schöpfungstagen ist nur mit äußerstem Zwange herzustellen, und wenn Gott den Kosmos durch wunderbare Mittel ausgestaltet hat, so ist es ganz gleichgültig, ob man hierfür Jahrhunderte oder nur Stunden annimmt. Die rein naturgesetzliche Wirkungsweise wird in beiden Fällen geläugnet.

3. Bald nach der ältern Concordanztheorie kam in England die sogen. Umbildungs- oder Restitutionstheorie auf, die sich in Deutschland noch mit der Schelling'schen Theosophie verband. Der Grundgedanke, von William Buckland in den Bridgewaterbüchern (1833 ff.) zuerst dargelegt und von dem Cardinal Wiseman in classisch-geistreicher Weise wiederholt (1835), ist die Annahme, es seien den sechs Schöpfungstagen andere Entwicklungsphasen einer schon vollendeten Pflanzen- und Thierwelt vorausgegangen. Das הָיְתָה in Vers 2 heiße nicht: „sie war", sondern „sie ward". Die Entstehung der versteinerungsführenden Schichten der Urzeit wird nach dieser Anschauung folgerichtig in den zweiten und dritten Vers der Genesis verlegt; sie bilden das thohu-wa-bohu, das Chaos, welches sich zwischen die Vorwelt und die Jetztwelt als unübersteigbare Kluft einschiebt. Die letzte, das Thohuwabohu charakterisirende Katastrophe ist das geologische Diluvium; nach dessen Verlauf begann die Restitution der Erde für den Menschen, nämlich das in der Bibel erzählte Sechstagewerk. — Die theosophischen Speculationen über den Engelfall als Ursache der in Vers 2 angegebenen Weltzerstörung, welche Franz von Baader, Heinrich von Schubert, Steffens u. A. mit der Restitution verbanden, liegen unserer heutigen Terminologie fern und sind auch kirchlicherseits niemals anerkannt worden. — Was die ältere Concordanztheorie um's Leben brachte, der Zwang und die wissenschaftlich unzulässige Parallelisirung der Schöpfungstage mit wandelbaren paläontologischen Kenntnissen, vernichtete auch die Restitutionstheorie. Wer das Hexaëmeron unbefangen durchliest, wird nicht auf den Gedanken kommen, daß es sich hier um secundäre Schöpfungen handle. Durch die Annahme eines die Vor- und Jetztwelt trennenden Chaos werden die im Hexaëmeron vorliegenden astronomischen Schwierigkeiten, anstatt gelöst, nur verdoppelt. Die Geologie kennt keine derartige Totalkatastrophe; die Gebirgsbildung geht langsam und allmählich seit undenklichen Zeiten durch die Naturkräfte des Wassers und Feuers vor sich, das Pflanzen- und Thierleben der Vorzeit setzt eine Atmosphäre, setzt Licht, Wärme und Sonnenenergie voraus. Im Diluvium finden sich überdieß Ueberreste von Menschen und zahlreiche Beweise menschlichen Gewerb-

fleißes, sogar der tertiäre Mensch gehört schon zu den Möglichkeiten, so daß die Restitutionstheorie heute jede empirische Basis verloren hat.

4. Eine andere Theorie, welche man die jüngere Concordanztheorie nennen kann, befand sich gegenüber der ältern Katastrophentheorie im Vortheil, insofern die geologische Forschung schon bestimmte klimatische Zeitalter und Perioden des organischen Lebens in der Erdgeschichte abgegrenzt hatte. Man faßte daher die sechs Tagewerke als sechs Hauptepochen der göttlichen Schöpfungsthätigkeit, als sechs historische Momente der Entwicklung auf. Diese Deutung ist von zwei angesehenen Naturforschern, dem Schotten Hugh Miller (1857) und dem Nordamerikaner James Dana (Manual of Geology, New York 1863. 1874), näher entwickelt worden. Man hat demgemäß die azoische Periode der Urgebirge dem zweiten Schöpfungstage, die paläozoische Periode mit ihrer reichen kryptogamen Flora dem dritten, die mesozoische Periode mit ihrer Mannigfaltigkeit an marinen Thieren dem fünften und die Tertiärzeit oder die Epoche der Landsäugethiere dem sechsten Schöpfungstage an die Seite gestellt. Das geologische Diluvium wurde als ein von der Sintflut gänzlich verschiedenes Phänomen erkannt und dem Flutberichte eine particulär-locale Bedeutung zugeschrieben. Der Dana-Miller'schen Concordanztheorie haben sich eine Reihe protestantischer wie katholischer Theologen angeschlossen: Ebrard, Zöckler, Franz Delitzsch, Rudolf Schmid, Reusch, Meignan, Hettinger u. A. Nichtsdestoweniger ist diese jüngere Epochendeutung genau so unhaltbar wie die ältere Katastrophentheorie. Die Hauptschwierigkeit im Hexaëmeron ist die Stellung des vierten Schöpfungstages. Wer die chronologische Reihenfolge beibehält — und das thut die jüngere Concordanztheorie —, der muß für die Pflanzen- und Thierwelt der paläozoischen und mesozoischen Zeit andere atmosphärische Bedingungen des organischen Lebens annehmen als für die der Tertiärzeit. Es müssen Sonne, Mond und Sterne gewaltsam in die geologische Geschichte der Erde hineingeschoben werden, was dem biologischen Zusammenhange der Organisation ebenso widersprechen würde, wie dem Gravitationsgesetze. Die Erde bildet ein untergeordnetes Glied unseres Sonnensystems, dieses Sonnensystem ein ebenso untergeordnetes Glied im Universum, und nicht bloß das Leben der ausgestorbenen Floren und Faunen, sondern schon die Bewegung des kleinsten Wassertropfens, jeder Luftzug hat in der Sonnenenergie seine Kraftquelle. Aber auch die geologische Basis der Theorie ist keine gesicherte. Die versteinerungsleeren Urgebirge, die man exegetisch als Ueberreste des zweiten Schöpfungstages betrachtet, werden von vielen Geologen als secundäre Producte, als wässerig-chemische Umbildungen eines bereits vorhandenen Festlandes erklärt. Was das erste „Trockene" gewesen sein mag, läßt sich gar nicht feststellen. Die Geologie gelangt hier ebenso wenig zu einer festen Grenze, wie die Astronomie die erste Bewegung der Himmelskörper zu ergründen vermag. Je genauer man mit den älteren geologischen Perioden bekannt wurde, desto mehr haben sich auch die Faunenzonen verschoben. Säugethiere lassen sich gegenwärtig bis in die Triaszeit hinein verfolgen, und der im obern Silur aufgefundene Skorpion zeigt, daß damals auch schon Landthiere vorhanden waren. Verknüpft man endlich die lebende Organisation mit der fossilen im Wege der genetischen Abstammung, wobei sich Varietäten, Arten, Gattungen, Familien, Klassen, Stämme nach oben verästeln, nach unten vereinfachen, so ist der Concordanztheorie mit der Unveränderlichkeit der Art auch der letzte Halt entzogen.

5. Die sogen. ideale Richtung (Michelis, Baltzer, Zollmann, Schultz, Bernhard Schäfer) hat es darum vorgezogen, die chronologische Reihenfolge der Tage im Hexaëmeron ganz fallen zu lassen. Die Eintheilung soll keine zeitliche, sondern eine sachliche sein. Die Tagewerke seien Entwicklungsmomente, welche causaliter, nicht temporaliter zusammenhingen, auf ihren Inhalt, nicht auf Form und Anordnung der Darstellung sei das Hauptgewicht zu legen. In der Durchführung dieses Gedankens machen sich jedoch so viele Widersprüche, Aeußerlichkeiten und Unklarheiten bemerkbar, auch mengen einzelne der genannten Männer zum Schaden der Sache so sehr persönliche Angelegenheiten hinein, daß es die ideale Richtung niemals zu einem geschlossenen Systeme gebracht hat. Den causalen Zusammenhang zwischen dem dritten und vierten Tagewerke vermag auch sie nicht befriedigend zu erklären.

6. Der Unterzeichnete hat in früheren Jahren (1877) versucht, die Grundzüge der concordistischen und idealen Richtung zu combiniren und eine Vermittlung in der Weise anzubahnen, daß jede Parallele der Schöpfungstage mit geologischen Perioden als unhaltbar aufgegeben wurde, hingegen die Hauptmomente der Entwicklung (Entstehung des Urlichts, Bildung der Atmosphäre, Scheidung von Meer und Festland, Entstehung der Pflanzenwelt, Thierschöpfung, Erschaffung des Menschen) logisch geschieden und auch chronologisch in der angegebenen Reihe als auf einander folgend dargestellt wurden. Es wurde als nebensächlich dahingestellt, ob man unter den „Tagen" reale Zeiträume oder nur logisch geschiedene Causalacte verstehen wolle. Die Entwicklung setzt stets auch eine Zeit, und ebenso die Phase der Entwicklung eine besondere causa efficiens voraus, welche die causa finalis zur Vollendung bringe. — Dieser Versuch hat sich bei inländischen und ausländischen Theologen des Beifalls zu erfreuen gehabt, u. A. auch bei dem verstorbenen Cardinal Franzelin und seinem Ordensgenossen Joseph Kolberg. Um so weniger Eindruck hat er auf der andern Seite gemacht. Man will hier von einer Vermengung des empirischen Gebietes mit religiösen Fragen durchaus nichts mehr wissen; seit Lyell und Dar-

win gilt jede Berufung auf den mosaischen Schöpfungsbericht für antiquirt. Mag diese Ansicht auch viel zu weit gehen, weil sowohl Lyell wie Darwin den Schöpfungsbegriff ausdrücklich anerkannt haben, so ist doch einzuräumen, daß bis jetzt alle Concordanzbemühungen, die sich auf empirische Wissenschaft stützen wollen, fruchtlos geblieben sind.

7. Welcher belehrende Werth ist demnach der Erzählung der Genesis beizumessen? Zunächst ein religiös-theistischer. Der Bericht sagt nicht, durch welche natürlichen Mittel oder wie Gott die Welt erschaffen, sondern daß er sie erschaffen hat, d. h. daß die Materie nicht eine ewige ist, sondern daß sie dem Willen des göttlichen Wesens gemäß in's Dasein trat und in einzelnen Phasen ausgestaltet wurde. Läßt man das Wie der Schöpfung unerörtert, so findet innerhalb des theistischen Rahmens der berechtigte Darwinismus ebenso seinen Platz wie die Lyell'sche Geologie und die Nebulartheorie von Kant-Laplace. Die Sechszahl der Phasen entspricht als Typus dem religiösen Satze der Sabbats- und Sonntagsheiligung, wobei es keinen Unterschied macht, ob die Typologie eine ursprüngliche ist, oder ob sie erst später durch den Verfasser des Berichtes hineingelegt wurde. — Zweitens wird die Frage aufzuwerfen sein, in welcher Weise der Bericht entstanden ist, wie überhaupt ein Mensch, sei dieß nun Moses als Gesetzgeber oder Adam als Repräsentant des genus humanum, über die Entwicklung des Kosmos Kunde erhalten konnte. Hier bietet sich fast kein anderer Ausweg dar als die Visionshypothese, wonach dem Berichterstatter durch übernatürliche Erleuchtung wiederholte Blicke in die Vergangenheit gestattet wurden, die dann, um der menschlichen Fassungskraft zu genügen, als Arbeitstage aufgezählt werden. Dürfen wir die anthropomorphistische Darstellung der Schöpfung als eine im Charakter der alttestamentlichen Allegorie liegende Form vom Inhalte ablösen, kommt es nicht auf die Anordnung der Einzelheiten, sondern auf das theistische Wesen an, dann ist die feste Grenzlinie zwischen Theologie und Kosmologie gezogen, und die Conflicte werden seltener sein. Die Visionshypothese, welche im Alterthum durch Chrysostomus, in neuerer Zeit durch Kurtz (1864), Schultz (1865) und v. Hummelauer (1877), auch durch Reusch in der letzten Ausgabe seines Buches (1876) vertheidigt worden ist, hat den Vorzug, daß sie sich ausschließlich auf dem Felde der geistigen Intuition bewegt, daß sie Inspiration und übernatürliche Offenbarung geradezu fordert und dennoch nicht in empirische Wissensgebiete übergreift. Was bis jetzt für jede exegetische Schöpfungstheorie zur Achillesferse geworden ist, ihre Abhängigkeit von den jeweiligen Fortschritten der Wissenschaft, die Nothwendigkeit für den Auctor, Astronomie, Geologie, Biologie zu treiben, bloß um stets au fait zu bleiben, das fällt hier hinweg, denn der prophetische Visionsbericht kann diese Einzelheiten gar nicht berühren.

8. Wenn man jedoch dieser Theorie zum Vorwurf machen will, daß auch sie die aus der Stellung des vierten Tagewerkes erwachsenden Einwände nicht hebe, und daß sie sich in ein mystisches Dunkel verliere, so bleibt noch die augustinische Allegorie übrig. Man gebe dann jede realzeitliche Auslegung des Hexaëmerons auf und beschränke sich auf die logische Causalverknüpfung in der intellectuellen Anschauung der geistigen Creatur.

9. Wem aber auch dieser Ausweg gezwungen erscheint, der verstößt gegen keine dogmatische Entscheidung der Kirche, wenn er im Hexaëmeron eine poetisch-religiöse, dem Verständnisse des Volkes Israel angepaßte Umschreibung des einen wichtigen Glaubensartikels: „In principio creavit Deus coelum et terram“ erblickt. Bleibt man bei der Allegorie stehen und verlangt nicht Aufschlüsse, wo sie dem Wesen der Sache nach nicht geboten werden können, so ist auch von akatholischen und radicalen Gelehrten, wie Lotze, v. Baer, Häckel, Strauß u. A., anerkannt worden, daß der Entwicklungsgang des Kosmos, wie ihn die speculative Naturwissenschaft heute annimmt, sich mit dem Stufengang der Differenzirung bei dem Verfasser der Genesis im Großen und Ganzen decke.

So weit führt die Erörterung, wenn die heutige Naturkenntniß als fester Standpunkt angenommen wird. Wie sehr aber diese Erkenntniß sich auch erweitert haben mag, so bleibt doch der Unermeßlichkeit des Kosmos und seiner Räthsel gegenüber all unser Wissen den Worten des Apostels gemäß Stückwerk. Innerhalb eines festen Rahmens schwanken Theorien hin und her. Die endgültige Entscheidung über die Entstehung des Kosmos und den Werth des Hexaëmeron wird vielleicht erst am Ende der Tage gewonnen werden. Seine kirchlich festgestellte religiöse Bedeutung kann und muß dem Christen genügen.

Literatur: Otto Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte, 2 Bde., Gütersloh 1877; F. Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes, 2. Aufl., Frankfurt 1877; Reusch, Bibel und Natur, 4. Aufl., Bonn 1876; Güttler, Naturforschung und Bibel, Freiburg i. B. 1877; Bernhard Schäfer, Bibel und Wissenschaft, Münster 1881; François Napoléon Moigno, Les splendeurs de la foi, accord parfait de la révélation et de la science, de la foi et de la raison, 3e éd., 5 vols., Paris 1883; A. Stoppani, Sulla Cosmogonia mosaica. Triplice saggio di una esegesi della storia della creazione secondo la ragione e la fede, Milano 1887. [Güttler.]

Hexen (sagae) heißen nach dem Volksglauben solche Personen, welche durch Uebereinkunft mit dem Teufel im Stande sind, Anderen Schaden zuzufügen. Es sollen dieß vorzugsweise weibliche Personen jedes Alters sein; nur ausnahmsweise wird das nämliche Vermögen auch Männern zu-

geschrieben, welche dann Hexenmeister genannt werden. Die Uebereinkunft mit dem Teufel wird dabei immer als eine formelle gedacht; die Hexen müssen Gott absagen, den Teufel als höchsten Herrn anbeten, in Allem seinen Willen vollziehen und, falls sie Wehemütter sind, auch die Kinder auf seinen Namen (Beelzebub, Zabulon, Astaroth) taufen. Hierfür wird ihnen alles mögliche irdische Glück verheißen, aber selten bereitet, weil der Teufel seine Lügennatur niemals verläugnet. Der Schaden, den die Hexen anrichten, erstreckt sich auf das Leben, die Gesundheit, die Ehe und das Eigenthum; namentlich können sie das Wetter machen, Mißwachs und Unfruchtbarkeit bewirken, Ungeziefer hervorbringen, den Kühen die Milch benehmen und überhaupt das Vieh in den Ställen schädigen; der eigene oder der einem Dritten zuzuwendende Vortheil ist dabei nur Nebensache. Als Mittel zu solchen Maleficien dient entweder die bloße Anhauchung und Bestreichung, oder die Anwendung von Salben und Tränken, welche unter geheimnißvollen Bedingungen aus solchen scheußlichen Gegenständen, wie im 4. Act des Shakespeare'schen Macbeth aufgezählt sind, in der sogen. Hexenküche bereitet wurden. Schutzmittel gegen die Behexung bieten entweder geweihte Sachen, wie Agnus Dei, Kreuze, Reliquien, oder abergläubisch gewählte Gegenstände, wie Bernstein, Edelsteine, eine am Neujahrstag erhaltene und in ein Kleid eingenähte Muskatnuß u. dgl. Von Zeit zu Zeit, meist in regelmäßiger Wiederkehr, müssen sämmtliche Hexen eines bestimmten Bezirkes sich dem Teufel stellen. Sie besitzen eine Salbe, durch deren Anwendung sie befähigt werden, auf einem Besen oder auf einem vom Teufel gestellten Bock zum Kamin hinaus hoch durch die Luft zu dem bestimmten Versammlungsort zu reiten. Dann dürfen sie den Namen Jesu nicht aussprechen, weil sie sonst unfehlbar aus der Luft zur Erde niederstürzen. Auch das Geläute geweihter Glocken hemmt ihren Weg, weil sie bei demselben da, wo sie gerade sind, zur Erde niedergesetzt werden; sie müssen daher ihren Ausflug zwischen dem Abend- und Morgenläuten vollbracht haben. Als Orte solcher Zusammenkünfte gelten einsame Stellen auf Haiden, im Waldesdunkel oder auf Berghöhen; in Italien gilt u. a. ein Nußbaum bei Benevent und die Ebene von Mirandola, in Frankreich der Puy de Dôme, in Schweden der Blakulla, in Deutschland der Brocken, der in dieser Eigenschaft nur Blocksberg heißt, als Ort der Zusammenkunft. Die Versammlung selbst heißt Hexensabbat. Bei demselben muß erst jede Hexe dem Teufel Rechenschaft über alles Uebel ablegen, welches sie seit der letzten Zusammenkunft verübt hat; diejenige, welche keinen oder nicht genug Schaden gestiftet hat, erhält Schläge. Hierauf folgt eine Art von gotteslästerischer Liturgie, in welcher der Teufel angebetet und angerufen wird, und der Rest der Nacht verfließt unter Essen und Trinken, Tänzen und Obscönitäten. Trotz der Gelage sind die Hexen am andern Morgen überaus hungrig, dabei müde und schwindlig und hieran leicht zu erkennen. Der Hexensabbat fällt gewöhnlich in die Nähe großer Kirchenfeste; von Alters her ist dazu die Nacht vor dem 1. Mai, die sogen. Walburgisnacht, bestimmt. Kommt ein Uneingeweihter der Hexenversammlung zu nahe, so wird er übel empfangen und mit tödtlichen Schlägen heimgeschickt; doch ist die Anrufung des Namens Jesu hinreichend, dem Treiben ein Ende zu machen, so daß die Hexen nach allen Enden der Welt auseinanderstieben.

Dieser Volksglaube ist wohl in letzter Instanz eine Umbildung der Thatsache, daß der Teufel das Weib zur Sünde verleitet und dadurch dem Menschengeschlecht unermeßlichen Schaden zugefügt hat. Insofern diese Wahrheit Gemeingut und Erbstück der ganzen ursprünglichen Menschheit war, läßt es sich erklären, daß bei allen Völkern seit dem grauesten Alterthume das, was jetzt Hexenglaube heißt, sich ausgebildet findet. Schon der älteste Culturstaat Aegypten hatte die abergläubische Meinung von Zauberinnen, welche den Menschen schaden könnten; auch die heilige Schrift berichtet von den ägyptischen Hexenmeistern, welche Plagen über das Land bringen konnten (Ex. 7, 22; 8, 7). Dasselbe gilt von dem uralten Volk zu Accad, dessen Cultur die Babylonier erbten und erst über Persien und den ganzen Orient, dann auch über das Abendland verbreiteten. Daher zeigt sich bei den Griechen der Glaube an Hexen vollkommen ausgebildet. Bei Homer sind Helena mit ihrem Zaubergürtel und Circe mit ihrem Zauberstab Hexen im eigentlichen Sinne des Wortes; Tiresias ist ein Hexenmeister. Später erscheinen bei Medea eine Menge der von den Hexen berichteten Einzelheiten, namentlich auch der dämonische Weg durch die Luft; Hexen sind ferner Perimede bei Theokrit und Pasiphae bei Apollodor. Bei den Römern war der Glaube an Hexen noch viel verbreiteter. Schon die zwölf Tafeln erwähnen das Verhexen des Getreides von einem Felde auf das andere, welches von Frauen durch Drehen einer Spindel geschah; Weiber mit doppelter Pupille haben nach Plinius und Gellius den bösen Blick, die fascinatio; die Priesterinnen der Insel Sena können nach Pomponius Mela das Meer aufregen; thessalische Weiber verwandeln bei Apulejus den Menschen in ein Thier und fliegen durch die Luft zur Buhlerei. Durch die Römer ist dann der Glaube an die Hexen unter den romanischen Völkern allgemein geworden. Im germanischen Alterthum enthält der Glaube an die Macht der Einherier und Walküren einerseits und der Priesterinnen andererseits wohl den Keim zu dem spätern Hexenglauben; allein ausgebildet und in seinen Einzelheiten gestaltet wurde er bei den Deutschen erst durch die Berührung mit den romanischen Völkern. Das Wort Hexe erscheint allerdings schon im 6. Canon der Synode zu Paderborn 785, um das Object abergläubischer Vorstellung bei den

Sachsen zu bezeichnen; allein es zeigt sich aus dem Zusammenhang, daß hier von Personen anderer Art die Rede ist. Erst in den Decreten Burchards von Worms (s. d. Art.) werden (Magn. decret. vol. 19, 5) für die Gewissensprüfung auch die Fragen vorgelegt: „Hast du geglaubt, daß es Frauen gebe, welche durch Zauberkünste die Gemüther der Menschen umändern oder die Güter derselben beschädigen oder entwenden können? Hast du geglaubt, was einige gottlose, vom Teufel verblendete Weiber vorgeben, daß sie zur Nachtzeit mit der angeblichen Göttin Holda und einer großen Menge von Weibern auf Thieren reiten, ihr als einer Herrin gehorchen und zu ihrem Dienste in anderen Nächten gerufen werden?" Hier ist ebenso das Vorhandensein des Hexenglaubens beim Volke, als die Bekämpfung desselben durch die Kirche constatirt. Obwohl dieser Kampf von Seiten der Kirche nie eingestellt wurde, so erreichte doch der Hexenglaube seit dem 14. Jahrhundert in allen europäischen Ländern auf einmal eine bis dahin ungekannte Ausdehnung, und zugleich erscheint als neues Moment zur Belastung für die Hexen die allgemein getheilte Meinung, daß die Hexen mit dem in Menschengestalt erscheinenden Teufel unzüchtigen Verkehr unterhielten. Diese Volksmeinung erhielt ganz besondere Nahrung durch die Geständnisse vieler Angeklagten in den Hexenprozessen (s. den folg. Art.).

Die Hexenprozesse haben insofern zur Beurtheilung des Hexenglaubens das wirksamste Material geliefert, als unzählige der eingezogenen Frauen sich vor oder nach der Folter alles dessen, was oben einzeln angeführt ist, schuldig erklärten. So ist die Frage nach der Realität der als Volksmeinung dargestellten Vorgänge nicht abzuweisen. Die Antwort auf diese Frage ist auf ganz verschiedene Weisen gegeben worden. Die Träger des kirchlichen Bewußtseins haben ursprünglich die Realität des Hexenwesens geläugnet und den Glauben daran verboten. Dieß thut noch der hl. Agobard (gest. 841) in seinem Buche Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis, und ebenso geschieht in dem berühmten Canon Episcopi, welcher sich bei Regino von Prüm, offenbar aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts, findet, und welcher nachher irrig der Synode von Ancyra (304) zugeschrieben worden ist (Soldan-Heppe I, 130). Diesem Canon folgt später Burchard von Worms in der bereits angeführten Stelle. Wirklich hat unter dem Einfluß der Kirche der Hexenglaube lange Zeit geruht. Indeß sagt doch schon das Concil zu Pavia 850 von den Künsten der Hexen (maleficae) can. 25 al. 23: vigere ad nos perlatum est, und bestimmt die canonischen Strafen dafür. Auch der hl. Thomas von Aquin behandelt (1, q. 51, a. 3 ad 6) Teufelsbuhlschaft als etwas wirklich Vorkommendes, und die Bulle Papst Innocenz' VIII. Summis desiderantes (Bull. Taur. V, 296) spricht offenbar von Dingen, welche als wirklich galten. Abgesehen aber von aller Auctorität, ist zunächst die Ansicht abzuweisen, als ob einzig die Tortur die fraglichen Geständnisse aus Unschuldigen hervorgepreßt habe; manche der erhaltenen Prozeßacten beweisen bestimmt das Gegentheil. Es reicht auch die namentlich im Canon Episcopi vertretene Annahme nicht aus, die als Hexen eingezogenen Frauen und Mädchen hätten bloße Träume und Hallucinationen, wie sie bei ihrem Geschlechte nicht selten sind, für Wahrheit gehalten; es ließe sich dann die außerordentlich große Zahl der als Hexen Aufgegriffenen und die Uebereinstimmung aller betreffenden Aussagen nicht erklären. Mejer glaubt, es sei im 13. Jahrhundert, als die Zigeuner nach Europa kamen und den Stechapfel aussäten, durch dieselben die Leidenschaft für Stechapfelpräparate als Rauschmittel ähnlich wie heute die Morphiumsucht in der europäischen Frauenwelt allgemein geworden und habe die Wahnvorstellung, geflogen zu sein und Unthaten betrieben zu haben, hervorgerufen; allein für eine so concret auftretende Behauptung fehlt jede geschichtliche Unterlage. Auch die Fälschung des Thatbestandes durch die Justiz selbst kann nicht als einziger Erklärungsgrund angenommen werden. Sicher ist, daß einzelne Hexenrichter auf die Güter der Hingerichteten speculirten, falschen Anklagen folgten und ihre armen Opfer so lange folterten, bis sie alles Gewünschte, das aus der Erfahrung bekannt genug war, ausgesagt hatten; allein im Allgemeinen handelten die Richter bei den Hexenprozessen in gutem Glauben und waren überzeugt, für die sittliche und bürgerliche Ordnung zu wirken. Sonach bleibt einzugestehen, daß die Frage nach der Wirklichkeit des Hexenwesens allgemein nicht beantwortet werden kann. Es kann nur von Fall zu Fall aus den vorhandenen Acten untersucht werden, ob die einzelne als Hexe Angeklagte des ihr zur Last Gelegten schuldig war oder nicht. Die Möglichkeit der als Hexerei zusammengefaßten Vorkommnisse kann nicht geläugnet werden. Aus inneren Gründen hat dieß Jos. von Görres in seiner Mystik IV, 2 mit großartiger Speculation dargethan. Als äußere Gründe können wohl die Untersuchungen der großen Moralisten im Mittelalter und später bis zum vorigen Jahrhundert gelten, insofern dieselben ihre Casuistik lediglich an die wirklichen Erfahrungen der Beichtväter anknüpfen. Allerdings hat der bekannte P. Spee die Schuldlosigkeit der meisten im Hexenprozeß Verurtheilten, welche er als Beichtvater zum Tode geleitet, betheuert; allein auch er gesteht, daß man ohne groben Unverstand bei einzelnen Vorkommnissen den Bund mit dem Dämon nicht läugnen könne, und die in den angegebenen Moralwerken behandelten Fälle sind von Personen hergenommen, welche von der weltlichen Gerechtigkeit nicht erreicht wurden. Sehr merkwürdig ist in dieser Hinsicht, daß noch 1662 der gewiß nicht abergläubische Kurfürst Maximilian Heinrich von Köln in die Diöcesanstatuten die folgende Beschreibung aufgenommen hat: Omnibus vero dictis magis execrandi

sunt magi atque sagae, qui maleficiis corpora, non praestigiis solum, sed vere miris immutant modis, illecebris et philtris homines ad idololatriam aliaque scelera pelliciunt, suis incantationibus fascinant, dementant et interimunt incautos, bruta animalia necant, morbos, grandines, auras noxias, sterilitatem, daemone ad hoc eis opitulante, inducunt, hominibus, pecoribus et terrae frugibus nocent, in maribus vel feminis usum matrimonii impediunt omniaque nocendi genera non siderum aut maleficiorum vi, sed daemonum pacto et concursu machinantur (Decret. et Stat. Dioeces. syn. Colon. 1, 5, 2; auch bei Hartzheim, Conc. German. IX, 965). Von einem besonders wichtigen Fall, für welchen den Beichtvätern Vorschriften gegeben werden mußten, sagt noch der nüchterne und milde Franciscaner P. Sporer (gest. 1714; Theol. mor. decal. 3, 6, 129): En casum singularem non rarum in Germania. (Vgl. den Art. Magia in Pauly's Real-Encyklopädie IV, 1377; Görres, Die christl. Mystik IV, 2, Regensburg 1842; L. Mejer, Die Periode der Herenprozesse, Hannover 1882; C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte, Basel 1884; Binz, Dr. Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Herenwahnes, Bonn 1885.) [Kaulen.]

Herenprozeß heißt eine seit dem 16. Jahrhundert ausgebildete besondere Form der strafrechtlichen Verfolgung solcher Personen, welche des crimen magiae beschuldigt wurden. 1. Entstehung. Man unterschied im Mittelalter weiße und schwarze Magie; jene, auf Erforschung und Anwendung geheimer Naturkräfte gerichtet, war erlaubt; diese, mit Hilfe des Satans ausgeübt, war als schwere Sünde gegen den Glauben verboten. Sie galt als Abfall von Gott und Christus und als Hingabe an den Satan. Als Abfall vom Glauben und als Ketzerei wurde die schwarze Magie gleich Ehebruch und Brandstiftung mit Kirchenbußen geahndet; nach Einführung der Inquisition wurde sie auch mit Genugthuungsstrafen belegt, und gegen Halsstarrige ward dabei der weltliche Arm angerufen. Materiell ging der Herenprozeß hervor aus dem uralten Glauben der Völker an Zauberei im Allgemeinen und an Heren insbesondere (s. d. Artt.). Dieser seit dem 16. Jahrhundert fast alle Gemüther beherrschende Glaube ist nach dem Urtheile eines sachkundigen Juristen (A. Rhamm, Herenprozeß u. Herenglaube, 1882) als etwas vom Herenprozesse ganz Unabhängiges zu betrachten. Seine große Ausbreitung ist wesentlich den furchtbaren religiös-politischen und socialen Wirren jener Zeit zuzuschreiben; zum Theil auch dem Einflusse derjenigen Humanisten, welche von einer förmlichen Schwärmerei für die classischen Auctoren, nicht allein ihrer schönen Form, sondern auch ihres vielfach abergläubischen Inhaltes wegen, erfüllt waren. Das gemeine Volk wurde besonders seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mit einer Unmasse von abergläubischen Schriften, Heren- und Zauberbüchern überflutet, wie aus den Frankfurter Meßkatalogen jener Zeit zu ersehen ist. Hierüber führten Katholiken und Protestanten, unter letzteren namentlich A. Prätorius und Meyfart, schwere Klagen. Als eine weitere gewichtige Ursache für die Ausdehnung jenes Glaubens ist die protestantische Lehre von der Allgewalt Satans über jegliche Creatur, bei voller Ohnmacht des sündigen Menschen, zu betrachten. Diese Lehre ging in die Bekenntnißschriften über und wurde auf allen Kanzeln gepredigt, so daß bald eine eigene Literatur von Herenpredigten entstand (vgl. Diefenbach, Herenwahn 303—323). Balth. Bekker bezeugt in seiner „Bezauberten Welt" 1691, daß bei den Papisten ein solcher Teufelsglaube nicht gefunden werde, wie bei seinen Glaubensgenossen, eine Erscheinung, welche der neuere protestantische Kirchenhistoriker Rauwenhoff (Gesch. van het Protestantisme II, 187) dadurch erklärt, daß „der Aberglaube bei diesen einen mehr dogmatischen Charakter erlangt habe, als bei den Katholiken". Viele protestantische Prediger, z. B. Naogeorgus in Eßlingen 1562, Dietrich in Ulm 1630, die Geistlichkeit von Wertheim, diejenige von Siebenbürgen 1628, forderten strenge, daß die Obrigkeit gegen die Heren einschreite. Zwar beklagte Meyfart dieses Vorgehen; allein die öffentliche Meinung der Prädicanten blieb bei ihrer Voreingenommenheit, und die Richter mußten sich nicht selten gegen Anklagen wegen zu laxer Praxis vertheidigen; so die zu Coburg 1661 (Leib, Responsa 2c.). Der protestantische Prediger Schwager (Geschichte des Herenprozesses, Berlin 1784) bezeugt, daß noch zu seiner Zeit in Norddeutschland mehr vom Teufel als von Christus gepredigt werde. Nachdem so der Herenwahn unter den deutschen Protestanten epidemisch geworden war, brach er sich auch in katholischen Territorien Bahn, namentlich in solchen, innerhalb welcher der Protestantismus starke Wurzeln gefaßt hatte, z. B. in Trier, Bamberg, Würzburg, Münster und Paderborn. Unter den Katholiken ging die Aufforderung zu peinlichem Einschreiten gegen die Heren meist vom Volke aus, welches in Mißwachs und Theurung die Wirkung der Herenrei erblicken wollte; so in Trier 1586 und 1587, Würzburg, Bamberg 1626 und 1628. Bei den Protestanten dagegen waren es die Juristen, wie Carpzov, und die Prediger, wie Spizelius (1687), welche die Herenprozesse aus rein dogmatischem Grunde wegen Bündniß und Buhlschaft mit dem Teufel eingeleitet wissen wollten. Deßwegen ward auf dieser Seite besonders die sächsische Criminalordnung von 1572, welche über die Heren die Todesstrafe durch Feuer auch ohne Nachweis von Schadenstiftung verhängte, vertheidigt. Außerdem wurde der Herenglaube im 16. Jahrhundert durch die Medicin und die Philosophie gefördert. Letztere verirrte sich immer mehr in die Geheimlehren der Kabbala, in Theurgie, in Alchemie und Astrologie; die Medicin dagegen hielt fest

an Zauberkrankheiten, wie die Bücher von Ricardus (1568), Frommann (1675) und ähnlicher Schriftsteller beweisen.

Seine formelle Ausgestaltung erlangte der Hexenprozeß in Deutschland mit der Einführung der peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V. von 1532, welche sich auf das byzantinisch-römische Recht stützte. Letzteres kannte die Zauberei als gemeines, todeswürdiges Verbrechen, gestattete bei dessen Verfolgung die Gefangennahme auch ohne Indicien auf bloßen Verdacht hin und setzte den Schuldbeweis nicht in die Ueberführung durch Zeugen, sondern in das Bekenntniß des Inculpaten, zu dessen Erzwingung die Folter angewendet werden durfte. Dieses Verfahren hatte in die Carolina Aufnahme gefunden, indem § 22 die peinliche Frage bei genügender Denunciation und die peinliche Strafe nach Bekenntniß der Schuld gestattet. Der § 44 dieser Gerichtsordnung registrirt dann die genügenden Anzeigen für das Verbrechen der Zauberei, und § 109 setzt den Feuertod für die der Zauberei Geständigen fest, wenn solche äußeren Schaden gestiftet; im andern Falle soll anders gestraft werden. Nach allem diesem ergeben sich als Factoren zur Herbeiführung der Hexenprozesse der herrschende Hexenglaube und das neu eingeführte römische Recht, mit welchem Urtheile Soldan-Heppe (Gesch. der Hexenprozesse I, 453), v. Wächter, Schindler, C. Meyer, Roskoff u. A. übereinstimmen.

Allerdings wollen viele protestantische Gelehrte die Ausbreitung der Hexenprozesse aus anderen Ursachen herleiten: 1. aus der Einführung der kirchlichen Inquisition im Mittelalter, 2. aus der von Papst Innocenz VIII. im J. 1484 erlassenen Bulle Summis desiderantes affectibus, 3. aus einem Buche, welches die für Deutschland bestimmten Inquisitores haereticae pravitatis Heinrich Krämer (Institor) und Jacob Sprenger 1487 als Commentar zu der angegebenen Bulle unter dem Titel Malleus maleficarum veröffentlichten. Allein es ist nicht schwer, sich von der Grundlosigkeit dieser Anschuldigungen zu überzeugen. Als gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Inquisition, welche zur Verfolgung der Häresie eingesetzt war, auch gegen das Hexenwesen einschritt, fand sie beim Volke wie beim Clerus den lebhaftesten Widerstand, und erst um 1530—1540 erscheint der Hexenwahn als Volksglaube. Wie hätten erst die Protestanten die Inquisition annehmen können, ein Institut, das gegen die Ketzer gerichtet war, sie, die selbst den verbesserten gregorianischen Kalender 1583 verwarfen, weil er von Rom kam? Daß beim Hexen- wie beim Inquisitionsprozeß ein analoges Verfahren beobachtet wurde, kann keinen Causalnexus constatiren, sonst müßte man auch den heutigen Parlamentarismus aus den älteren kirchlichen Synodal- und Conciliar-Versammlungen herleiten. Meyfart (1635) und Goldast (1661) machen aufmerksam, daß dort, wo die Inquisition herrschte, nämlich in Italien, Spanien und Portugal, Hexenprozesse zu den Ausnahmen gehörten. In Rom selbst ist nie eine Hexe verbrannt worden. Was die genannte Bulle Innocenz' VIII. betrifft, so verdankt sie ihre Entstehung einem Competenzstreite, welcher in Ober-Deutschland gegen die Inquisitoren Sprenger und Krämer erhoben wurde, als gehöre die Zaubersache nicht vor ihr Forum. Der Papst entscheidet das Gegentheil, indem er befiehlt, sie sollten alle, welche dort, wie sie berichten (audivimus), vom Glauben abgefallen, dem schändlichsten Aberglauben sich ergeben, Feldern, Menschen und Thieren Schaden zugefügt hätten, corrigere, incarcerare, punire, mulctare; in den Pfarrkirchen solle darüber vor dem Volke gepredigt, nur im Nothfalle der weltliche Arm angerufen werden. Von Folter und Feuertod, von Hexentänzen und Luftfahrten ist dabei keine Rede; es war eine jurisdictionelle Maßregel zum Schutze des canonischen Rechtes gegen das Vordringen des römischen Rechtes; am wenigsten war es eine Cathedral-Entscheidung, wie Nippold und Soldan-Heppe fingiren. Thomasius (De origine processus, 1712) theilt diese richtige Ansicht von der Schlichtung des Competenzstreites. Ihm stimmen bei v. Wächter, C. Meyer, Schindler, Roskoff, Riehus u. A. Der Hexenhammer war ein Handbuch oder eine praktische Anleitung für das Verfahren der Inquisitoren und, weil in lateinischer Sprache verfaßt, nur den Gelehrten zugänglich, dem Volke aber unbekannt, weil das Buch nie übersetzt wurde. Sein Inhalt ist vielfach scheußlich, aber doch nicht so schlecht als sein Ruf; das im dritten Theile vorgeschriebene Verfahren ist selbst nach den Aussprüchen eines Horst und Schwager humaner und weniger rechtlos, als die spätere juristische Praxis in den deutschen Hexenprozessen.

Das Hauptbeweismittel im Hexenprozeß wurde im neuen Verfahren die Tortur. Dieselbe umfaßte vier Grade: 1. Die Daumenschraube, 2. die Beinschraube oder den spanischen Stiefel, 3. das Aufziehen an der Leiter, 4. eine Combination der drei vorhergehenden Grade. Als secundäre Beweismittel für Zauberei-Vergehen galten noch die Wasser- und Nadel-Probe. Bei ersterer, die mehr am Niederrhein gebräuchlich war, ward der mit Händen und Füßen kreuzweise gebundene Inculpat auf das Wasser geworfen; sank er unter, so galt er als unschuldig; schwamm er oben, so galt seine Schuld erwiesen. Gläubiger Vertheidiger der Wasserprobe war Professor Scribonius in Marburg 1583. Die Nadelprobe basirte auf dem Glauben, daß der Satan, als Gottes Affe, entsprechend der Beschneidung im Alten Testament, den Zauberern und Hexen ein Stigma aufdrücke. Dieses suchte der Hexenrichter auf und probirte alles, was ihm ähnlich sah, mit der Nadel. Floß kein Blut, so war es ein Teufelszeichen; floß Blut, so war es ein Naturmal. Diese Untersuchung hatte die schändlichste Mißhandlung des weiblichen Geschlechtes im Gefolge und rief die höchste Entrüstung billig denkender Männer hervor; selbst Anhänger des Prozeßverfahrens, wie

Binsfeld und Delrio, eiferten gegen den Aberglauben des Stigma's. Dagegen war die Tortur den Wenigsten anstößig. Obschon dieselbe von Alters her an den Päpsten, wie Nicolaus I., Gregor VII. und Gregor IX., entschiedene Gegner gefunden hatte und im canonischen Rechte weder beim Accusations- noch beim gewöhnlichen Inquisitionsverfahren zugelassen worden war, so hatte sie dennoch seit dem 13. Jahrhundert bei dem exceptionellen Verfahren gegen Häretiker allmälig eine beschränkte Anwendung erlangt (s. das Nähere im Art. Inquisitio haereticae pravitatis). Ausgedehnter und grausamer wurde ihre Verwendung, als das Verbrechen der Hexerei dem weltlichen Richter zur Untersuchung zufiel; in Holland (nach Greve, Tribunal ref.) und Norddeutschland (nach Meyfart, Christl. Bedenken Kap. 17, 4—9) ging man noch über das hinaus, was die Carolina erlaubte. „Obschon der subtile Spanier und der listige Italiener an diesen ungeheuren Bestialitäten einen Abscheu haben, und zu Rom nicht gebräuchlich ist, einen Verbrecher über eine Stunde in der Marter zu lassen, so ist es dennoch in Deutschland so weit gekommen, die Peinigung durch einen Tag, durch Tag und Nacht, durch zwei, drei, vier, fünf und mehr Tage und Nächte zu wiederholen, weil der Henker nicht aufhört, zu quälen, der Richter es nicht vergißt, von Neuem zu befehlen. Ich habe in meiner Jugend baumstarke Männer gesehen, welche von der Leiter kamen und sagten, sie wollten lieber zehnmal sterben, als noch einmal die Leiter besteigen. Doch war diese Tortur nicht der zwanzigste Theil der heute im Hexenprozesse üblichen Marter." Die Schilderungen des Augenzeugen Meyfart sind haarsträubend. Man entschuldigte sich mit der Berufung, daß die Hexerei ein crimen exceptum sei, welches gestatte, von den üblichen Normen nach Gutdünken abzuweichen. Man torquirte auf Schadenstiftung an Getreide, Vieh und Menschen, auf Wettermachen, Luftfahrten, Hexentänze, Teufelsbuhlschaften und besonders auf Nennung der Complicen. Durch letztern Umstand wuchsen die Hexenprozesse der Hydra gleich in's Ungeheuerliche, und eine Masse unschuldiger Menschen, wie Spee behauptet, neunzig Procent der Angeklagten, wurden dem Tode überliefert. Daß es Subjecte gab, welche nach Art des berühmten Faust den Willen hatten, mit dem Satan zu pactiren, um Geld und Gut zu erwerben, ist ebenso gewiß, wie die Sucht so vieler Alchemisten, das Goldmachen zu erlernen. Es gab auch viele, welche an einen fleischlichen Verkehr mit dem Satan glaubten, weil sie solche imaginäre Vorstellungen durch den Gebrauch narkotischer Mittel erzeugten, durch sog. Hexensalben, welche nach Weyers Angaben (1563) aus betäubenden Ingredienzien bestanden und zu Hallucinationen führten. Der Aberglaube, daß die Salbe aus dem Körper ungetaufter Kinder besonders wirksam sei, hat zur Verübung des Verbrechens der Kindermorde häufig geführt. Endlich haben viele Ganz- und Halb-Irren sich für Teufelsbündner und Buhlgenossen gehalten und sich als solche bekannt. Fälle von wirklicher Zauberei und Hexerei gibt auch Spee, der beste Kenner seiner Zeit, zu; ihre Möglichkeit wird durch die Lehre der Kirche bestätigt.

2. Was die Verbreitung des Hexenprozesses in Deutschland betrifft, so ist von katholischen Gebieten zuerst Trier zu nennen. In Stadt und Land war der Protestantismus eingedrungen und hatte das religiöse Leben schwer geschädigt. Als nun in den Jahren 1586 und 1587 totaler Mißwachs und große Theuerung eintrat, gab das Volk den Hexen die Schuld und verlangte deren Bestrafung. So entstand eine Hexenverfolgung, welche von 1586 bis 1591 dauerte und viele Opfer forderte. In 22 Ortschaften wurden 368 Personen zum Feuertode geführt, selbst der Bürgermeister Flade gehörte zu den Opfern, Pfarrer Loos rettete sich durch Widerruf. Auf die Ausgestaltung der Gerichtsprozedur wirkte die Schrift des Trierer Weihbischofes Binsfeld (s. d. Art.) De confessionibus maleficorum et sagarum verhängnißvoll, indem er vom theologischen Standpunkte aus die Richter für berechtigt erklärte, die Angabe der Mitschuldigen vom Angeklagten zu erforschen und auf die so Denuncirten die Untersuchung auszudehnen. Ein Rescript des Kurfürsten vom 18. December 1591 machte diesem Verfahren ein Ende. Im Gebiete von Köln war es damals noch ruhig, während in dem nahen Lothringen ein protestantischer Richter, N. Remigius, binnen 15 Jahren 950 Personen zum Feuer verurtheilte, endlich sich selbst als Hexenmeister angab und in den Flammen starb. Etwas später entstand in den Hochstiften Bamberg und Würzburg aus Anlaß der schlechten Ernten 1626 und 1628 gleichfalls eine Verfolgung, und es sollen während fünf Jahren im Gebiete von Bamberg 600 (actenmäßig nachweisbar 285), in dem von Würzburg 900 Personen verbrannt worden sein, darunter 19 Cleriker. Manchen wurden Gnadenbriefe zu Theil, denen zufolge sie mit dem Schwert getödtet und erst dann verbrannt wurden. Während dieser Schreckenszeit versah der edle Friedrich v. Spee (s. d. Art.) in Würzburg bei den Verurtheilten das Amt eines Beichtvaters und verfaßte auf Grund seiner Erfahrungen 1631 die berühmte Cautio criminalis für die Obrigkeiten und Magistrate. Gleichzeitig blühte der Prozeß in Kurköln, wo der Hexenrichter Dr. Buirmann sich durch seine Unthaten zu Siegburg, Rheinbach u. a. O. einen traurigen Namen machte (vgl. Annalen des histor. Ver. für den Niederrhein Heft 30, 93 ff. 134 ff.). Leider ist Löhers Anklageschrift gegen Buirmann bis auf ein einziges Exemplar, aus welchem die Kölnische Volkszeitung 1875 Auszüge brachte, verloren, das Buch des Juristen von Schultheiß, Instruction über den Inquisitionsprozeß gegen Zauberer 1634, zu wenig bekannt. In den Bisthümern Münster und Paderborn fand der Hexenprozeß gleichzeitig mit der Durchführung der Gegenreformation

Eingang unter Ferdinand von Bayern (1612 bis 1650). In Coesfeld, Münster, Ahlen, Ahaus und Vechta kamen solche Prozesse vor, bis Bischof von Galen sie 1650 einstellte. In dem Gebiete des Fürstabtes von Fulda betrieb 1603 bis 1607 B. Voß eine Hexenverfolgung, in welcher 250 Personen justificirt wurden; Fürstabt von Schwalbach machte dem Unfug ein Ende, indem er Voß gefangen nehmen und 1618 hinrichten ließ. Im Kurstaate Mainz werden Prozesse in den Jahren 1612—1649 erwähnt, und zwar zu Miltenberg, Aschaffenburg, Lohr, Dieburg und an der Bergstraße; der Kurfürst von Schönborn stellte sie 1647 ein. Auch Herzog Christian von Meklenburg, welcher 1663 zur katholischen Kirche übertrat, ließ während seiner 30jährigen Regierung keine Hexenprozesse zu. In den früheren Theilen des Herzogthums Nassau kamen von 1630 bis 1652 im katholischen Nassau-Hadamar sieben Prozesse vor, welche bei sechs Personen mit dem Tode durch's Schwert, bei der siebenten durch das Feuer endigten. Im protestantischen Nassau-Dillenburg und in Herborn wurden dagegen während der kurzen Zeit von 1628 bis 1632 226 Personen zumeist zum Feuertode verurtheilt. Auch in Nassau-Idstein und Nassau-Diez grassirte die Hexenverfolgung, während sie in dem alttrierischen Antheile Montabaur, Limburg, Camberg, Vilmar ruhte, nachdem sie einmal zwischen 1586 und 1591 eine Anzahl Opfer gefordert hatte. Außer den genannten geistlichen Fürstenthümern kam es zu Hexenverfolgungen in den österreichischen Vorlanden Breisgau, Vorarlberg, Tirol, weniger in Bayern, mehr im Salzburgischen und in der Grafschaft Neisse; doch überall von kürzerer Dauer und in milderer Form.

Das Gegentheil finden wir in den protestantischen Territorien. Nach der Darstellung bei A. Prätorius war die Kerkerhaft, nach Greve's „Tribunal reformatum“ und nach Meyfarts „Bedenken“ war die Handhabung der Folter auf dieser Seite wahrhaft grausam, ja diabolisch. Kursachsen fand die Carolina zu milde und verhängte 1572, wie schon oben erwähnt, den Feuertod auf Zauberei ohne Schadenstiftung. Der berühmte Jurist Carpzov (s. d. Art.) vertheidigte diese Strenge und soll selbst 20 000 Todesurtheile unterzeichnet haben. Sehr zahlreich und lange dauernd waren die Prozesse in Braunschweig-Lüneburg. Bei Wolfenbüttel glichen die zahlreichen Holzpfähle einem Kiefernwalde. In Quedlinburg starben an einem Tage 133, zu Osnabrück auf Anregung des Bürgermeisters in einem Jahre 125. Zahlreich waren die Hexenbrände in Hamburg, noch zahlreicher in Calenberg und Celle. In Thüringen und in den hessischen Ländern fanden die Verurtheilungen sehr häufig statt unter Mitwirkung der Juristen-Facultäten zu Gießen und Marburg, trotzdem die Mainzer Facultät ihnen mit humaneren Grundsätzen voranging. Berüchtigt durch seine Verfolgung der Hexen ist das Busseckerthal, das Städtchen Friedberg und Echzell in der Wetterau. In dem kleinen Lindheim mit nur 540 Einwohnern brachte der Hexenvogt Geis binnen zehn Jahren 30 Personen auf den Scheiterhaufen. In der Grafschaft Henneberg starben binnen 80 Jahren an 200, in der Wertheimer in 60 Jahren über 80 Personen. In den Städten Schweinfurt, Nördlingen, Eßlingen, Stuttgart, Ulm dauerte das Unwesen sehr lange und mit Heftigkeit. Prediger Konrad Dietrich zu Ulm beklagt auf der Kanzel die Lässigkeit einer christlichen Obrigkeit in der Hexenverfolgung; sonst würde man sehen, „daß mehr Hexen als Holz vorhanden wären“.

3. Bekämpfung und Einstellung der Hexenprozesse in Deutschland. Bei solchem Umfange der Hexenprozesse in Deutschland mußte hier auch die erste Reaction auftreten. Die sieben ersten Gegner waren Katholiken: Molitor 1487, Geiler von Kaisersberg 1510, Erasmus 1520, Weyer 1563, Loos 1586, Tanner 1625 und Spee 1631. Die vier erstgenannten bekämpften vorwiegend die vulgären Ansichten von den Hexen, jedoch ohne merklichen Erfolg. Die drei letztgenannten Priester richteten ihre Angriffe gegen das Prozeßverfahren und gegen die Tortur. Nach den Urtheilen der protestantischen Gelehrten Leibniz, Brunnemann, Reiche, Meyfart, Thomasius ist Spee's Cautio criminalis von 1631 das wirksamste und herrlichste Buch, welches je gegen den schändlichen Mißbrauch der Justiz geschrieben worden ist. Ihr verdankt Thomasius seine Bekehrung in der Hexenfrage. Spee und Tanner waren Jesuiten, deren Orden überhaupt viele Mitglieder zählte, welche die meisten der Hexengeschichten in das Reich der Phantasie oder der böswilligen Erfindung verwiesen. Weyer fand Gegner in J. Bodin, Erastus, J. Brenz, Göhausen, P. Scharlich und in dem Jesuiten Delrio; Tanner wurde bekämpft durch den Protestanten Nicolai und den Katholiken von Schultheiß; Spee durch Carpzov und den Superintendenten Rimphoff. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts erhoben sich auch protestantische Stimmen gegen den Hexenprozeß. Es schrieb 1585 A. Lerchheimer (Herm. Wittekind) sein „Christliches Bedenken von der Zauberei“. Der Arzt J. Ewich ging ihm 1584 mit dem Buche „Von der Hexen Natur“ voraus; der Prediger Scultetus folgte mit seinem „Bericht über Zauberei“. Beide kämpfen gegen Tortur und Wasserprobe, welch letztere in dem Professor Scribonius einen Vertheidiger gefunden. Im Geiste der Practica nova rerum criminalium Carpzovs commentirten die protestantischen Juristen die Carolina, ein Bocer, Tabor, Zanger, Zieritzius und Grantz. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts traten Brunnemann, Hr. v. Boden (De usu et abusu torturae), Crusius, Stryke und Meyer mit ihren Bedenken gegen den üblichen Criminalprozeß auf. Gleichzeitig erfuhr der übertriebene Teufelsglaube eine schwere Erschütterung durch Balth. Bekkers „Bezauberte Welt“ 1691. Vergeblich suchten die Ju-

risten Dr. Roemer, Pott, Putter, Stridtbeckh mit den Predigern Spitzelius, Gockelius und P. Goldschmidt die alte Orthodoxie gegen den „Atheisten" in Schutz zu nehmen. Denn von Halle aus eröffnete Chr. Thomasius 1701 mit seiner Dissertation De crimine magiae den offenen Kampf gegen die unsinnigen Indicien der Carolina, unterstützt von J. Reiche, Brähm und Ipsen. Es folgten mehrere Schriften von gleicher Tendenz und die Uebersetzung von Websters Untersuchung über die vermeinte Hexerei, welche er mit einer Vorrede versah. Die juristische Facultät zu Halle unterstützte seine Bestrebungen; die von Leipzig und Jena dagegen hielten noch länger an der Carpzov'schen Doctrin fest. Orthodoxe Theologen suchten durch Herausgabe der periodischen Zeitschrift „Unschuldige Nachrichten" (Leipzig 1703) den Thomasianischen Ansichten ein Gegengewicht zu schaffen. Eine wirksame Bekämpfung der Folter gab der Geheimrath J. L. Wiederholdt 1725 und H. Pertsch 1737 durch Uebersetzung des berühmten Tribunal reformatum von J. Greve (1622). Allmälig wurde die Folter abgeschafft, in Preußen 1754, in Baden 1776, in Sachsen 1770, in Bayern 1807, in Hannover 1822. Der letzte deutsche Hexenprozeß spielte 1749 zu Würzburg; in Folge desselben wurde Maria Renata, Subpriorin zu Zell, als Besessene und mit zauberischen Künsten Vertraute hingerichtet. Bald entspann sich in Bayern, angeregt durch Sterzinger und P. A. März, ein heftiger Federkrieg über Zauberei, an welchem die Italiener Maffei, Tartarotti und dell' Ossa als Gegner des Hexenglaubens sich betheiligten. Die letzte Hexe, welche in Europa hingerichtet wurde, war ein 17jähriges Mädchen im protestantischen Kanton Glarus (1783).

4. Der Hexenprozeß außerhalb Deutschlands. In Frankreich war die Bestrafung der Zauberei bereits 1390 an die Parlamente übergegangen. Schon 1358 hatte der Inquisitor Eymericus ein sog. Directorium für die Bestrafung aufgestellt. Die Sorbonne rectificirte 1398 durch 27 Artikel den vulgären Hexenglauben. Im J. 1459 brach zu Arras eine große Hexenverfolgung aus, in welcher auf Betreiben des Clerus die meisten freigesprochen, nur sechs verbrannt wurden. Als entschiedener Vertheidiger der Hexenprozesse trat J. Bodin durch seine Daemonomania 1581 auf; nach ihm Le Lancre und Boguet. Eifrige Bekämpfer waren: Montaigne, Charron, Naudé, Bayle und die Priester Mallebranche und Thiers. Die letzte Hexe wurde 1718 verbrannt. In England kannte man vor der Einführung des Protestantismus weder Hexengesetze noch Tortur. Jene gab Elisabeth 1559, und die Hexenprozesse hörten bis 1712 nicht mehr auf. Einer der ärgsten Hexenverfolger war der wüthende Katholikenfeind König Jacob I., welcher sein Verfahren in seiner Daemonologia 1591 wissenschaftlich rechtfertigte. Er wurde an Grausamkeit noch übertroffen durch die puritanischen Fanatiker der englischen Republik. Die erste Einsprache kam von Reg. Scott 1584. Ihm traten entgegen der Hofprediger Glanvil mit seinem Saducismus triumphatus 1681, wohl der geschickteste Vertheidiger des Hexenglaubens; ferner Prediger Baxter („Gewißheit der Geisterwelt") 1691. Der Arzt Webster 1676 und der Prediger Hutchinson 1718 hatten bessere Erfolge in der Bekämpfung des mit den Hexenprozessen getriebenen Mißbrauches. Auf den letzten von 1712 folgte die Abschaffung der Hexengesetze. Durch die beiden puritanischen Geistlichen Mather und Parris wurde die Hexenverfolgung nach dem amerikanischen Staate Massachusetts verpflanzt, und hier starben zahlreiche Opfer in den Flammen. Keine Verfolgung aber war schrecklicher als die in Schottland, wo bis 1563 kein Gesetz gegen Hexen existirt hatte. Hier führt die reformirte Geistlichkeit sie 1603 ein. Der letzte Hexenbrand war 1722, und 1773 erfolgte die Abschaffung der Hexengesetze. In Spanien eiferte bereits 1529 der Mönch Castonaga gegen Hexenverfolgung. Der königliche Advokat Torreblanca versuchte durch sein Werk Daemonomagia 1618 dieselbe zu rechtfertigen, wie 100 Jahre früher Grillandus, sein Landsmann, gethan hatte. Eine eigentliche Hexenverfolgung entstand nur zu Logroño 1610. In Italien hatte der Jurist Bartolo (gest. 1357) für die Todesstrafe gegen Zauberer gewirkt. Als Gegner erschienen die Juristen Alciatus 1518 und Ponzinibius; ihnen trat der Inquisitor de Spina mit der Schrift De strigibus 1522 gegenüber. Wirkliche Hexenprozesse gab es nur in den südlichen Thälern der Alpen, z. B. am Comer See. Im J. 1657 trat die apostolische Kammer zu Rom gegen die Mißbräuche der Folter auf. In Rom selbst ist keine Hexe verbrannt worden; nur in Venedig wurden einzelne hingerichtet. Ein großer Hexenprozeß war 1670 zu Mora in Schweden entstanden, in welchen über 300 Personen, darunter Kinder, verwickelt wurden. In Polen, woselbst nicht wenige Hexenprozesse stattgefunden hatten, wurden die betreffenden Gesetze 1776 aufgehoben. Die letzte Aufhebung erfolgte in Irland 1821, nachdem auf dieser Insel nur im 14. Jahrhundert einige Prozesse sich abgespielt hatten. So sind im Laufe des 18. Jahrhunderts die Hexenprozesse durch Einstellung des nach der Carolina gebräuchlichen Verfahrens nach und nach erloschen. Wenn Soldan-Heppe, Nippold und Lecky berichten, daß in den letzten Jahrzehnten in Mexiko Hexenprozesse mit Hinrichtungen stattgefunden, so sind diese Mittheilungen nach den Stimmen aus Maria-Laach 1887, XXXII, 378 f. für pure Märchen zu halten.

Aus der reichhaltigen Literatur sind zu nennen: a. Katholische Auctoren: J. v. Görres, Mystik IV, Regensb. 1842; Maury, La Magie et l'Astrologie dans l'antiq. et au moyen-âge, Par. 1860, 4ᵉ éd. 1877; Karl Haas, Die Hexenprozesse, ein culturhistor. Versuch, Tübingen 1865; W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, Thatsachen, Täuschungen, Theorien, Paderborn

1882; J. Diefenbach, Der Hexenwahn, Mainz 1886; Marx, Gesch. des Erzstiftes Trier, II, Trier 1859; Rapp, Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol, Innsbruck 1874; Niehus, Zur Gesch. des Hexenglaubens und der Hexenprozesse vorzügl. im ehemal. Fürstbisth. Münster, Münster 1875; Cannaert, Procès des sorcières en Belgique sous Philippe II et le gouvern. des archiducs, Gand 1847. b. Protestantische Auctoren: Schwager, Versuch einer Gesch. der Hexenprozesse, Berlin 1784; Horst, Dämonomagie oder Gesch. des Glaubens an Zauberei und dämon. Wunder, mit bes. Berücksichtigung der Hexenprozesse seit Innocentius VIII., 2 Thle., Frankf. 1817; Soldan, Gesch. der Hexenprozesse, Stuttg. 1843, neu bearb. von H. Heppe, 2 Bde., ebend. 1880; Thomas Wright, Narratives of Magie and Sorcery, 2 vols., Lond. 1851; Schindler, Der Aberglaube des M.-A., Breslau 1858; Perty, Mystische Erscheinungen der menschl. Natur, Leipzig 1861; Roskoff, Geschichte des Teufels, 2 Bde., Leipzig 1869; Lecky, Gesch. der Aufklärung in Europa, deutsch von Jolowicz, 2. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1873; Nippold, Gegenw. Wiederbelebung des Hexenglaubens, in den Deutschen Zeit- und Streitfragen Nr. 57. 58, Berlin 1875; E. Meyer, Der Aberglaube des M.-A. und der nächstfolg. Jahrhdte., Basel 1884; Fr. Müller, Zur Gesch. des Hexenglaubens und des Hexenprozesses in Siebenbürgen, Braunschw. 1854; Lilienthal, Die Hexenprozesse der beiden Städte Braunsberg nach den Criminalacten, Königsberg 1861; Volk, Hexen in der Landvogtei Ortenau, Lahr 1882; Rhamm, Hexenglaube und Hexenprozesse vornämlich in den braunschweig. Landen, Wolfenbüttel 1882; Pollack, Hexenprozeß in Deutschland, insbes. Westphälische Hexenprozeßakten, Berlin 1886; Jahn, Hexenwesen u. Zauberei in Pommern, Breslau 1887. [J. Diefenbach.]

Heynlin von Stein (a Lapide), Johannes, Vertreter des Realismus, wurde etwa um das Jahr 1430 geboren und stammte wahrscheinlich aus einem edlen schwäbischen Geschlechte. Er machte seine ersten Studien in Deutschland, wahrscheinlich zu Leipzig und Freiburg, und ging dann nach Paris, wo er sich den Grad eines Baccalareus der Theologie erwarb. In Paris hat er sich wohl den Realismus angeeignet oder wenigstens entschieden ausgebildet, für den er hinfort mit aller Hingebung sein ganzes Leben lang in Schrift, Wort und That wirkte. Er war ein Mann von ebenso viel Ernst und Strenge des Lebenswandels, wie von umfassender Gelehrsamkeit, Beredsamkeit und Thatkraft. Im J. 1464 kam er mit zwei anderen realistisch gesinnten Magistern, Johannes Känitz und Theobald Rasoris, nach Basel, um an der dortigen Universität in der Artistenfacultät zu lehren. Bekanntlich war im Ausgange des Mittelalters der alte Streit zwischen Nominalismus und Realismus neuerdings entbrannt und wurde von beiden Seiten mit aller Energie geführt. Man bezeichnete den Nominalismus als den „neuen", den Realismus dagegen als den „alten" Weg (moderna et antiqua via docendi). Auf der Universität Basel nun hatte sich der „neue" Weg damals bereits vollkommen eingebürgert. Als daher Heynlin mit seinen Gefährten nach Basel kam, erhob sich Widerspruch gegen seine und seiner Gefährten Aufnahme in die Artistenfacultät, weil, wenn die zwei „Wege" an der Universität vertreten wären, der Friede nicht aufrecht erhalten werden könnte. Dennoch aber wurden Heynlin und seine Genossen endlich aufgenommen. Und hier wirkte er nun mit großem Erfolge für den „alten" Weg. Im J. 1465 wurde er Decan der Artistenfacultät, und unter seinem Decanate wurde eine Revision der Universitätsstatuten vorgenommen, die sein Werk war und durch welche eine feste Ordnung in die Studien gebracht wurde. Doch schon im J. 1466 kehrte er nach Paris zurück. Dort gewann er bald eine ebenso hervorragende Stellung, wie in Basel; er wurde im J. 1469 zum Rector der dortigen Universität gewählt, erwarb den Titel eines Doctors der Theologie und wurde Professor an der Sorbonne. Eines seiner größten Verdienste erwarb er sich in dieser Zeit dadurch, daß er 1470 die ersten Buchdrucker nach Paris berief, die sogen. alamannischen Brüder, und sie in ihrem Geschäfte thätig unterstützte. Als Ludwig XI. im J. 1473 den Nominalismus in ganz Frankreich verbot, scheint er an dem bezüglichen Edicte gleichfalls betheiligt gewesen zu sein; denn unter den Doctoren der theologischen Facultät, welche sich zu Gunsten des Realismus gegen den Nominalismus aussprachen, ist auch Johannes a Lapide genannt. Im J. 1474 ging er wiederum nach Basel, wirkte aber hier nicht mehr als Lehrer der Universität, sondern als Prediger. In der Bibliothek von Basel finden sich von ihm fünf starke Quartbände von Predigten. Im J. 1478 wurde er als Professor der Theologie an die neugestiftete Universität Tübingen berufen, wo er gleich solche Anerkennung fand, daß er im Herbst desselben Jahres Rector der Universität wurde. Aber auch in Tübingen blieb er nicht lange, vielleicht wegen des heftigen Widerstandes, den er von Seiten der Nominalisten Gabriel Biel und Paul Scriptoris fand. Er nahm die Stelle eines Rectors des Stiftes in Baden-Baden an. Um die gleiche Zeit wirkte er ab- und zugehend in Bern als Prediger und trat hier als strenger Sittenreformator auf. Aber auch in Bern fand er keine Befriedigung, weil er, wie es heißt, dem Verderben nicht zu steuern vermochte, wie er es wünschte. Er kehrte daher wieder nach Baden und zuletzt (1484) bleibend nach Basel zurück, wo er ein Canonicat und eine Predigerstelle am Münster erhielt. Im J. 1487 zog er sich, des weltlichen Treibens müde, in die Karthause von St. Margarethenthal in Kleinbasel zurück, um als Karthäuser seine letzten Lebensjahre im Gebete und einsamer literarischer Thätigkeit zuzubringen. Im J. 1496 endete er dort, allgemein betrauert, sein vielbewegtes Leben. Er war der Mittelpunkt eines bedeutenden Gelehrtenkreises, dem Wilhelm

Textoris, Matthias von Gengenbach, Ulrich Surgant, Geiler von Kaisersberg, Sebastian Brant u. a. m. angehörten. Er edirte Classiker und Kirchenväter und verfaßte eine sehr verbreitete Schrift über das heilige Meßopfer. Seiner Predigten haben wir bereits oben Erwähnung gethan. (Vgl. W. Fischer, Joh. Heynlin, genannt a Lapide, akademischer Vortrag, Basel 1851; Derselbe, Gesch. der Universität Basel, 1860, 143 f. 157 ff.; Fabricius, Bibl. medii aevi II, 718; Biographie universelle XXXIII, 289; Hain, Répert. bibliogr. II, 1, n. 9899 sqq.; Graesse, Trésor de livres rares IV, 104.) [Stöckl.]

Hieber, Gelasius, O. S. Aug., ein Kanzelredner, welchen die Zeitgenossen mit Cicero verglichen, wurde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu Dinkelsbühl geboren. Nachdem er das Doctorat in der Theologie erlangt hatte, wirkte er 1706—1724 als Prediger an der Augustinerkirche zu München mit großem Erfolge und führte namentlich viele Protestanten zur Kirche zurück. Als die Beschwerden des Alters sich bei ihm fühlbar machten, ward er als Superior nach Aufkirchen versetzt; nach sechsjährigem Aufenthalt daselbst kam er nach München und starb hier nach vielen Leiden am 12. Februar 1731. Einen Theil seiner Predigten bereitete er selbst „nach aufgelöstem oratorischen Faden in Leseform" für den Druck vor. Es erschienen: Gepredigte Religions-Histori, d. i. Jesus Christus und seine Kirchen, offenbahrlich dargezeigt von Urbegin der Welt biß an das Ende der Zeiten. Erster Theil, von Adam biß auf Christum, Augsb. und Dillingen 1726; Zweiter Theil, Leben, Lehre und Leyden Christi, ebd. 1729; Dritter Theil, von Herabsendung des heiligen Geistes biß zur zweiten Ankunft Christi, Regensburg 1733. Als Anhang dient: Gepredigter Catechismus oder gründliche Außlegung des heiligen catholischen allein seeligmachenden Glaubens, worin desselben Hauptgeheimnußen auß hl. Schrifft, Erblehr der Kirchen und heiligen Vättern erkläret und wider die alt- und neue Ketzer verthädiget werden, München 1732. Ferner gab er heraus De cultu et veneratione sacrosanctae Eucharistiae, Aug. Vind. 1712. Unvollendet blieb das Werk Christus in veteri lege promissus, in nova revelatus. [Streber.]

Hieracas, christlicher Gelehrter und Stifter eines Mönchsvereins um die Wende des 3. Jahrhunderts. Die einzige Quelle über ihn ist der um 375 geschriebene Bericht des hl. Epiphanius (Haer. 67; vgl. 55, 5 und 69, 7). Laut diesem Berichte (Migne, PP. gr. XLII, 172—184) war Hieracas ein Aegypter, lebte in Leontopolis und soll über 90 Jahre alt geworden sein. Seiner der Ascese und dem Studium gewidmeten Lebensweise spendet der Berichterstatter warmen Beifall. In den Jüngerkreis, welchen der angesehene und einflußreiche Mann um sich sammelte, fand niemand Aufnahme, welcher nicht παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατής ἢ χήρα war. Seine glänzende Gelehrsamkeit, die auch die exacten Wissenschaften umfaßte, bekundete Hieracas in einer Reihe von Schriften in ägyptischer (koptischer) und in griechischer Sprache. Hauptsächlich waren es biblische Commentare; im Einzelnen nennt Epiphanius ein Werk über das Hexaëmeron und viele neuere Psalmen (ψαλμοὺς πολλοὺς νεωτερικούς). Es ist indessen nichts davon erhalten. Epiphanius zählt Hieracas den Häretikern bei und wirft ihm insbesondere vor, daß er die Auferstehung des Fleisches läugnete, daß er die vor Erlangung des Vernunftgebrauches sterbenden Kinder vom Himmelreiche ausschloß, daß er in Melchisedech den heiligen Geist erschienen sein ließ. Immerhin dürfte Hieracas in den Untersuchungen über die Anfänge des Mönchthums mehr Beachtung verdienen, als ihm bisher zu Theil geworden. (Vgl. Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. I, Leipzig 1762, 815—823; A. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche (2) I, 2, Hamburg 1843, 1231—1236.) [Bardenhewer.]

Hierapolis, 1. eine in der heiligen Schrift (Col. 4, 13) genannte Stadt im westlichen Phrygien, mit Laodicea und Colossä in einem Dreieck (von ersterer Stadt nur sechs Meilen nach Norden) liegend, zwischen dem Lycus und Mäander auf einem Berge erbaut. Sie war besonders durch den Cultus der großen Mutter Erde berühmt (Plin. Hist. nat. 2, 93); Veranlassung dazu gaben wohl ihre berühmten heißen Quellen mit starkem Salpetergehalt, sowie das nahe Plutonium, d. h. eine tiefe, beständig giftige Dämpfe ausströmende Höhle, in welche nur die Priester der Cybele ohne Lebensgefahr eintreten konnten (nach Strabo 13, 4, 14 p. 630 hielten sie den Athem lang an sich). Die Gegend war darum auch häufigen Erdbeben ausgesetzt. Den Bemühungen des hl. Epaphras gelang es, hier eine christliche Gemeinde zu bilden, die bald blühend gewesen sein muß, weil Hierapolis als zweite Metropolis der Phrygia Pacatiana galt (die erste war Laodicea). Der hier im J. 90 n. Chr. geborene Stoiker Epiktet (s. d. Art.) konnte also das Christenthum sehr wohl kennen gelernt haben. Unter den ersten Bischöfen kennen wir den Schüler des Evangelisten Johannes, Papias (Hier., De virr. ill. 18; Euseb. u. A.), dann unter Kaiser Antoninus den hl. Apollinaris (Hier. l. c. 41). Spätere Bischöfe sind Flaccus auf dem Concil von Nicäa, Abercius auf dem zu Chalcedon; hier erscheint aber Hierapolis nicht mehr als Metropolitansitz, sondern als Laodicea unterstehend. Die bedeutenden Ruinen, welche neuere Reisende bei dem Flecken Pambuk Kalessi fanden (vgl. Pococke III, 110; v. Richter, Wallfahrten 524), betrachtet man als Ueberbleibsel von Hierapolis (s. Forbiger, Geogr. II, 349).

2. Hierapolis in Syrien, das Mabug (Βαμβύκη Strabo's, Mabog bei Plinius) der Syrer (Mambah und Mambegj bei Abulfed., Tab. Syr. 128), unter den Römern Hauptstadt

der Syria Euphratensis, an der Hauptstraße von Antiochia nach Mesopotamien, berühmt durch den Cultus der Derketo, die hier einen prächtigen Tempel hatte, war auch der Sitz eines kirchlichen Metropoliten (z. B. Stephan auf dem Concil zu Chalcedon), wird aber in der heiligen Schrift nicht erwähnt und war bereits unter Justinian eine verfallene Stadt. [S. Mayer.]

Hierarchie im weitern Sinne bezeichnet alle Getauften (Alteserra, Jurisd. eccles. vindic. 11, 108), da durch die Taufe alle Christen, als „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk" (1 Petr. 2, 9), zur dereinstigen Herrschaft mit Christo berufen sind. Im engern und eigentlichen Sinne aber wird darunter die heilige Ordnung der Gewalten in dem Reiche Gottes auf Erden verstanden, welche an die Mitglieder des durch die Ordination besonders erwählten und befähigten Priesterthums so vertheilt sind, daß jeder seine ihm angewiesene Sphäre hat und kein Niederer in die des Obern einzugreifen vermag. Denn auch die Kirche, obschon nicht ein Reich von dieser, sondern nur in dieser Welt, mußte, als aus einer Gemeinschaft von Menschen bestehend, gleich den menschlichen Reichen eine geordnete Verfassung erhalten; diese Verfassung ist ihr von Gott gegeben und beruht auf dem an den Apostel Petrus, als den stellvertretenden Grundstein, verliehenen Primate (s. d. Art.), sowie auf den mit diesem verbundenen drei Ordnungen (βαθμοί, ordines) der Bischöfe, Presbyter und Diaconen. Diese haben in Gemeinschaft und Unterordnung zu Petrus, welcher in seinen Nachfolgern, den römischen Bischöfen, fortlebt, von Gott die drei Vollmachten des Lehramts (magisterium), des Priesterthums (ordo oder ministerium) und der Regierung (jurisdictio) erhalten, vermöge welcher sie das christliche Volk auf dem Wege durch das irdische Leben zu der himmlischen Herrschaft mit Christo hinzuleiten haben.

In Betreff dieser drei Ordnungen ist zunächst im Allgemeinen Folgendes zu bemerken. 1. Ihre Verbindung mit dem Primate Petri ist eine untrennbare und überaus innige, so zwar, daß sie, in diesen als in den Grundstein der Kirche hineingefügt, ihn doch wiederum als Bischof in sich beschließen. Während also einerseits das monarchische Princip den ganzen hierarchischen Bau der Kirche trägt, schließt andererseits die Hierarchie dasselbe als zu ihr gehörend in sich ein, wovon unter vielen Folgen eine die ist, daß in der historischen Ausbildung verschiedener neuen hierarchischen Gestaltungen, z. B. der Metropoliten, immer wieder das monarchische Princip hervortritt. 2. Jede der drei hierarchischen Ordnungen bezieht sich auf jede der drei oben erwähnten Vollmachten. 3. Das ganze christliche Alterthum bezeugt die göttliche Einsetzung jener drei Stufen (s. des Verf. Kirchenrecht I, 267). Das Concilium von Trient (Sess. XXIII, can. 6 De sacram. ordin.) bedroht denjenigen, welcher dieselbe läugnet, mit dem Anathem. Es lassen sich hieraus mehrere Folgerungen ziehen. Zunächst muß man, weil die Verfassung der Kirche außer jenen drei Ordnungen noch mehrere andere entwickelt hat, eine Hierarchie nach göttlichem und eine Hierarchie nach kirchlichem Rechte unterscheiden. Diese letztere kann aber nicht selbständig sich ausgebildet haben, sondern sie hat vielmehr aus der göttlich instituirten Hierarchie ihren Ursprung genommen, indem die historisch entstandenen hierarchischen Stufen sich aus jener theils nach unten hin, theils nach oben hin entwickelten, letzteres dadurch, daß sie durch den Empfang von Rechten des Primates oder von Befugnissen einer höhern Ordnung sich an die einzelnen Stufen anreihten, oder zwischen sie und den Primat eintraten. Es wurde dadurch aber die göttlich geordnete Hierarchie durchaus nicht alterirt, sie blieb, ruhend auf dem Primate, für alle göttlichen Vollmachten durchaus die nämliche, und nur historisch hat sie nach einzelnen Richtungen hin Zwischenstufen in sich aufgenommen. Die übliche Unterscheidung, welche man zwischen hierarchia ordinis und hierarchia jurisdictionis zieht, beruht daher ganz allein auf historischem Rechte, und wenn man durch dieselbe nicht zu mancherlei Mißverständnissen hingeleitet werden will, muß man die ursprünglich göttliche Ordnung der Hierarchie stets im Auge behalten. Von den fraglichen Mißverständnissen möge einstweilen nur das erwähnt werden, als bestehe die hierarchische Gliederung nicht für die dritte der Vollmachten, das Lehramt; nach dieser Richtung hin hat eben die göttlich instituirte Hierarchie keine unteren oder Mittelstufen entwickelt, sondern ist gerade in ihrer Ursprünglichkeit verblieben. Anderer, leicht möglicher Mißverständnisse wird weiter unten gedacht werden. Nach diesem festgestellten Unterschiede ist mit Rücksicht auf die einzelnen Stufen in Betracht zu ziehen:

A. Die hierarchia juris divini. Zu ihr gehören 1. die Bischöfe (sacerdotes primi ordinis, apices et principes omnium, Optat. Milev. De schismat. Donatist. 1, 13). Sie sind die Nachfolger der Apostel und sind als solche berufen, mit dem Nachfolger des Apostelfürsten gemeinschaftlich die Kirche zu regieren. Daß sich in ihnen alle jene drei Vollmachten vereinigen, bedarf hier keiner weitern Ausführung. Insbesondere aber ragen sie noch darin vor den beiden anderen Stufen hervor, daß sie die apostolische Gewalt empfangen haben, durch die zeugende Kraft der Weihe die Fortdauer der Hierarchie zu vermitteln; ihren ordo bezeichnet daher der hl. Epiphanius (Haeres. 75) als die πατέρων γεννητικὴ τάξις. An sie, die eigentlichen Väter der Kirche, reihen sich 2. die Presbyter als die sacerdotes secundi ordinis an. Diese empfangen von den Bischöfen durch die Weihe die Fähigkeit, Brod und Wein in den Leib und in das Blut Christi zu verwandeln und die Gläubigen von Sünden loszusprechen; überhaupt wird ihnen die Fähigkeit mitgetheilt, alle dem besondern Priesterthum nach göttlicher Ordnung vorbehaltenen Sacramente, mit Ausschluß der Weihe zu den Or-

dines göttlichen Rechtes, zu verwalten und zu spenden. Der Umfang aber, in welchem, und der Ort, wo sie die ihnen übertragenen Fähigkeiten auszuüben haben, wird ihnen, als den Söhnen des Bischofes, von diesem ausdrücklich angewiesen und vorgezeichnet; hierzu gehört jedoch nicht die Spendung des Sacramentes der Firmung, zu welcher es für den Presbyter der ausdrücklichen Bestellung durch den Papst bedarf, und die Ertheilung der sogen. niederen Weihen, die einem Presbyter nur in ganz besonderen Verhältnissen zustehen kann (Kirchenrecht I, 338). Obschon die Thätigkeit der Presbyter als solcher vorzüglich auf die Lehre und den Cultus gerichtet ist, so darf deßhalb doch nicht angenommen werden, daß ihr ordo sich nicht ebenso wohl auf die Jurisdiction beziehe; sie haben insbesondere als Pfarrer die Aufgabe, über die äußere Ordnung und Sittlichkeit in der Gemeinde zu wachen (Kirchenr. II, 131). 3. Die Diaconen (in tertio sacerdotio constituti, wie Optatus sagt) bilden die dritte von Gott geordnete Stufe der Hierarchie. Die unmittelbare Veranlassung dazu, daß diese wirklich in's Leben trat, lag in dem Bedürfniß der Apostel, sich mehr dem Lehramte zu widmen und deßwegen sich Gehilfen für die Sorge um den Tisch des Herrn auszuersehen (Apg. 6, 1 ff.). So wurde durch die Ertheilung der Weihe den Diaconen der gesammte äußere Dienst sowohl bei dem Cultus selbst, als auch die Sorge für die Armen und Kranken, für die Wittwen und Waisen, für die Fremden und Gefangenen übertragen. Den Diaconen ist gleichsam das christliche Volk unmittelbar untergeordnet; sie haben als die „Augen des Bischofs" bei demselben in jeder Beziehung die kirchliche Ordnung zu wahren, wie man dieß aus den verschiedenen Geschäften ersieht, welche ehedem ihr Amt in sich vereinigte. Demnach öffnen und schließen die Diaconen die Pforten der Kirche, lesen die Diptychen der Verstorbenen und Stellen aus den heiligen Schriften vor, legen den Energumenen bei der Beschwörung die Hände auf, schließen die Ungläubigen von dem Gottesdienste aus, bereiten Alles zu demselben vor, begleiten den Priester oder Bischof mit brennenden Lichtern zum Altar, bringen auf diesem die Opfer der Gläubigen dar, geben während des Gottesdienstes, den sie mit Psalmengesang begleiten, die Zeichen bei dem Beginne der einzelnen Acte oder machen durch ihren Ruf die Gläubigen darauf aufmerksam, lesen die zur heiligen Handlung gehörenden Episteln und Evangelien, theilen, wenn es ihnen geboten wird, das Sacrament des Altars aus, wie sie überhaupt den celebrirenden Priester bei dem Meßopfer unterstützen, und begleiten ihn nach Vollendung desselben wieder aus der Kirche (Kirchenrecht I, 323). — Die ursprüngliche Siebenzahl der Diaconen bei der Kirche von Jerusalem wurde anfänglich allgemein beachtet; allein da sie bei dem großen Umfange der Geschäfte, die sich auf alle drei göttlichen Vollmachten beziehen, nicht ausreichte, so wurden ihrer theils mehrere geweiht, theils wurden bestimmte Geschäfte auf einzelne Personen ausschließlich übertragen, so zwar, daß sie eine Weihe eben nur für diese besondere Thätigkeit empfingen. Diese Weihe war von den entsprechenden symbolischen Handlungen begleitet, doch fand eine Handauflegung dabei nicht statt. Auf diesem historischen Wege erhielt der Diaconat allmälig mehrere Abstufungen, welche allerdings, da sie aus demselben hervorgegangen sind, insofern als göttlichen Ursprunges gelten könnten; da aber diese Theilung der Geschäfte in dem göttlichen Rechte nicht angeordnet ist, so sind die einzelnen Ordinationsstufen doch nur als ein Resultat der Geschichte zu betrachten.

B. Die hierarchia juris ecclesiastici. Zu ihr bahnt sich von der eben erwähnten Theilung der im Diaconate enthaltenen Functionen von selbst der Uebergang, und zwar 1. zu demjenigen System derselben, welches die Schule mit dem Ausdrucke hierarchia ordinis zu bezeichnen pflegt. Die Zahl der Abstufungen, welche in der oben angegebenen Weise aus dem Diaconate hervorging, war der Zeit nach ehedem verschieden und ist es noch jetzt nach dem Bereiche der occidentalischen und der orientalischen Kirche. Isidor zählt in dem bekannten Canon Cleros D. XXI noch die Psalmisten zu diesen Stufen, zu denen eine Zeitlang auch die Fossores gerechnet wurden; allmälig stellte sich aber im Occident die Zahl auf fünf fest, während im Orient sich nur zwei solcher Stufen an den Diaconat anreihen. Hier sind es die Ordines der Subdiaconen (ὑποδιάκονοι) und der Lectoren (ἀναγνωσταί), dort von unten angefangen: die Ostiarier, die Lectoren, die Exorcisten, die Acoluthen und die Subdiaconen. Seit der Zeit, daß sich diese unteren Stufen ausgebildet hatten, verblieben den Diaconen nur mehr die ehrenvolleren Geschäfte; sie haben seitdem den unmittelbaren Dienst am Altare zu verrichten, insbesondere das Evangelium in der Messe zu lesen, wogegen den Subdiaconen außer der Vorlesung der Epistel es zusteht, die Gaben der Gläubigen zu empfangen und diese, sowie die heiligen Geräthe, zum Altare zu tragen und den Diaconen zu übergeben. Des Bischofs Begleiter zum Altare, die ihm mit brennenden Kerzen voranleuchten, wurden die Acoluthen; den Exorcisten wurde die Aufsicht über die Energumenen übertragen, den Lectoren die Vorlesung aus den heiligen Schriften außerhalb des Meßopfers, die Ostiarier endlich erhielten mit den Schlüsseln die Wacht über die Pforten der Kirche. — Mit Hinzufügung dieser fünf historisch entstandenen Stufen würde also die hierarchia ordinis acht Ordnungen zählen (Kirchenrecht I, 305); eine sehr verbreitete Auffassung gibt ihr deren aber nur sieben, indem sie Bischof und Presbyter als sacerdotes gemeinschaftlich auf die höchste Stufe stellt. Aber gerade dieß ist eines der oben angedeuteten Mißverständnisse, welche daraus hervorgehen, daß man die ursprünglich göttliche Anordnung von drei hierarchischen Stufen übersieht.

2. Hierarchia jurisdictionis. Während dort nur der Diaconat in der Hervorbringung neuer Ordinationsstufen fruchtbar war, so haben in Beziehung auf die Vollmacht der Regierung alle drei Ordnungen der göttlich instituirten Hierarchie daran theilgenommen. Allein der Entwicklungsgang ist hier überhaupt ein anderer gewesen; dort entfaltete sich der Diaconat nach unten, hier nehmen die neu entstandenen Abstufungen eine Stellung über dem ordo ein, dem sie eigentlich angehören; dort entwickelten sich die neuen Gestaltungen durch Theilung der im Diaconate enthaltenen Functionen, hier werden dem Mitgliede einer untern Ordnung einzelne Rechte und Befugnisse einer höhern mitgetheilt. Auf diese Weise ist eine große Mannigfaltigkeit von verschiedenen kirchlichen Magistraten, Aemtern und Würden begründet worden, die sämmtlich in dieser hierarchia jurisdictionis ihre Stelle gefunden haben. Zu manchen derselben sind Cleriker aller Ordnungen, ja unter Umständen selbst solche fähig, welche nur die Tonsur erhalten haben; die Mittheilung der Jurisdiction kann aber nur von demjenigen ausgehen, der sie selbst hat. Demgemäß sind es insbesondere die Bischöfe und der Papst gewesen, welche bei der historischen Entwicklung der hierarchia jurisdictionis thätig mitgewirkt haben. In diese Hierarchie sind, und zwar zunächst durch den Empfang von Jurisdictionsrechten seitens der Bischöfe, eingetreten: die Archidiaconen, die Archipresbyter, insbesondere die Ruraldecane, die bischöflichen Vicare u. s. w.; durch den Papst sodann sind die Cardinäle, welche in ihren Titeln ein jus quasi-episcopale, und die praelati inferiores, von denen manche ein solches in ihren von der bischöflichen Gewalt eximirten Bezirken haben, über ihren eigentlichen ordo hinaufgehoben worden. — Aber auch in der Ordnung der Bischöfe haben sich höhere Stufen ausgebildet, welche nach dem historischen Entwicklungsgange, den die Verfassung der Kirche genommen hat, ihre Stellung zwischen dem Papste und dem übrigen Episcopate erhalten haben. Dieß sind die Patriarchen, Exarchen und Primaten, Metropoliten und Erzbischöfe. Der Zuwachs an Jurisdictionsgewalt, den diese Stufen, die eine vor der andern, und sie alle vor dem übrigen Episcopate voraus haben, entspringt nicht aus diesem, sondern muß seinen Ursprung, der nicht anders in der göttlichen Ordnung der Kirche begründet sein kann, aus dem päpstlichen Primate haben; dieser allein kann zu der Erhöhung jener Abstufungen gedient haben. Allerdings sind diese Vorzüge einzelner Bischöfe historisch erworbene Rechte, die keineswegs sich insgesammt auf eine ausdrückliche Verleihung seitens des Papstes zurückführen lassen. Allein einer solchen bedurfte es auch nicht; der Mangel seines Widerspruchs ist hierin genügend, um andern Bischöfen eine Theilnahme an seiner Jurisdictionsgewalt zu gestatten. Ein Widerspruch hätte, wenn jene Entwicklungen mit der göttlichen Ordnung nicht vollkommen übereingestimmt hätten und nicht selbst aus einem Grundprincip derselben entsprungen wären, im Laufe der Zeit nothwendig erhoben werden müssen; das Grundprincip ist aber eben der Primat (Kirchenrecht II, 8. 37). — Bei der Aufzählung der einzelnen Glieder der hierarchia jurisdictionis pflegt man mit dem Papste zu beginnen; zu ihm gehören die zum Primat emporgehobenen Cardinäle, dann folgen die Patriarchen und übrigen Bischöfe in der obigen Reihe u. s. w. Richtig verstanden ist gegen diese Stufenleiter nichts einzuwenden; allein es könnte sich daran leicht das Mißverständniß knüpfen, als ob der Papst eben nur nach dieser einen Richtung an der Spitze der Hierarchie stünde. Er ist deren Träger überhaupt, und auf ihn stützt sich nach der göttlichen Ordnung der Kirche die ganze Hierarchie. [Phillips.]

[Die Auffassung des großen Canonisten weicht hier in mehreren Punkten von der gewöhnlichen Lehre der Theologen und Canonisten ab; hierfür muß auf die Artt. Jurisdiction und Kirchengewalt verwiesen werden. K.]

Hierocles, Gegner des Christenthums, war zu Ende des 3. und im Anfange des 4. Jahrhunderts Statthalter und Präses in Bithynien, nach 306 aber Präfect zu Alexandrien, weßhalb er leicht mit dem Platoniker Hierocles verwechselt wird, welcher im 5. Jahrhundert zu Alexandrien lehrte und vornehmlich durch seine sieben Bücher Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης (über die Vorsehung und das Fatum; Auszüge bei Photius, Bibl. cod. 214) und durch seinen Commentar De aureis Pythagorae versibus (Rom. 1475, Paris. 1583 u. ö.) bekannt blieb. Der heidnische Staatsbeamte Hierocles war nach dem Zeugnisse des damals in Nicomedia befindlichen Lactantius (De mort. persecut. 16, vgl. Institut. 5, 2. 11) durch seine Rathschläge ein vorzüglicher Urheber der Christenverfolgung unter Diocletian; ja nach den Martyreracten, welche Assemani herausgegeben hat (Acta Ss. Mart. orient. et occident. II, 195. 196; vgl. Euseb. De Martyr. Palaest. c. 5), und nach Epiphanius (Haeres. 68) war Hierocles als Präfect in Alexandrien auch persönlich ein grausamer Christenverfolger, welcher christliche Frauen und gottgeweihte Jungfrauen in den öffentlichen Häusern der Schande preisgeben ließ und deßhalb von dem kühnen Martyrer Aedesius hart angelassen wurde. Die Erzählung Metaphrastes' und der griechischen Menäen, vermöge welcher dieser Martyrer sich an Hierocles thatsächlich vergriffen hätte, beruht jedoch auf einem Irrthume; bei Assemani liest man das Gegentheil hiervon. Hierocles trat aber auch als Schriftsteller gegen das Christenthum auf, indem er noch in Bithynien nach dem Vorgange von Celsus (um 150) und Porphyrius (233—305) und analog zu dem Ἀληθὴς λόγος des erstern zwei Bücher schrieb, deren genauerer Titel also lautete: Λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς Χριστιανούς, d. h. wahrheitsliebende Reden an, nicht gegen die Christen, wie Lactantius (Institut. 5, 2) bedeutsam bemerkt. Der heidnische

Staatsmann und als solcher schon Gegner des Christenthums offenbart in dieser Schrift, soweit wir die verloren gegangene noch aus dem Berichte bei Lactantius (l. c.) und aus der Gegenschrift von Eusebius von Cäsarea (Contra Hieroclem) kennen, eine so genaue Bekanntschaft mit der heiligen Schrift, daß er wohl, wie auch Lactantius glaubt, früher selbst ein Christ gewesen sein dürfte. Dieß hinderte ihn aber nicht, von Christo auch ganz lügenhafte und alberne Dinge zu erzählen. Dahin gehört u. a. die Lästerung, daß Christus, von den Juden verjagt, an der Spitze von 900 Räubern auf Abenteuer umhergezogen sei. Ueberdieß schien er einem vielleicht durch christliche Ideen geläuterten Polytheismus zu huldigen, indem er die mythologischen Gottheiten sammt und sonders dem höchsten Wesen unterordnen wollte und, nach der richtigen Bemerkung bei Lactantius, für die nämliche Gottheit einstand, welche er im Christenthume bekämpfte. Seine christenthumsfeindliche Gesinnung zeigte er aber besonders dadurch, daß er in der heiligen Schrift Widersprüche nachzuweisen suchte, daß er die Apostel als unwissende und lügenhafte Leute bezeichnete, welche die Thaten ihres Meisters über Gebühr erhoben und vergrößert hätten, daß er besonders die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus in ein schlechtes Licht zu setzen trachtete. Er war jedoch in diesen Behauptungen nichts weniger als originell, und Eusebius bemerkte im Eingange seiner Gegenschrift mit Grund, daß bereits Origenes in seinen acht Büchern Contra Celsum alle diese Einwürfe zur Genüge widerlegt habe. Eine neue Schmach suchte Hierocles dem Christenthume dadurch anzuthun, daß er den göttlichen Stifter desselben mit dem Schwärmer Apollonius von Tyana (s. d. Art.) verglich und den Christen zum Vorwurf machte, ihren Lehrer als Gott zu verehren, da er doch nur wenige, von unwissenden und lügenhaften Zeugen angeführte Wunder verrichtet habe, während Apollonius nach dem Zeugnisse eines Maximus von Aegäa, des Philosophen Damis und des überaus gelehrten Atheniensers Philostratus viel größere Wunder gewirkt habe und doch nur für einen gottbegnadigten Menschen gehalten werde. Eusebius hielt es für nöthig, lediglich auf diese letztere Behauptung einzugehen; er unterwarf deßhalb die acht Bücher des Philostratus über Apollonius von Tyana einer strengen Kritik und stellte diesen als einen unphilosophischen und sittlich haltungslosen Menschen, seinen Biographen aber als einen sich selbst widersprechenden und öfter an der Aechtheit seiner Wundererzählungen selbst zweifelnden Fabelkrämer hin. [Häusle.]

Hieromax oder Jarmuk, auch Scheriat el Mandhur genannt, ist ein links einfallender Nebenfluß des Jordans, welcher in denselben etwa zwei Stunden unterhalb des galiläischen Meeres einmündet. Er wird von einer Menge von Quellflüssen gebildet, welche aus den Schluchten von Hauran und dem ehemaligen Golan heranrauschen; diese sind bei Buckingham, Travels in Palestine, London 1821, II, 204 verzeichnet. Er bildet keine Grenze und ist daher in der heiligen Schrift, wie auch bei Josephus und in den Onomasticis nicht erwähnt. Dagegen nennt ihn Plinius Hist. nat. 5, 18. [Kaulen.]

Hieronymiten, gemeinschaftlicher Name für vier von einander verschiedene Eremiten-Vereine Spaniens und Italiens, welche sämmtlich den heiligen Kirchenlehrer Hieronymus als Patron und Vorbild im Einsiedlerleben verehrten. I. Die spanische Eremiten-Congregation vom hl. Hieronymus verdankt ihre Entstehung einigen unter der Regierung des Königs Alfons XI. von Castilien (1312—1350) in die Halbinsel eingewanderten Jüngern des gottsel. Thomas von Siena (Tommasuccio), welcher in Oberitalien mehrere Einsiedeleien gegründet hatte und mit den Seinigen die dritte Regel des hl. Franciscus beobachtete. Die Ankömmlinge bildeten zunächst zwei Niederlassungen in den Bergen bei Toledo; ihre Zahl und Bedeutung wuchs, als sich Personen von Rang und Ansehen zu ihnen gesellten, unter diesen Ferdinand Pecha, Oberkammerherr des Königs Peter IV. des Grausamen von Castilien (1350 bis 1369), und dessen Bruder, Bischof Alfons von Jaen. Ferdinand Pecha, der mit Verschweigung seiner hochadeligen Abkunft sich stets nur nach seinem Geburtsorte Ferdinand von Guadalajara nannte, gilt als der eigentliche Gründer des Ordens, indem er 1373 dessen Bestätigung durch Gregor XI. zu Avignon erlangte. Der Papst schrieb dem neuen Orden die Regel des hl. Augustin nebst zweckdienlichen Satzungen und die Ablegung feierlicher Gelübde vor; als Kleidung erhielten die Mitglieder eine weiße Kutte, lohbraunes Scapulier und gleichfarbigen Mantel mit kleiner Kapuze. Späterhin ward für Scapulier und Mantel die schwarze Farbe angenommen. Die in der Nähe der Bartholomäuskirche bei Lupiana im Erzbisthum Toledo bereits vorhandenen Einsiedeleien sollten einem daselbst zu erbauenden förmlichen Kloster unterstellt werden. Der Orden verbreitete sich schon bei Lebzeiten des Stifters (gest. 1402) sehr rasch und zählte bei Abhaltung des ersten Generalcapitels (1415) bereits 25 Klöster, darunter einige in Portugal. Die oberste Leitung hatte ein General; als solcher fungirte der jeweilige Vorsteher (Prior) des Stammklosters bei Lupiana; sein Amt dauerte wie das aller übrigen Obern drei Jahre, d. i. von einem Generalcapitel zum andern. — Unter den Klöstern gelangten mehrere zu großem Reichthum und Ansehen, namentlich das von U. L. F. von Guadalupe in Estremadura (berühmt durch seine Wallfahrt), das von S. Geronimo de Yuste bei Plasencia in Estremadura, wo Kaiser Karl V. seine letzten Jahre verbrachte, und das von König Philipp II. errichtete im Schlosse Escorial. Unter den portugiesischen Klöstern ragt das von König Emanuel dem Großen 1497 zu Belem bei Lissabon gegründete hervor, die Begräbnißstätte der königlichen Familie. — Der Orden gehörte

zu den beschaulichen, widmete sich aber auch der Seelsorge und erhielt sich in guter Zucht und Ordnung; die Matutin fand um Mitternacht statt, die Fasten waren lang und streng. — Nebst den eigentlichen Religiosen gab es noch Oblaten und Oblatinnen; auch bildete sich schon bei Lebzeiten des Stifters ein weiblicher Zweig des Ordens durch die fromme Maria Garcias (gest. 1426). (Vgl. Helyot, Hist. des ordres relig. III, 423—447 und die dort verzeichnete ältere Literatur; die sehr weitläufigen Constitutiones et Extravagantes in der Redaction von 1729 bei Holsten-Brockie, Cod. Regular., Aug. Vind. 1759, VI, 10—87.)

II. Der Eremiten-Orden des hl. Hieronymus von der Observanz oder von Lombardien, gegründet durch den Spanier Lope (Lupus) aus Olmedo, einem Flecken des Bisthums Avila. Er war 1370 geboren und schloß auf der Universität zu Perugia, wohin er sich der Studien halber begeben hatte, enge Freundschaft mit Otto Colonna, dem nachmaligen Papste Martin V. Nach seiner Rückkehr in die Heimat trat er bei den Hieronymiten in Guadalupe ein und wurde 1422 Ordensgeneral. Als solcher versuchte er eine viel strengere Lebensweise durchzuführen, stieß jedoch auf heftigen Widerstand. Er begab sich daher 1424 nach Rom und erlangte von seinem Studiengenossen Papst Martin V. die Erlaubniß zur Stiftung eines neuen religiösen Vereins unter dem Titel „Eremitenmönche vom hl. Hieronymus“. Sein erstes Kloster war das von Acella auf dem Berge Cazalla im Erzbisthum Sevilla; er beobachtete die Augustinerregel, verschärfte sie aber durch sehr strenge, den Karthäusern nachgeahmte Satzungen (z. B. Verbot alles Fleischessens und der Leinwand, ununterbrochenes Fasten vom Feste des hl. Hieronymus bis Ostern, Verbot der höheren Studien). Bei einem zweiten Aufenthalt in Rom erhielt er vom Papste das bisher den Prämonstratensern gehörige Alexiuskloster auf dem Aventin, und der Herzog Joh. Galeazzo von Mailand stiftete für ihn ein Kloster zu Castellaccio. Die Zahl der in Italien und zwar größtentheils in der Lombardei gelegenen Klöster stieg zuletzt auf 17. — Während Lope zum zweiten Male in Rom verweilte, entwarf er eine neue, aus den Schriften des hl. Hieronymus gezogene Regel (abgedr. bei Holsten-Brockie l. c. III, 45—83); diese trat mit päpstlicher Genehmigung statt der des hl. Augustin 1429 in Kraft, ward aber nach Lope's Tode wieder mit der Augustinerregel vertauscht. Als er wieder nach Spanien zurückgekehrt war, erwarb Lope das Cistercienserkloster S. Isidoro del Campo unweit Sevilla. Er beschloß seine Tage zu Rom 1433 im Rufe der Heiligkeit. — Die sieben spanischen Klöster seines Ordens wurden 1595 auf Betreiben des Königs Philipp II. der von Ferd. Pecha gegründeten Congregation einverleibt; die 17 italienischen behaupteten ihre Selbständigkeit unter einem General, welcher im St.-Peterskloster von Hospitaletto (unweit Lodi) residirte, sich des usus pontificalium erfreute und die niederen Weihen geben durfte. — Ein weiblicher Zweig dieses Ordens existirte niemals, wohl aber hatte er nebst Priestern und Laienbrüdern auch Oblaten. (Helyot l. c. III, 447—456.)

III. Die armen Eremiten des hl. Hieronymus von der Congregation des sel. Petrus von Pisa, bei Lebzeiten ihres Stifters „die aus Liebe zu Jesus Christus armen Brüder“ oder „die armen Eremiten vom hl. Hieronymus“ genannt. Des Stifters Vater, Peter Gambacorta, war Oberhaupt der städtischen Republiken Pisa und Lucca. Drei Monate nach der Geburt seines Sohnes (1355) ward er gestürzt und verbannt, schwang sich aber später wieder zur Herrschaft über Pisa empor. Der junge Petrus war anfangs ganz weltlich gesinnt, so daß er seine Schwester Clara, welche in ein Kloster getreten war, mit Gewalt aus ihrem Asyle riß und sie, um ihr den Klostergeist auszutreiben, fünf Monate lang in Gewahrsam hielt; er begab sich aber, vom Hauch der Gnade berührt, 1377 selber in die Einsamkeit und baute auf dem Berge Cessana bei Urbino — der Berg erhielt von seiner schönen Lage und weiten Aussicht den Namen Montebello — eine Kirche und eine Einsiedelei. Bald gesellten sich zu ihm zwölf Gefährten, angeblich Räuber, die gekommen waren ihn auszuplündern, aber über seinen Anblick betroffen sich bekehrten. Er nahm sich den hl. Hiernoymus zum Muster und übte mit seinen Jüngern solche Bußstrenge, daß leichtsinnige Lebemenschen ihn der Heuchelei bezichtigten, während andere sich sein außerordentliches Leben nur aus einem Bunde mit dem Teufel zu erklären vermochten und die Inquisition zum Einschreiten veranlaßten. Eine genaue Untersuchung rechtfertigte ihn glänzend; er gründete dann weitere Niederlassungen zu Venedig, Pesaro, Treviso, Padua u. s. f. In der Ueberzeugung, daß nur ein sehr rüstiger Körper die vorgeschriebenen schweren Kasteiungen zu ertragen vermöge, verordnete er, es solle niemand, der jünger als achtzehn und älter als fünfzig Jahre sei, Aufnahme finden. Er starb 17. Juni 1435 zu Venedig im achtzigsten Lebensjahre; seine wiederholt betriebene Seligsprechung ist nicht zu Stande gekommen. Weitere Niederlassungen, worunter die zu Vicenza und Mantua die bedeutendsten waren, begründete Barthol. Malerba von Cesena, sein Nachfolger in der Leitung des Ordens. Einen Zuwachs erhielt der Orden auch dadurch, daß einige kleinere bisher nach der Regel der Tertiarier des hl. Franciscus lebende Einsiedlervereine ihm beitraten, namentlich der des Bruders Angelus von Corsica und später der des bereits neunzigjährigen Nicolaus von Furca Polena (gest. 1448). — Die ersten schriftlichen Satzungen der Congregation stammen aus dem Jahre 1444 (gedr. lateinisch und italienisch 1488 zu Venedig), mit einigen Milderungen der vom Stifter vorgeschriebenen Strengheiten; weitere Milderungen erfolgten allmälig; 1644 ward die

immerwährende Enthaltung von Fleischspeisen aufgehoben. — Bis 1569 wurden nur einfache Gelübde abgelegt, seitdem auf Geheiß des Papstes Pius V. feierliche, und zwar nach der Regel des hl. Augustin; der an der Spitze stehende, auf drei Jahre gewählte General residirte im Kloster Montebello. In Rom besaß der Orden das Onuphriuskloster auf dem Janiculus (in dessen Kirche sich das Grab des Dichters Torq. Tasso befindet). Der Orden zählte in zwei Provinzen (Ancona und Treviso) 46 Häuser, ungerechnet einige Einsiedler-Niederlassungen in Tirol und eine in Bayern, welche sich 1695, um die großen Privilegien des Ordens zu genießen, anschlossen, aber von den Milderungen der Regel wenig Gebrauch machten. Die Niederlassung in Bayern entstand erst 1688 am Walchensee und wurde 1725 nach München versetzt; ihr bortiges Haus ist das jetzige Franciscanerkloster St. Anna am Lechel. — Aus diesem Orden gingen zahlreiche Geistesmänner hervor, deren Leben P. Petr. Bonnacioli in der Pisana Eremus (Vened. 1692) beschrieben hat. (Helyot l. c. IV, 1—18; Act. SS. Bolland. Jun. III, 531—547; Sajanello, Hist. monum. Ord. S. Hieron. Congr. B. Petri de Pisis, ed. alt., 3 voll., Venet. 1758 sq. Die Satzungen des Ordens in der Redaction von 1644 bei Holsten-Brockie l. c. VI, 91—128.)

IV. Die Eremiten des hl. Hieronymus von der Congregation von Fiesole. Ihr Stifter Karl von Montegranelli, aus gräflichem Geschlechte stammend, wurde Priester und Franciscaner-Tertiar; 1360 zog er sich mit einem Gefährten aus der Welt zurück, baute zu Fiesole ein Klösterlein mit Kirche und beobachtete eine äußerst strenge Lebensweise, mit Zugrundelegung der Schriften des hl. Hieronymus. Er fand alsbald nicht wenige Jünger und konnte weitere Häuser gründen, zuerst zu Verona, dann zu Venedig; 1406 erhielt er die päpstliche Bestätigung durch Innocenz VII. Er starb 1417 zu Venedig, während er im Begriffe war, eine Wallfahrt in's heilige Land zu unternehmen. Sein Werk fand noch weitere Verbreitung; die Congregation umfaßte zuletzt mehr als 40 Convente, darunter das von Papst Paul V. geschenkte Kloster der hll. Vincentius und Anastasius zu Rom. Seit 1441 legten die Mitglieder feierliche Gelübde ab und lebten nach der Augustinerregel. Spaltungen unter ihnen führten eine beträchtliche Verminderung der Zahl ihrer Häuser und Mitglieder herbei; daher verordnete Papst Clemens IX. im J. 1668 die Unterdrückung derselben als einer selbständigen Genossenschaft. (Helyot l. c. IV, 18—25.) [Sachs O. S. B.]

Hieronymiten, Congregation der apostolischen Cleriker vom hl. Hieronymus, s. d. Art. Jesuaten.

Hieronymus, Sophronius Eusebius, der hl., einer der vier großen Kirchenlehrer im Abendlande, stammte aus Stridon, einem Grenzstädtchen Dalmatiens und Pannoniens, und ward nach Einigen im J. 331 (J. Dankó, Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna [Muraköz] Hungariae anno 331 p. Chr. natum esse, Moguntiae 1874), nach Anderen frühestens 340 geboren. Von der Wiege an, so lautet sein eigener Ausdruck (Ep. 82 ad Theophilum, c. 2, Migne, PP. lat. XXII, 737), ist er mit katholischer Milch genährt worden. Zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung ward er als Jüngling von etwa 20 Jahren nach Rom geschickt. Mit glühender Begeisterung lauschte er hier den Vorträgen des Aelius Donatus über lateinische Classiker, insbesondere Terenz und Virgil, erlernte auch das Griechische und las manche Werke griechischer Philosophen. Von nachhaltigstem Einflusse auf sein ganzes späteres schriftstellerisches Auftreten war der Eifer, mit welchem er sich auf das Studium der Rhetorik warf. Als wirklicher Gelehrter im hervorragenden Sinne des Wortes that der junge Mann sich jetzt schon dadurch hervor, daß er mit größtem Fleiß und größter Mühe (summo studio ac labore: Ep. 22 ad Eustochium, c. 30, Migne XXII, 416) die Ansammlung einer Bibliothek betrieb. Von dem Sittenverderbnisse der Weltstadt vermochte er sich nicht ganz frei zu halten; doch ward er durch einen tief wurzelnden Hang zur Andacht von Abwegen wieder zurückgeführt und empfing aus den Händen des Papstes Liberius die nach damals noch weit verbreiteter Sitte bis in ein vorgerückteres Alter verschobene Taufe. Von Rom ging er nach Trier, einer der blühendsten Hochschulen des Abendlandes, und hier war es, wo er sich zum ersten Male mit theologischen Studien beschäftigte. Später erscheint er zu Aquileja, wo er in einem Kreise jüngerer Geistlichen für seine Neigung zur Frömmigkeit sowohl wie für sein wissenschaftliches Streben vielfache Anregung und Förderung fand. Durch unbekannte Umstände genöthigt, Aquileja und Italien zu verlassen, brach er nach dem Oriente auf, durchwanderte mit einigen Freunden Thracien, Bithynien, Pontus, Galatien, Cappadocien und Cilicien und gelangte, etwa im Spätsommer 373, nach Antiochien. Hier entriß ihm das Fieber einen besonders theuren Freund (ex duobus oculis unum . . . partem animae meae: Ep. 3 ad Rufinum, c. 3, Migne XXII, 333); ihn selbst brachten Krankheiten aller Art (quidquid morborum esse poterat, l. c.) an den Rand des Grabes. Weltmüde und ruhebedürftig begab er sich gegen Ende des Jahres 374, anstatt nach Jerusalem weiter zu pilgern, von Antiochien ostwärts in die Wüste von Chalcis, „die syrische Thebais", um dort ein fünfjähriges Einsiedlerleben zu führen. In den strengsten Bußübungen suchte und fand er innern Frieden; mit Handarbeit gewann er seinen Unterhalt; nach und nach wandte er sich auch wieder gelehrten Studien und schriftstellerischen Arbeiten zu. Insbesondere ließ er, vielleicht der erste Abendländer, durch einen getauften Juden sich in die Anfangsgründe des Hebräischen einführen. „Welche Mühe mir dieß gemacht," schreibt er im J. 411 (Ep. 125 ad

Rusticum, c. 12, Migne XXII, 1079), „welche Anstrengung es mich gekostet, wie oft ich den Muth verloren, und wie oft ich aufgehört und aus Wißbegier doch wieder angefangen habe, ich selbst, der ich es durchgemacht, weiß es, und auch diejenigen wissen es, in deren Gesellschaft ich damals lebte; und ich danke dem Herrn, daß ich von der bittern Studiensaat süße Früchte pflücke." — Die dogmatischen Streitigkeiten, welche damals die Kirche zu Antiochien mächtig bewegten und auch unter die Anachoreten der chalcidischen Wüste gedrungen waren, gaben dem Heiligen Anlaß, sich etwa im J. 378 an Papst Damasus zu wenden und um seine Entscheidung über den Gebrauch der Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις zu bitten (Ep. 15 et 16). Vermuthlich war indeß eine Antwort des Papstes noch nicht eingetroffen, als Hieronymus, des unabläsigen Streitens überdrüssig, aus der Wüste floh. Zu Antiochien empfing er von dem Bischofe Paulinus die Priesterweihe, freilich nur mit Widerstreben und unter der Bedingung, daß er Mönch bleiben dürfe (Contra Joan. Hieros. c. 41, Migne XXIII, 393), d. i. daß er keine Seelsorge auszuüben brauche. Wie es scheint, hatte er in der Wüste die schriftstellerische Thätigkeit zu seinem eigentlichen Berufe erwählt. Von Antiochien zog ihn der Ruf Gregors von Nazianz, wahrscheinlich noch im J. 379, nach Constantinopel. Zu Gregors Füßen vervollkommnete er sich in der Schriftauslegungskunst. Auch Gregor von Nyssa und gewiß noch manchen andern berühmten Theologen der griechischen Kirche lernte er zu Constantinopel kennen, und mit begeisterter Energie warf er sich auf das Studium der älteren griechischen Kirchenschriftsteller, namentlich Origenes' und Eusebius'.

Aus dieser wissenschaftlichen Muße rief ihn die Noth der Kirche (ecclesiastica necessitas: Ep. 127 ad Principiam, c. 7, Migne XXII, 1091) nach Rom. Hier trat im J. 382 eine Synode zusammen, hauptsächlich zur Beilegung des meletianischen Schisma's; Hieronymus ward zur Theilnahme an dieser Synode eingeladen und verblieb nun auch in Rom, um den Papst in der Correspondenz zu unterstützen und Synodal-Anfragen aus dem Orient und dem Occident zu beantworten (Ep. 123 ad Ageruchiam, c. 10, Migne XXII, 1052). Die Synode verlief, so viel bekannt, ohne eingreifende Resultate; im Lebensgange unseres Heiligen aber bildete der Aufenthalt in Rom einen sehr bedeutsamen Wendepunkt. In Italien und insbesondere zu Rom waren schon seit längerer Zeit mancherlei Klagen laut geworden über die große Verschiedenheit der umlaufenden lateinischen Bibeltexte, und Hieronymus wurde vom Papste um Herstellung eines Textes ersucht, welcher als einheitliche Norm dienen könne; dieß war ein Auftrag, welcher in weiterer Folge Jahrzehnte hindurch seiner literarischen Thätigkeit Ziel und Richtung geben sollte. An der Seite des hl. Damasus, dessen unbeschränktes Vertrauen er besaß, nahm er eine ebenso einflußreiche wie glänzende Stellung ein. Dem Rathgeber des Papstes, dem Gelehrten, welcher über eine für die damalige Zeit fast unerhörte Fülle von Kenntnissen verfügte, dem Asceten, welcher auch in Schriften als begeisterter Apostel eines weltentsagenden, gottgeweihten Lebens auftrat, brachten alle besser Gesinnten die wärmste Hochachtung entgegen. Edle Frauen von höchstem Stande schaarten sich um ihn als Schülerinnen, unter ihnen Marcella und Paula, beide den vornehmsten Patriciergeschlechtern entsprossen und als Wittwen ganz und gar dem Dienste Gottes und des Nächsten sich opfernd, beide selbst wieder die Mittelpunkte gleichgesinnter Kreise bildend. An Spötteleien, Anfeindungen und Verdächtigungen aus dem entgegengesetzten Lager der Gesellschaft konnte es nicht fehlen. Nach und nach trat auch ein gewisser Umschwung in der öffentlichen Meinung ein. Ein großer Theil des vielfach stark verweltlichten römischen Clerus fühlte sich durch die schonungslose Sittenkritik, welche der Heilige auch in Schriften übte, auf's Schwerste getroffen. Anderswo muß sein Ansehen bei dem Papste Eifersucht geweckt und auch seine Verehrung für Origenes Anstoß erregt haben, und wenn er zu Anfang seines römischen Aufenthaltes fast einstimmig als der würdigste Nachfolger des hl. Damasus bezeichnet wurde (Ep. 45 ad Asellam, c. 3, Migne XXII, 481), so hatte beim Tode des letztern, gegen Ende des Jahres 384, in sehr weiten Kreisen ein wesentlich anders lautendes Urtheil Platz gegriffen. Auf den Stuhl Petri ward Siricius erhoben. In Hieronymus reifte nun der Entschluß, „von Babylon nach Jerusalem heimzukehren" (l. c. c. 6, Migne XXII, 482; vgl. Ep. 46 ad Marcellam, c. 11, Migne XXII, 490).

Im August 385 trat der Heilige die Reise an; im Spätherbste desselben Jahres folgte Paula mit ihrer (dritten) Tochter Eustochium (s. d. Art.) ihm nach. Von Antiochien aus, wo sie gegen Einbruch des Winters zusammentrafen, reisten sie gemeinschaftlich nach Palästina, um an den Gedenkstätten des Lebens und Leidens Jesu ihre Andacht zu verrichten; von dort zogen sie nach Aegypten, um Alexandrien und die Einöde des nitrischen Gebirges, den berühmtesten Sammelpunkt des damaligen ägyptischen Mönchthums, zu besuchen, und kehrten sodann nach dem gelobten Lande zurück, um sich im Herbste 386 zu Bethlehem bleibend niederzulassen. In wenigen Jahren erstanden bei der Krippe des Herrn ein Mönchskloster, welches Hieronymus, und ein Nonnenkloster, welches Paula leitete; außerdem wurden an der durch Bethlehem führenden Staatsstraße mehrere Pilgerhospize errichtet. Hieronymus begann von Neuem mit vieler Mühe und vielen Kosten seine Bibliothek zu erweitern; noch größern Fleiß und nicht geringere Kosten verwendete er auf abermaligen hebräischen und (chaldäischen) Sprachunterricht, welchen er sich durch gelehrte Rabbinen, meist zur Nachtzeit, ertheilen ließ. Er selbst hinwieder unterwies Andere,

namentlich auch Paula und Eustochium, in den Anfangsgründen der heiligen Sprache, hielt den Mönchen seines Klosters theologische Vorträge, ja, verband mit dem Kloster eine Schule für Söhne wohlhabender Eltern von Nah und Fern, in welcher er selbst auch Grammatik lehrte und die classischen Auctoren, Virgil an der Spitze, erklärte. Zugleich entfaltete er eine reiche literarische Thätigkeit mannigfacher Art. Sulpicius Severus (Dial. 1, 9, Migne XX, 190) schildert seine Lebensweise auf Grund eigener Augenzeugenschaft mit den Worten: „Er ist beständig ganz und gar in's Studium, ganz und gar in die Bücher vertieft; nicht bei Tag und nicht bei Nacht gönnt er sich Ruhe, er ist beständig entweder mit Lesen oder mit Schreiben beschäftigt." Hieronymus war in einen Hafen der Ruhe eingelaufen; er hatte gefunden, was er in Rom vermißt, und seine Briefe aus dieser Zeit athmen die herzlichste Zufriedenheit (vgl. vor Allem Ep. 46 ad Marcellam, de sanctis locis). Die origenistischen Wirren sollten in den Jahren 398—404 den Frieden dieses gelehrten Asyls in traurigster Weise stören. Hieronymus hatte dem großen Alexandriner bisher stets eine sehr weit gehende Hochachtung bekundet. Die Auctorität des hl. Epiphanius brachte ihn dazu, sich von Origenes loszusagen. Er trat als der entschiedenste Anti-Origenist in die Schranken, stellte seine frühere Verehrung gegen Origenes als eine immer nur sehr beschränkte und bedingte Werthschätzung desselben dar (vgl. namentlich Ep. 84 ad Pammachium et Oceanum, c. 2: Laudavi interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum; c. 3: Si mihi creditis, Origenistes nunquam fui; si non creditis, nunc esse cessavi, Migne XXII, 744. 746) und wechselte nicht bloß mit dem Bischofe Johannes von Jerusalem, sondern auch mit seinem Jugendfreunde Rufin in Sachen des Origenismus bittere und energische Streitschriften, in welchen die Frage, was Origenes gelehrt und worin er von dem rechten Glauben abgewichen, ganz und gar hinter die Frage zurücktrat, wer von den Streitenden mit größerem Rechte des Origenismus geziehen werden dürfe. Die pelagianischen Streitigkeiten sollten dem nimmermüden Vorkämpfer kirchlichen Glaubens auch die äußere Ruhe rauben. Sein literarischer Angriff ward von pelagianischer Seite handgreiflich erwiedert. Eine Schaar von Pelagianern, unter ihnen Mönche und Cleriker, brach zu Anfang des Jahres 416 in die Klostergebäude zu Bethlehem ein, steckte dieselben in Brand und mißhandelte ihre Insassen; Hieronymus selbst rettete sich nur durch die Flucht. Ueberhaupt waren die letzten Jahre des lebenssatten, aber immer noch geistesfrischen und kampfeslustigen Greises durch sehr mannigfaltige Unruhen und Leiden getrübt. Erst am 30. September 420 konnte er zur ewigen Ruhe eingehen.

Ein Ueberblick über die Schriften des hl. Hieronymus muß wohl ausgehen von seiner Uebersetzung der heiligen Schrift. Sie ist die bedeutendste und verdienstlichste seiner Leistungen, eine reife Frucht der mühevollsten Studien.

a. Durch Papst Damasus selbst ward Hieronymus, wie schon erwähnt, etwa im J. 383 mit der Herstellung eines brauchbaren und zuverlässigen lateinischen Bibeltextes beauftragt. Es sollte jedoch nicht eine neue Uebersetzung angefertigt, es sollte vielmehr die in kirchlichem Gebrauche befindliche, aber im Laufe der Zeit vielfach entstellte Itala (s. d. Art. Vulgata) nach Möglichkeit auf ihren ursprünglichen Wortlaut zurückgeführt und nur aus zwingenden Gründen abgeändert oder verbessert werden. Hieronymus revidirte zunächst die vier Evangelien, sodann die übrigen Bücher des Neuen Testamentes und außerdem, wenngleich nur eilig und unvollständig (cursim, magna ex parte: Praef. in l. Psalm., Migne XXIX, 117), auch das Psalterium (nach der sogen. κοινὴ ἔκδοσις der Septuaginta; s. d. Art.). Damasus ließ die revidirten Texte sofort in die römische Liturgie einführen. Der Psalmentext erhielt hernach in den außerrömischen Gemeinden den Namen Psalterium romanum (im Unterschiede von dem Psalterium vetus, d. i. dem alten Italatexte). Jenes war zu Rom bis auf Pius V. (1566—1572) in allen Kirchen und ist gegenwärtig noch in der Peterskirche beim Officium in Gebrauch. Aber auch im römischen Missale und selbst im römischen Brevier sind einzelne Stücke des Psalterium romanum bis zur Stunde beibehalten. Das Neue Testament nach der genannten Revision des hl. Hieronymus fand nicht bloß zu Rom und in Italien, sondern nach und nach im ganzen Abendlande willige Aufnahme und ist seitdem in der lateinischen Kirche stets in allgemeinem Gebrauche geblieben.

b. Hieronymus hatte wahrscheinlich kaum den Boden des gelobten Landes betreten, als er in der Bibliothek der Kirche zu Cäsarea die Hexapla des Origenes (wohl nicht eine Abschrift, sondern das Urexemplar; vgl. P. de Lagarde, Mittheilungen, Gött. 1884, 6) entdeckte; bald nach seiner Niederlassung zu Bethlehem unternahm er es, den lateinischen Text des Alten Testamentes nach dem hexaplarischen Texte der Septuaginta und unter Berücksichtigung des Grundtextes von Neuem zu revidiren. Mit den Psalmen machte er den Anfang, indem er den Text der Itala auf das Genaueste dem hexaplarischen Texte der Septuaginta anpaßte und auch die kritischen Zeichen bei Origenes (Asterisken und Obelen) in seine Handschrift herübernahm. Dieser Psalmentext fand zuerst in Gallien Eingang und Verbreitung und ward daher Psalterium gallicanum genannt; später faßte er, abgesehen von den soeben bezeichneten Ausnahmen, im ganzen Abendlande festen Fuß und ist auch heute noch, als Bestandtheil der Vulgata und des Breviers, in Aller Händen. Auch die meisten übrigen Bücher des Alten Testamentes revidirte Hieronymus in der angegebenen Weise. Doch ist ihm der größte Theil dieser Texte,

bevor dieselben der Oeffentlichkeit übergeben waren, fraude cujusdam (Ep. 134 ad Augustin., c. 2, Migne XXII, 1162) abhanden gekommen, und nur noch der Text des Buches Job, welches er gleich nach Fertigstellung des Psalteriums in Angriff genommen hatte, ist erhalten geblieben.

c. Diese Revisionsarbeit war noch nicht zum Abschluß gebracht, als Hieronymus sich entschloß, das ganze Alte Testament, soweit es damals hebräisch oder chaldäisch vorlag, aus dem Grundtexte (hebraica veritas) neu zu übersetzen. Er begann, wohl um's Jahr 390, mit den vier Büchern der Könige, wandte sich dann zum Buche Job, hierauf zu den Propheten und übersetzte gleichzeitig mit den letzteren auch das Psalmenbuch. Eine längere Krankheit unterbrach seine Arbeit; gegen Ende des Jahres 393 nahm er sie wieder auf mit der Uebertragung der drei salomonischen Schriften, übersetzte dann 394—396 die Bücher Esdras und Nehemias, die Chronik und die Genesis, hierauf bis 405 die vier übrigen Bücher des Pentateuchs, sowie die Bücher Josue, Richter, Ruth, Esther, Tobias und Judith. Die beiden letztgenannten Bücher übertrug er aus dem Chaldäischen, die deuterocanonischen Bestandtheile der Bücher Daniel und Esther aus dem Griechischen. Unübersetzt ließ er vom Alten Testament die Bücher Baruch, 1 und 2 Machabäer, Sirach und Weisheit, vermuthlich deßhalb, weil er ihre canonische Dignität bezweifelte. Auch das Neue Testament hat er nicht neu übersetzt. Die zweifache Uebersetzung des sog. Hebräer-Evangeliums, in's Griechische und in's Lateinische um 391 gefertigt (De vir. ill. c. 2; vgl. c. 3), ist leider zu Grunde gegangen. — Hieronymus hatte sich die Aufgabe gesetzt, den Grundtext treu und sorgfältig, aber nicht sklavisch wiederzugeben, dabei den durch die Itala hergebrachten lateinischen Ausdruck nach Möglichkeit zu schonen, zugleich jedoch auch den Forderungen des guten Geschmacks die gebührende Rechnung zu tragen (G. Hoberg, De S. Hieronymi ratione interpretandi, Bonnae 1886). Als der gelungenste Theil seiner Uebersetzung gelten die protocanonischen geschichtlichen Bücher. Am tiefsten stehen das Buch Tobias, welchem er nur Einen Tag widmen, und das Buch Judith, welchem er nur Eine Nacht schenken konnte (s. die jedesmalige Vorrede). Die Uebersetzung der salomonischen Schriften, laut der Vorrede das Werk dreier Tage (tridui opus), muß gleichwohl als eine tüchtige Arbeit bezeichnet werden. Wenngleich sich indessen in allen Büchern Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nachweisen lassen, so findet sich doch unter den uns erhaltenen alten Bibelübersetzungen keine, welche derjenigen des hl. Hieronymus auch nur im Entferntesten den Rang streitig machen könnte; sie unterscheidet sich von allen anderen durch das bewußte Streben des Verfassers, den höchsten Aufgaben eines Uebersetzers gerecht zu werden. Nichtsdestoweniger vermochte dieselbe nur sehr langsam und allmälig die älteren Texte zu verdrängen; erst seit dem 7. Jahrhundert ist sie in der ganzen lateinischen Kirche gebräuchlich, und seit dem 13. Jahrhundert hat sie von der ältern Uebersetzung den Namen Vulgata geerbt. Das Psalmenbuch war jedoch, wie bereits bemerkt, in der Textgestalt des Psalterium gallicanum schon zu tief eingewurzelt. Die neue Psalmenübersetzung unseres Heiligen ist nicht in kirchlichen Gebrauch gekommen. Die von Hieronymus nicht übersetzten deuterocanonischen Bücher wurden in dem Texte der Itala beibehalten (s. d. Art. Vulgata). Die wichtigste Handschrift der Bibelübersetzung des hl. Hieronymus ist der Cod. Amiatinus der Laurentiana zu Florenz, in den Jahren 690—716 in England geschrieben und durch Abt Ceolfrid dem apostolischen Stuhle geschenkt. Das Neue Testament nach dieser Handschrift ward durch C. Tischendorf, Leipzig 1850. 1854, das Alte Testament durch Th. Heyse und Tischendorf, Leipzig 1873, veröffentlicht. Der um 545 zu Capua geschriebene Cod. Fuldensis, welcher indessen nur das Neue Testament enthält, ward herausgegeben von E. Ranke, Marburg und Leipzig 1868. Separatausgaben der Psalmenübersetzung lieferten P. de Lagarde, Leipzig 1874, und Tischendorf (nebst einer Ausgabe des masorethischen Psalmentextes von Bär und Delitzsch), Leipzig 1874. (Vgl. noch Fr. Bäthgen, Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi, Ztschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft, Jahrg. 1881, S. 105—112.)

Die sonstigen exegetischen Leistungen des hl. Hieronymus sind theils Uebertragungen aus dem Griechischen, welche bald mehr, bald weniger den Charakter einer neuen Bearbeitung des betreffenden Gegenstandes annehmen, theils selbständige Versuche. a. Zu den ersteren gehören die Uebersetzung einer Reihe von Homilien des Origenes: 14 über Jeremias und 14 über Ezechiel (zu Constantinopel etwa 380 übersetzt), zwei über das Hohelied (zu Rom etwa 383 übersetzt), 39 über Lucas (zu Bethlehem etwa 389 übersetzt). Die Aechtheit der Uebersetzung der neun Homilien über Isaias ist sehr zweifelhaft. Ferner ist zu nennen Liber interpretationis hebraicorum nominum, etwa aus dem Jahre 390, ein Versuch, die in den einzelnen Büchern der heiligen Schrift vorkommenden Eigennamen etymologisch zu erklären, laut der Vorrede eine zusammenfassende Wiedergabe der Schrift Philo's über die alttestamentlichen und der Nachträge des Origenes über die neutestamentlichen Eigennamen; endlich De situ et nominibus locorum hebraicorum liber, etwa aus dem Jahre 390, ein Buch von großem wissenschaftlichem Werthe, dem Inhalte nach eine Neubearbeitung der biblischen Ortsnamenkunde von Eusebius von Cäsarea, mit vielen Auslassungen, aber auch einigen beachtenswerthen, weil auf Autopsie gegründeten Ergänzungen und Berichtigungen. (Der beste Text der beiden letztgenannten Schriften bei P. de Lagarde, Onomastica sacra, 2. ed., Gottingae 1887.)

b. Seine eigenen exegetischen Schriften führt Hieronymus selbst im J. 392 (De virr. ill. 135, Migne XXIII, 717—719) in nachstehender, wahrscheinlich im Allgemeinen chronologischer Reihenfolge auf: Scripsi . . . de Seraphim (eine rasch hingeworfene Abhandlung über Js. 6, welche gewöhnlich unter die Briefe des Heiligen aufgenommen wird: Ep. 18 ad Damasum, De Seraphim et calculo), de Osanna (Ep. 20 ad Dam., De voce Osanna) et de frugi et luxurioso filiis (Ep. 21 ad Dam., De duobus filiis), de tribus quaestionibus legis veteris (Ep. 36 ad Dam., De quinque quaestionibus — der Papst hatte dem Heiligen fünf Fragen über einzelne Stellen der Genesis vorgelegt; auf zwei derselben ging er in seinem Antwortschreiben nicht näher ein) . . . in epistolam Pauli ad Galatas commentariorum libros III, item in epistolam ad Ephesios libros III, in epistolam ad Titum librum unum, in epistolam ad Philemonem librum unum, in Ecclesiasten commentarios, quaestionum hebraicarum in Genesim librum unum (eine kritische Beleuchtung schwierigerer und wichtigerer Stellen der alten lateinischen Uebersetzung der Genesis auf Grund des hebräischen Textes, sowie auch der verschiedenen griechischen Versionen; Separatausgabe von de Lagarde, Leipzig 1868), in Psalmos X—XVI tractatus VII (verloren gegangen und nicht weiter bekannt) . . . scripsi praeterea in Michaeam explanationum libros II, in Sophoniam librum unum, in Nahum librum unum, in Habacuc libros II, in Aggaeum librum unum, multaque alia de opere prophetali quae nunc habeo in manibus et necdum expleta sunt . . . Später stellte er nicht bloß zu den übrigen der zwölf kleinen, sondern auch zu den vier großen Propheten umfangreiche Commentare fertig; nur der zu Jeremias ist unvollendet geblieben. Dazu kommen noch, abgesehen von einer Menge exegetischer Briefe und Gutachten, ein Commentar zum Matthäusevangelium vom Jahre 398 und ein solcher zur Apocalypse. Der letztere, welcher für verloren galt, ist, wie es scheint, von J. Haußleiter (Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apocalypse. Eine literar-geschichtl. Untersuchung: Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, Jahrg. 1886, 239—257) in der Summa dicendorum, welche dem 784 verfaßten und 1770 zu Madrid durch H. Florez herausgegebenen Commentare des Abtes Beatus von Libana (vgl. d. Art.) zur Apocalypse vorausgeschickt ist, wieder entdeckt worden. Diese Summa dicendorum ist freilich nur ein Auszug aus dem Commentare des Donatisten Tichonius, und auffallender Weise erledigt dieselbe die drei ersten Kapitel der Apocalypse mit einigen wenigen Worten, um sich sofort zur Erklärung des vierten Kapitels zu wenden; Hieronymus hatte vorher, gleichfalls auf Grund des Werkes von Tichonius, die Umarbeitung eines Commentares von Victorinus von Pettau (gest. um 303) unternommen, war jedoch allem Anscheine nach beim Schlusse des dritten Kapitels stehen geblieben. Beide Arbeiten schließen sich zu Einem Ganzen zusammen. Verloren sind u. A. auch Commentarioli zu den Psalmen. Unächt sind: Breviarium in Psalmos; Quaestiones hebraicae in libros Regum et in libros Paralipomen.; Expositio interlinearis libri Job; Commentarii in evangelia; Commentarii in epistolas Pauli u. A. Diese Commentare zu den paulinischen Briefen (mit Ausnahme des Hebräerbriefes), von nicht geringem exegetischem Werthe, haben ein ausgesprochen pelagianistisches Gepräge und werden gewöhnlich als Werk des Pelagius selbst bezeichnet. (Nicht so Fr. Klasen, Pelagianistische Commentare zu 13 Briefen des hl. Paulus, auf ihren Inhalt und Ursprung untersucht, in der Tüb. Quartalschrift 1885, 244—317. 531—577.)

Hinsichtlich der sprachlichen wie der historisch-archäologischen Erudition, der Belesenheit in der ältern exegetischen Literatur, kurz der Gelehrsamkeit, nehmen diese Erläuterungsschriften des hl. Hieronymus unter allen gleichartigen Versuchen der abendländischen Kirchenväter die erste Stelle ein. Allein viele derselben sind mit gar zu großer Schnelligkeit hingeworfen, bezw. einem Schreiber in die Feder dictirt. Beim Niederschreiben des Commentares zum Epheserbriefe brachte Hieronymus es zuweilen bis zu 1000 Zeilen am Tage (Comm. in Eph. l. 2, praef., Migne XXVI, 477); den Commentar zum Matthäusevangelium dictirte er in zwei Wochen (Comm. in Matth., praef., Migne XXVI, 20); oft dictirte er, was ihm gerade in den Mund kam (dicto quodcunque in buccam venerit: Comm. in Gal. l. 3, praef., Migne XXVI, 400; Comm. in Abd. s. f., Migne XXV, 1118 etc.). Die Folgen dieser, allerdings mehrfach durch äußere Umstände bedingten Eile sind in Form und Inhalt recht gut sichtbar, namentlich auch durch öftere Meinungsänderung und bei schwierigeren Fragen durch ein Aneinanderreihen und Nebeneinanderstellen der Ansichten Früherer, Juden wie Christen, welches alle Auswahl und Kritik dem Leser überläßt. Eben dieser compilatorische Charakter verleiht indessen den exegetischen Arbeiten des hl. Hieronymus für uns ein besonderes Interesse. Es sind Fundgruben wichtigen, zum Theil kostbaren Materials zur Geschichte der ältern exegetischen und dogmatischen Literatur der Kirche. Von Origenes, Apollinarius, Didymus und manchen anderen, weniger bekannten oder sonst ganz verschollenen Auctoren sind uns hier schätzenswerthe Fragmente aufbewahrt, durchflochten mit gleichfalls nicht selten interessanten und werthvollen jüdischen Traditionen. (M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. Erster Theil. Die Quaestiones in Genesin, Breslau 1861. Der zweite Theil, welcher „die Commentarien" behandeln sollte, aber nicht über den Commentar zum Pro-

pheten Hoseas hinauskam, erschien in der Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums, Jahrgg. 1865. 1867. 1868; C. Siegfried, Midraschisches zu Hieronymus und Pseudo-Hieronymus, in den Jahrbb. für protest. Theologie 1883, 346—352.) Vielleicht noch mehr als jene Flüchtigkeit macht sich häufig eine andere Schwäche fühlbar: ein Mangel an hermeneutischer Methode oder eine unklare und inconsequente Haltung in den principiellen Fragen der Schrifterklärung. Von der Nothwendigkeit, vor Allem den historisch-grammatischen Sinn des Schriftwortes zu ermitteln und darzulegen, erscheint Hieronymus im Allgemeinen ganz und gar durchdrungen. Es steht damit noch nicht in Widerspruch, wenn er sich mehrfach veranlaßt sieht, noch einem höhern mystischen Sinne nachzuforschen oder, wie es in seiner rhetorischen Ausdrucksweise heißt, super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium (Comm. in Is. l. 6, praef., Migne XXIV, 205), historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscere (Comm. in Zach., praef., Migne XXV, 1418), spiritualis postea intelligentiae vela pandere (Ep. 64 ad Fabiol., c. 19, Migne XXII, 617) u. dgl. m. Aber anderswo wetteifert seine Auslegung an Willkürlichkeit mit der bei Origenes; er schließt sich der alexandrinischen Theorie von einem dreifachen Schriftsinne an, ja er stellt mit Origenes den Grundsatz auf, es könne die Darstellung der heiligen Schrift bei buchstäblicher Auffassung lächerlich oder unwürdig oder auch blasphemisch sein, und es sei dann das in der betreffenden Stelle gelegene Aergerniß durch allegorische Deutung zu beseitigen (vgl. u. a. Ep. 21 ad Damasum, c. 13, Migne XXII, 385; Ep. 52 ad Nepotian., c. 2, Migne XXII, 528). Bekannt ist der Streit zwischen Hieronymus und Augustinus über Gal. 2, 11 ff. Ersterer vertrat in seinem Commentare zum Galaterbriefe vom Jahre 387 oder 388 die auf Origenes zurückgehende und am eingehendsten von Chrysostomus verfochtene Ansicht, die Uneinigkeit der Apostel sei nur simulirt gewesen, eine wirkliche Meinungsverschiedenheit habe nicht vorgelegen; der hl. Petrus habe sich äußerlich gestellt, wie wenn er die Beobachtung der Legalien für nothwendig erachte, um dadurch dem hl. Paulus Gelegenheit zu geben, ihn zum Scheine (κατὰ πρόσωπον) öffentlich zurechtzuweisen und damit der Wahrheit zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen. Mit einer solchen Exegese, suchte Augustinus in verschiedenen Briefen nachzuweisen, werde das ganze Ansehen der heiligen Schrift untergraben und Trug und Hinterlist in Schutz genommen, und Hieronymus hat, wie es wenigstens scheint (vgl. Dial. contra Pelag. 1, 22, Migne XXIII, 516), später selbst die Richtigkeit dieser Entgegnung anerkannt. (Näheres über den Streit bei J. A. Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze I, Regensburg 1839, 1—18. Vgl. auch Fr. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien [Gal. 2, 11 ff.] bei den Kirchenvätern, Progr. zur Rectoratsfeier, Basel 1877.)

Schon sehr früh trat Hieronymus auch als Historiker auf. An der Spitze des schon erwähnten Schriftenverzeichnisses aus dem Jahre 392 (De virr. ill. c. 135) steht das Leben des hl. Paulus von Theben (Vita Pauli monachi), eine schon durch Vieler Mund gegangene Legende in möglichst volksthümlicher Darstellung etwa aus dem Jahre 376. Um 391 schrieb Hieronymus noch zwei andere Heiligenleben: die kleine Vita Malchi captivi monachi, in welcher er einen Mönch der chalcidischen Wüste selbst seine Denkwürdigkeiten erzählen läßt, so wie er sie dort einst aus des Erzählers Munde vernommen, und die Vita beati Hilarionis, eine Geschichte des ersten Einsiedlers in Palästina (gest. 371), aus mündlichen und schriftlichen Quellen geschöpft und schon den Namen einer Biographie verdienend (W. Israel, Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchthums kritisch untersucht, in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, 1880, 129—165, bestreitet die Geschichtlichkeit dieser Vita). Den in der Vita Malchi c. 1 (Migne XXIII, 53) entwickelten Plan, eine Kirchengeschichte in Heiligen- und Martyrerleben von den Aposteln bis auf seine Zeit zu schreiben, hat Hieronymus nicht zur Ausführung gebracht. Daß das sogen. Martyrologium Hieronymianum diesen Namen mit Unrecht führt, ward bereits Bd. I, 179 dargelegt. Dagegen ist hier noch verschiedener Necrologe oder, wie der Verfasser selbst sagt, Epitaphien befreundeter Personen in Form von Briefen zu gedenken (vgl. namentlich Ep. 60 über Nepotian, Ep. 108 über Paula, Ep. 127 über Marcella), welche ebenso wie die vorhin genannten Vitae den Heiligenbiographen und Legendenschreibern des Mittelalters vielfach als Muster und Vorbild galten. Weit größere Bedeutung dürfen indessen zwei andere Werke beanspruchen: die etwa 380 zu Constantinopel gefertigte Uebersetzung bezw. Bearbeitung und Fortsetzung der Zeittafeln oder chronologischen Tabellen, welche den zweiten Theil der Eusebianischen Chronik bildeten (vgl. Bd. IV, 1003), und die 392 zu Bethlehem verfaßte Schrift De viris illustribus. Dort übergab Hieronymus dem Abendlande eine chronologische Uebersicht der Gesammtgeschichte, welche freilich den heutigen Ansprüchen an eine solche Arbeit nicht entsprechen würde, für die damalige Zeit aber ein überaus schätzbares Hilfsmittel zu historischen Studien darstellte. Gerade der von Hieronymus der Arbeit von Eusebius neu hinzugefügte Schlußtheil über die Jahre 326—379, allerdings nur eine sehr bunte Zusammenstellung von geschichtlichen Notizen, ohne jede Scheidung zwischen Wichtigem und Unwichtigem, sollte den nachfolgenden Chronisten als Wegweiser dienen (Eusebii Chronicorum libri duo, ed. A. Schoene, Berol. 1866—1875, vol. II: Hieronymi versionem e libris manuscriptis recensuit A. Schoene. Vgl. C. Fr. Hermann, Disputatio

de scriptoribus illustribus, quorum tempora Hieronymus ad Eusebii Chronica annotavit, Gott. 1848 [Universitätsprogr.]. Quaestionum Hieronymianarum capita selecta, scripsit A. Schoene, Berol. 1864 [Inauguraldiss.]. Letztere Abhandlung ist der genannten Ausgabe der hieronymianischen Uebersetzung p. VII bis XLII als praefatio voraufgeschickt). Die Schrift De viris illustribus aber brachte in wirklich bahnbrechender Weise den Gedanken einer christlichen Literaturgeschichte zum Ausdruck. Angeregt durch einen angesehenen Gönner des Verfassers, den Präfectus Prätorio Dexter, nimmt diese Schrift sich laut den Eingangsworten (Migne XXIII, 601 bis 603) das gleichnamige Werk des C. Suetonius Tranquillus (etwa 75—160 n. Chr.) zur Vorlage und will „alle diejenigen, welche von dem Leiden Christi an bis zum 14. Jahre des Kaisers Theodosius (392) über die heiligen Schriften etwas Schriftliches hinterlassen haben" (de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt), in Kürze abhandeln; zum Schlusse (c. 135) wird über des Verfassers schriftstellerisches Wirken (bis zum Jahre 392) Bericht erstattet. Dieser Schrift gebührt in vollem Maße der Ruhm einer wahrhaft grundlegenden Leistung, auf welcher die späteren Literarhistoriker, zunächst Gennadius von Massilia (s. d. Art.), nur fortbauten. (Die fragliche Schrift ist häufig separat gedruckt worden, meist mit der Ergänzung und Fortsetzung des Gennadius als Anhang. Ueber die neueste Ausgabe dieser beiden Schriften von W. Herding vgl. oben Sp. 294. In Verbindung mit den jüngeren Fortsetzungen von Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo u. s. f. wurden beide Schriften namentlich von J. A. Fabricius, Bibl. eccles., Hamb. 1718, herausgegeben.)

Zum **Dogmatiker** hatte Hieronymus weniger Beruf und Begabung als zum Historiker. Seine dogmatischen Schriften sind auch sammt und sonders Streitschriften; die meisten derselben wollen Angriffe auf die kirchliche Lehrtradition zurückweisen; in allen überwiegt weitaus das polemische Interesse. Außerdem fertigte Hieronymus Uebersetzungen einiger dogmatischen Werke aus dem Griechischen an, welche indessen zum Theil zu Grunde gegangen sind. So liegen insbesondere von der Uebersetzung der vier Bücher des Origenes Περὶ ἀρχῶν, etwa aus dem Jahre 399, nur noch kaum nennenswerthe Fragmente vor (in der Ep. 124 ad Avitum, Quid cavendum in libris περὶ ἀρχῶν). Erhalten blieb die zu Rom begonnene, aber erst zu Bethlehem vollendete, in ihrer Art ausgezeichnete Uebersetzung bezw. Bearbeitung der Schrift Didymus' des Blinden über den hl. Geist (vgl. Bd. III, 1714). Die früheste der dogmatischen Streitschriften ist gegen die schismatische Partei der Luciferianer gerichtet und in die Form eines Dialoges gekleidet, Altercatio Luciferiani et orthodoxi, wahrscheinlich 379 zu Antiochien verfaßt. Ihr folgte eine Vertheidigung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens gegen Helvidius (Liber adv. Helvidium de perpetua virginitate b. Mariae), etwa 383 zu Rom geschrieben, voll sittlicher Entrüstung und wuchtiger Kraft (vgl. F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 2. Aufl., 104—112). Dem Inhalte nach vielfach verwandt ist der erste Theil der wohl aus dem Jahre 392 stammenden Schrift Adversus Jovinianum; sie preist nämlich im ersten Buche, freilich etwas übertrieben, die höhere Würde und Verdienstlichkeit der Virginität vor dem Ehestande und wendet sich sodann im zweiten Buche gegen Jovinians Sätze von der Unsündlichkeit des Getauften (vgl. über diesen Satz H. Belling, Ueber Jovinian, in der Ztschr. f. Kirchengeschichte IX, 391—404), von der Werthlosigkeit des Fastens und von der Gleichheit des himmlischen Lohnes für alle wahren Christen. Die Schriften Contra Joannem Hierosolymitanum, aus dem Jahre 398 oder 399, und Apologiae adv. libros Rufini libri II, aus dem Jahre 402, welch' letzteren bald Liber tertius s. ultima responsio adv. scripta Rufini folgte, gehören zu den traurigen Früchten der origenistischen Wirren, weil sie nicht frei von persönlicher Gereiztheit geblieben sind. In der kleinen Schrift Contra Vigilantium vom Jahre 406, welche er in einer einzigen Nacht ausarbeitete, legte Hieronymus für die kirchliche Martyrer- und Heiligenverehrung, für die freiwillige Armut der Mönche und für den Cölibat der Cleriker eine Lanze ein (W. Schmidt, Vigilantius, sein Verhältniß zum hl. Hieronymus und zur Kirchenlehre damaliger Zeit, Münster 1860). Schließlich trat er gegen Ende des Jahres 415 noch als Verfechter der kirchlichen Gnadenlehre mit einem drei Bücher umfassenden und namentlich in formeller Hinsicht mit Recht viel gerühmten Dialogus contra Pelagianos in die Schranken. — Der sog. Indiculus de haeresibus (neuerdings herausgegeben von Fr. Oehler, Corpus haereseologicum I, Berol. 1856, 281—300; vgl. p. XII—XIV) gehört einem Pseudo-Hieronymus an.

Die beliebtesten unter den Schriften des heil. Hieronymus waren bereits im Mittelalter seine **Briefe**. In der That bieten sie inhaltlich wie stilistisch besonders viel des Anziehenden und Fesselnden. Der Brief ist für Hieronymus gewissermaßen das nächstliegende Mittel der Gedankenentwicklung; er gibt gern auch ganzen Abhandlungen die Form von Briefen. Briefe in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes hat er nach seiner eigenen Aussage wenigstens eine Zeit lang täglich geschrieben. In dem Verzeichnisse seiner Schriften vom Jahre 392 (De vir. ill. c. 135) führt er mehrere einzelne, aus irgend einem Grunde ihm besonders wichtig scheinende Briefe und auch schon zwei Sammlungen von Briefen auf (Ad Heliodorum exhortatoriam sc. epistolam, De Seraphim etc. — Epistolarum ad diversos librum unum, Ad Marcellam epistolarum librum unum), und bemerkt dann weiterhin: epistolarum autem ad Paulam et Eustochium, quia quotidie scribuntur, incer-

tus est numerus. Gegen hundertundzwanzig seiner Briefe sind auf uns gekommen. Sie vertheilen sich auf ein halbes Jahrhundert, spiegeln den Verfasser in den verschiedensten Lebenslagen, sind an die verschiedensten Personen gerichtet und behandeln die verschiedensten Gegenstände — ein überaus reiches Bild der kirchlichen Zeitverhältnisse. Dazu kommt, daß, während die meisten Schriften unseres Heiligen sehr deutlich die rasche Entstehung unter mancherlei Abhaltungen erkennen lassen, viele seiner Briefe offenbar mit großer Sorgfalt ausgearbeitet sind. Sein Sinn für Schönheit und Eleganz, seine Originalität und Gewandtheit im Ausdrucke, seine schwungvolle und feurige Schilderungsgabe, kurz sein ganzes vielseitiges schriftstellerisches Talent feiert in seinen Briefen die glänzendsten Triumphe. Zwei Gruppen von Briefen, die Briefe exegetischen Inhalts und die Necrologe in Briefform, sind früher schon besonders namhaft gemacht worden. Hier mag noch auf eine Reihe von Briefen hingewiesen werden, welche den Zweck verfolgen, zu einem ascetischen Leben anzuleiten. Manche dieser Schreiben haben bereits bei ihrer Veröffentlichung — sie waren von Anfang an nicht bloß für den Adressaten bestimmt, sondern auf ein möglichst weites Publicum berechnet — in gesinnungsverwandten Kreisen bewundernden Beifall gefunden und seitdem innerhalb der Kirche stets zu der geschätztesten Erbauungslectüre gehört. Dahin zählen Brief 14, in welchem Heliodor, ein vertrauter Freund des Verfassers, beschworen wird, in die Wüste von Chalcis, welche er verlassen hatte, wieder zurückzukehren; Brief 22, in welchem Eustochium gemahnt wird, dem Ideale einer jungfräulichen Gottesbraut nachzustreben; Brief 52, in welchem der junge Priester Nepotian auf seine Bitten hin eingehend unterwiesen wird, wie er standesmäßige Heiligkeit des Lebens erlangen und bewahren könne. — Im Anschluß an diese Classe von Briefen sei schließlich auch noch die nicht lange nach Paula's Tod (26. Jan. 404) für Eustochium gefertigte Uebersetzung der berühmten Mönchsregel des hl. Pachomius, nebst einigen Briefen von Pachomius und Theodorus, erwähnt. (Die Ep. 33 ad Paulam, De Varronis et Origenis operum indice, von welcher die Ausgaben nur ein Bruchstück bieten, hat J. B. Pitra, Spicilegium Solesm. III, 311—317 fast vollständig wiederhergestellt. Die Ep. 46 [nach der Ueberschrift Paulae et Eustochii Ep.] ad Marcellam, De sanctis locis, auch in den Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae. Edd. T. Tobler et A. Molinier, I, Genevae 1879, 41—47; die eben hier p. 27—40 mitgetheilte Peregrinatio S. Paulae auctore S. Hieronymo ist der Ep. 108 ad Eustochium, Epitaphium Paulae matris, entnommen. E. Paucker möchte die beiden Briefe ad amicum aegrotum, welche von den Herausgebern als unächt bezeichnet werden [Migne XXX, 61 sq.], als ächt vertheidigen, Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien, 1880, 891—895.)

Hieronymus zählt zu denjenigen Kirchenvätern, welche die Kirche mit dem Namen Kirchenlehrer (s. d. Art.) schmückt. Insofern dieser Name einer hervorragenden Gelehrsamkeit die gebührende Anerkennung zollen will, dürfte unter den Kirchenvätern schwerlich jemand begründeteren Anspruch auf denselben erheben können. Hieronymus ward schon während seines Lebens als der größte Polyhistor seiner Zeit gefeiert. Nach Paulus Orosius (Liber apolog. contra Pelagium c. 4, Migne XXXI, 1177) harrte das ganze Abendland auf das Wort des Presbyters von Bethlehem, wie das trockene Vlies auf den Thau des Himmels; nach Johannes Cassianus (De incarnatione 7, 26, Migne L, 256) erstrahlten die Schriften dieses Presbyters durch die ganze Welt hin gleich göttlichen Leuchten. Den Grund gibt Sulpicius Severus (Dial. 1, 8, Migne XX, 189) an: Hieronymus ist nicht bloß in der lateinischen und der griechischen, sondern überdieß auch in der hebräischen Literatur so bewandert, daß sich ihm niemand in irgend welcher Wissenschaft gleichzustellen wagt (ut se illi in omni scientia nemo audeat comparare). Der hl. Augustinus (Contra Julianum 1, 34, Migne XLIV, 665) kann bezeugen, daß Hieronymus alle oder doch fast alle theologischen Schriftsteller (omnes vel pene omnes) gelesen hat, welche vor ihm in dem einen oder andern Welttheile aufgetreten waren. Erschien Hieronymus demnach auf sämmtlichen Gebieten der Theologie als Auctorität ersten Ranges, so galt er doch vor Allem als unübertroffener und unerreichter Meister auf dem Felde der biblischen Wissenschaften. Auf diesem Felde bewegte er sich mit der ausgesprochensten Vorliebe, auf diesem Felde schuf er seine größten Werke. Als tüchtiger Exeget oder genauer als gewiegter Sprachkenner, gewandter Kritiker, genialer Uebersetzer verdient er auch heute noch aufrichtige Bewunderung. Das Griechische ist kaum einem andern Lateiner jener Zeit in gleichem Maße geläufig gewesen, und als Kenner der Sprachen des Alten Testamentes steht Hieronymus im kirchlichen Alterthume einzig da. Es ist durchaus nicht schwer, nachzuweisen, daß seiner Ausbildung im Hebräischen noch Unvollkommenheiten ankleben, hauptsächlich weil er die Tradition des damaligen Judenthums überschätzte; aber es ist ungerecht, bei Würdigung seiner Kenntnisse die Zeitumstände außer Acht zu lassen und den Maßstab unserer Tage anzulegen. Ein schlechterdings unwidersprechlicher Beweis für eine überaus achtungswerthe Geübtheit und Gewandtheit unseres Heiligen im Hebräischen liegt in seiner eigenen Mittheilung über die Art und Weise, wie er um 405 das Buch Tobias aus dem Chaldäischen in's Lateinische übersetzte. „Da das Chaldäische dem Hebräischen nahe verwandt ist, so suchte ich mir einen beider Sprachen völlig mächtigen Gelehrten auf — ohne Zweifel war es ein jüdischer Rabbi — und verwandte nun in angestrengter Thätigkeit einen Tag darauf, das, was dieser mir hebräisch vorsagte, einem herbeigezogenen Schnellschreiber

lateinisch zu dictiren" (Praef. in librum Tobiae, Migne XXIX, 25—26). Uebrigens war das Chaldäische dem Heiligen keineswegs fremd; er hatte längst vorher, dem Buche Daniel zu Liebe, auch dem Studium des Chaldäischen obgelegen, und das Resultat seiner nicht geringen Anstrengungen durfte er um 391 mit den Worten andeuten: „Bis auf den heutigen Tag kann ich das Chaldäische besser lesen und verstehen, als aussprechen" (Praef. in librum Dan., Migne XXVIII, 1292). Kurz, die sprachliche Erudition des hl. Hieronymus war eine solche, daß sie ihn, und zwar ihn ausschließlich unter allen christlichen Gelehrten seiner Zeit, zu dem ebenso wichtigen wie schwierigen Werke einer Uebersetzung der heiligen Schrift befähigt und berufen erscheinen läßt. — Mit dem Ruhme eines Wunders der Gelehrsamkeit verbindet Hieronymus das Verdienst, eine Säule der Rechtgläubigkeit gewesen zu sein. Schon bei Johannes Cassianus (De incarnatione 7, 26, Migne L, 258) heißt er „ein Mann von umfassendstem Wissen und zugleich von bewährtester und reiner Lehre", und Sulpicius Severus (Dial. 1, 9, Migne XX, 189) berichtet: „Es hassen ihn die Häretiker, weil er nicht aufhört, sie zu bekämpfen, und es hassen ihn die Cleriker, weil er ihr Leben befeindet und ihre Laster. Aber alle Guten sammt und sonders bewundern und lieben ihn, denn diejenigen, welche ihn für einen Häretiker halten, sind verrückt (insani sunt liest Halm für insaniunt). Es ist Wahrheit, wenn ich sage, das Wissen dieses Mannes ist katholisch, seine Lehre ist gesund." Severus setzt es als bekannt voraus, daß Hieronymus von dem Vorwurfe der Häresie nicht verschont geblieben. Jedenfalls schwebt ihm die Anklage auf Origenismus vor, wie sie namentlich Rufin erhob. Cassians Urtheil wird durch den Umstand, daß er semipelagianisch dachte, nicht verdächtigt. Die gelegentlichen Aeußerungen des hl. Hieronymus zu der Frage nach der Priorität der Gnade oder der Freiheit leiden allerdings hie und da an Ungenauigkeit; aber in dem gerade während der pelagianischen Kämpfe verfaßten und zu den reifsten Arbeiten des Heiligen gehörenden Commentare zum Propheten Jeremias wird, so scheint es, mehrfach die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade vorausgesetzt; so zu Jer. 18, 1 ff. (Migne XXIV, 796): Ita libertas arbitrii reservanda est, ut in omnibus excellat gratia largitoris; zu 24, 1 ff. (XXIV, 833): Non solum opera, sed et voluntas nostra Dei nititur auxilio; zu 31, 18—19 (XXIV, 873): Hoc ipsum quod agimus poenitentiam, nisi nos dominus ante converterit, nequaquam implere valemus — aus dieser Bemerkung fällt auch Licht auf die Stelle zu 3, 21—22 (XXIV, 705): Quamvis enim propria voluntate ad dominum revertamur, tamen nisi ille nos traxerit et cupiditatem nostram suo roboraverit praesidio, salvi esse non poterimus. Der Dialog gegen die Pelagianer ist auch nach dem Urtheile des Pelagianers Julianus (bei Augustin., Op. imperf. contra Julianum 4, 88, Migne XLV, 1389) „mit bewundernswerther Schönheit" (mira venustate) abgefaßt; Idacius (Chron. ad a. 21 Arcadii et Honorii, Migne LI, 877) erblickt ein besonderes Verdienst des Verfassers darin, daß derselbe „schließlich noch die Secte der Pelagianer sammt ihrem Urheber mit dem stählernen Hammer der Wahrheit zermalmte". An theologischem Gehalte freilich steht des hl. Hieronymus Polemik hinter den antipelagianischen Schriften des hl. Augustinus sehr zurück, wie denn überhaupt der Bischof von Hippo an Tiefe und Sicherheit und Selbständigkeit des Gedankens den Presbyter von Bethlehem weit überragt, und bei letzterm die speculative Anlage der Fülle des gelehrten Wissens nicht gleichkommt. Einen Einfluß auf die theologische Lehrentwicklung wie etwa Augustinus hat deßhalb Hieronymus auch nicht geübt. Unter seinen Zeugnissen betreffs der Kirchenlehre hat von jeher die Vertheidigung der katholischen Glaubensregel besondere Beachtung gefunden. Die Sätze von der Lehrverkündigung der Kirche als der nächsten Quelle des Glaubens und von dem Nachfolger Petri als dem Träger der kirchlichen Lehrgewalt hatten im Alterthume keinen entschiedeneren Vertreter als Hieronymus. Aus der chalcidischen Wüste schreibt er etwa 378 an Papst Damasus: „Während schlechte Kinder ihr Erbtheil verpraßt haben, wird bei euch allein (apud vos solos) der Väter Hinterlassenschaft unversehrt bewahrt ... Indem ich an erster Stelle keinem Andern als Christus folge, halte ich mich in Gemeinschaft mit deiner Heiligkeit, d. i. mit dem Stuhle Petri. Auf diesen Felsen weiß ich die Kirche gegründet. ... Entscheidet also, ich bitte und beschwöre euch, und ohne Bedenken werde ich drei Hypostasen behaupten. Wenn ihr befehlt, so mag ein neues Symbolum statt des nicänischen abgefaßt werden, und wir Rechtgläubige wollen in ähnlichen Ausdrücken wie die Arianer unsern Glauben bekennen" (Ep. 15, c. 1. 2. 4; vgl. Ep. 16, c. 2). Auch in späteren Briefen betont er wieder und wieder, daß der Glaube der römischen Kirche, schon vom Apostel Paulus gepriesen, stets als Regel und entscheidende Norm zu gelten habe (Ep. 46 ad Marcell., c. 11; Ep. 63 ad Theophil., c. 2; Ep. 130 ad Demetriad., c. 16). In seinen Commentaren hebt er gern hervor, daß die heilige Schrift verstanden werden müsse im Sinne der Kirche. Der Sinn, welchen die Kirche festhalte, sei zugleich auch der Sinn, welchen der heilige Geist, der Auctor der Schrift, intendirt habe. Wer gegen den Sinn der Kirche oder die Intention des heiligen Geistes die Schrift auslege, sei Häretiker; durch solche Auslegung werde aus dem Evangelium Christi ein Menschen- oder, was noch schlimmer sei, ein Teufelsevangelium (in Gal. 1, 11—12; 5, 19—21, Migne XXVI, 322. 417; in Mich. 1, 10 sqq., Migne XXV, 1162; in Jer. 29, 8—9, Migne XXIV, 859). Außerhalb der Kirche überhaupt kein Heil. „Wer immer außerhalb dieses Hauses das Lamm ißt,

ist ein Unheiliger (profanus). Wenn jemand nicht in Noe's Arche ist, wird er bei der Sintflut zu Grunde gehen" (Ep. 15 ad Dam., c. 2). „Jeder, der selig wird, wird in der Kirche selig" (in Joel. 3, 1 sqq., Migne XXV, 980). „Wer außerhalb der Kirche des Herrn steht, kann nicht rein sein" (in Ez. 7, 19, Migne XXV, 71). Diese Ueberzeugung war es, um derentwillen das ganze Leben unseres Heiligen in unablässigem Kampfe mit den Feinden der Kirche verlaufen mußte. „Die Häretiker", schreibt er nicht lange vor seinem Tode, „habe ich niemals geschont, vielmehr mit allem Eifer darnach getrachtet, daß die Feinde der Kirche auch meine Feinde würden" (Dial. contra Pelag., praef., Migne XXIII, 497). — Um die formelle Seite der Schriften des hl. Hieronymus wenigstens nicht ganz zu übergehen, so hat wohl keiner der christlichen Prosaiker des Alterthums auf die Schönheit der Form so hohen Werth gelegt wie Hieronymus, wie denn auch keiner derselben, ausgenommen etwa Tertullian, seinem ganzen Ausdrucke ein so individuelles und originelles Gepräge zu verleihen wußte. Ebenso hat keiner auch nur annähernd so weitgreifenden Einfluß auf die Gestaltung der christlich-lateinischen Sprache der Folgezeit geübt, wie Hieronymus, insbesondere durch seine Bibelübersetzung und durch viele seiner Briefe. Es ist deßhalb schon längst bemerkt worden, daß nicht sowohl Lactantius als vielmehr Hieronymus der christliche Cicero zu heißen verdiene. Seine Darstellung bekundet durchweg den reich begabten und gründlich geschulten Rhetoriker. Freilich äußert sich der Einfluß seiner rhetorischen Bildung nicht bloß in Vorzügen. Als Schattenseiten gehören dazu die Neigung zu Wortgepränge und Schwulst, der Hang zu Uebertreibungen und eine ziemlich stark ausgeprägte Empfindlichkeit.

Gesammtausgaben der Werke des hl. Hieronymus besorgten D. Erasmus, Basel 1516 bis 1520 und öfter, 9 Bde. in Fol.; Marianus Victorinus, Bischof von Rieti, Rom 1565—1572 u. ö., 9 Bde. in Fol.; die Mauriner J. Martianay und A. Pouget, Paris 1693—1706, 5 Bde. in Fol.; D. Vallarsi, Verona 1734 bis 1742, 11 Bde. in Fol., und Venedig 1766—1772, 11 Bde. 4°. Die letztgenannte Ausgabe hat Migne (PP. lat. XXII—XXX) abdrucken lassen. „Trotzdem, daß die Benedictinerausgabe durch Vallarsi und seine Mitarbeiter eine oft gerühmte Revision erfuhr, so ist doch der Text des hl. Hieronymus am meisten verwahrlost und die handschriftliche Ueberlieferung nur sehr unvollständig bekannt", äußert sich A. Reifferscheid (Bibl. Patr. lat. Ital. I, 66; vgl. 90. 278). Einige Schriften des hl. Hieronymus wurden schon durch seinen Freund Sophronius in's Griechische übertragen (vgl. De vir. ill. c. 134). In deutscher Uebersetzung veröffentlichte P. Lechner „Ausgewählte Briefe", Regensburg 1859; J. H. Reinkens „Die Einsiedler des hl. Hieronymus" (die Biographien von Paulus, Hilarion, Malchus, sowie die Necrologe auf Marcella, Paula, Fabiola), Schaffhausen 1864; P. Leipelt „Ausgewählte Schriften", Kempten 1872—1874, 2 Bde. (Bibl. der Kirchenväter XVI. XXVI). Im Uebrigen s. O. Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt, Gotha 1865; A. Thierry, St. Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre-Sainte, Paris 1867. 1875, 2 vols.; Edw. L. Cutts, Saint Jerome, London 1877; C. Paucker, De latinitate beati Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes, Berol. 1870. 1880; C. Paucker, De particularum quarundam in latinitate Hieronymi usu observationes, Rhein. Museum für Philologie, N. F. 1882, XXXVII, 556—566; H. Goelzer, Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de St. Jérôme, Thèse de doctorat, Paris 1884; Aem. Luebeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Lips. 1872 (unter scriptores versteht Lübeck die griechischen und römischen Profanschriftsteller); W. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentl. Textkritik, Göttingen 1875; C. Siegfried, Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus, in der Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft, 1884, 34—83. Weitere Literaturangaben bei Engelmann, Bibl. script. class. (8) II, 275—276; Chevalier, Répertoire des sources hist. I, 1263—1265. [Bardenhewer.]

Hieronymus Aemiliani, s. Somasker.

Hieronymus von Prag, 1. ein Camaldulensermönch und Missionar, wurde in Prag um 1370 geboren. Etwa 20 Jahre alt, ging er nach Camaldoli und lebte dort weitere 20 Jahre als Einsiedler. Bei seiner Rückkehr fand er seine Vaterstadt ganz hussitisch gesinnt und ging deßhalb sofort als Missionar nach Polen und Litauen. Das letztere Land hatte König Jagello von Polen seinem neubekehrten Vetter Alexander Witold als Großfürstenthum verliehen, und dieser unterstützte Hieronymus kräftig in seinen Missionsarbeiten. Wann er sein Missionsfeld wieder verlassen, wissen wir nicht; 1431 aber erscheint er auf dem Concil zu Basel und zwar unter den Gegnern des Papstes Eugen IV. Zu den Karthäusern dortselbst scheint er in intimerem Verhältniß gestanden zu sein; ihrem Prior Albertus widmete er eine Abhandlung gegen die Verirrungen der Böhmen, welche Martène in der Benedictinerabtei Anchin bei Douai (Second voyage littéraire p. 79) nebst einer am ersten Sonntag nach Ostern 1433 vor den Concilsvätern gehaltenen Rede handschriftlich vorfand. Auf Bitten der Karthäuser hielt er 1433 eine umfassende Lobrede auf das Leben und Wirken des hl. Romuald, welche noch erhalten ist (Boll. Febr. II, 124 sq.); am Schluß derselben nennt er sich selbst professor sacrae paginae und sagt:

En ego, quem genuit pia olim urbs Pragensis,
Quem inclusum retinet Camaldulensis eremus,
Hunc sermonem edidi satis cum labore,
Sed labor est facilis, vestro superatus amore.

Ueber seine weitere Wirksamkeit fehlen jegliche Nachrichten; es ist nur noch bekannt, daß er 1440 zu Venedig starb. (Jöcher, Gelehrtenlexikon s. v.; Fabricius-Mansi, Bibl. lat. s. v.)

2. Ein Freund und Gesinnungsgenosse von Johannes Hus, s. d. Art. Hus. [Knöpfler.]

Hierotheus war nach dem Zeugnisse des unter dem Namen Dionysius Areopagita (s. d. Art.) bekannten Schriftstellers der Verfasser eines theologischen Lehrbuches, welches den Titel Θεολογικαὶ στοιχειώσεις führte und die Hauptartikel des Symbolums, besonders ausführlich aber die Trinität, Christologie und Angelologie behandelt zu haben scheint. Einzelne Stellen aus diesen Abschnitten sind uns in der angegebenen Quelle noch erhalten (Dion., De div. nom. 2, 10; 3, 2). Dort stehen auch Citate aus einer zweiten Schrift, den Geistlichen Liebeshymnen (Ἐρωτικοὶ ὕμνοι), welche in speculativ-mystischer Weise die Ordnung und Harmonie des Weltalls als auf dem Wirken und Walten der göttlichen Liebe beruhend darstellten (l. c. 4, 15—17). Ueber den Verfasser dieser Schriften erfahren wir ferner, daß er Lehrer der Theologie und als solcher ein besonderer Verehrer der heiligen, namentlich der paulinischen Schriften war, deren Studium ihn vom Heidenthum zum Christenthum geführt zu haben scheint. Dionysius nennt sich seinen treuen Schüler und jüngeren Freund, und feiert ihn wiederholt mit begeisterten Worten als seinen Pathen, Führer und Meister. Mit ihm zusammen machte er eine Wallfahrt nach Jerusalem, wo Hierotheus in einer Predigt über „die allmächtige Güte der urgöttlichen Erniedrigung" am Kreuze alle anderen dort anwesenden „heiligen Lehrer übertraf, ganz aus sich herausgehend und sich selbst entrückt, die Vereinigung mit dem Gepriesenen leidend, weßhalb er auch von allen, die ihn sahen und hörten, für einen gottbegeisterten Mann und göttlichen Redner gehalten wurde" (l. c. 3, 2). Da er hier erst nach den sämmtlichen „Hierarchen" sprach, so scheint er die bischöfliche Würde nicht bekleidet zu haben, sondern Presbyter gewesen und bis zu seinem Ende geblieben zu sein. Die hohe Achtung seiner geistlichen Vorgesetzten für seine Person und seine Schriften zeigte sich auch darin, daß sie seinen Schüler Dionysius beauftragten, die wegen ihrer Tiefe und prägnanten Kürze schwer verständlichen Werke des Meisters zu erklären und, insoweit sie nicht alle Kapitel der Theologie umfaßten, zu ergänzen. Diesem Umstande haben wir demnach die dionysischen Tractate zu verdanken, die in ähnlicher Weise ein Commentar zu den „Sentenzen" seines Lehrers sein wollen, wie etwa die Commentare der Scholastiker die Sentenzen des Lombarden erläutern (l. c. 3, 2—3; Coel. hier. 6, 2). Damit sind auch über Hierotheus' Lebensstellung und Zeitalter die einzig sicheren Anhaltspunkte gegeben. Er wirkte um die Mitte des 4. Jahrhunderts, wahrscheinlich an derselben Katechetenschule wie Dionysius. Auch der Name Hierotheus, als die griechische Uebersetzung des altägyptischen Papnute (Paphnutius), weist vielleicht auf Aegypten hin. Vermuthlich erhielt er diesen Namen erst nach der Taufe, während sein früherer Name uns möglicherweise in der syrischen und koptischen Uebersetzung der von ihm erhaltenen Fragmente überliefert ist, wo er als Herenius bezw. Irenäus vorkommt. (Cf. Pitra, Spicilegium Solesmense I, 6; A. Mai, Spicilegium Rom. III, 704; A. Dillmann, Catal. Cod. Mss. orient., qui in Museo Brit. asservantur, Londini 1847, III, 13 et 39.) Bekanntlich tragen diesen Namen mehrere neuplatonische Philosophen, insbesondere auch der Verfasser der zuerst von A. Mai im J. 1837 herausgegebenen Ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά (Class. auctores IX, 513—593). Diese merkwürdige Schrift erscheint im ganzen Bereiche der neuplatonischen Literatur als die einzige, deren philosophische Terminologie mit der des Hierotheus und Dionysius bis in die kleinsten Nuancen vollkommen übereinstimmt (vgl. Hipler, Neuplatonische Studien, in der Wiener Quartalschr. 1869, 161 ff.). Neben diesen Andeutungen möge hier noch erwähnt werden, daß bereits um's Jahr 500 der monophysitische Mönch Stephan Bar-Sudaili (s. d. Art.) unter dem angenommenen Namen unseres Hierotheus eine Schrift unter dem Titel: „Die Geheimnisse des Hauses Gottes" veröffentlichte, die sich in einem Auszuge des Bar-Hebräus in Paris (Cod. bibl. reg. syr. nr. 138, fol. 240—306) und in einer Bearbeitung des Patriarchen Theodosius von Antiochien in London (Cod. syr. 7189) noch erhalten hat, die aber ganz offen einem krassen Pantheismus und Chiliasmus huldigt und trotz der Maske ihren Ursprung nirgends verläugnen kann. Später, namentlich seitdem Dionysius mit dem Bischof von Athen und Paris identificirt wurde, hat man auch seinen Lehrer Hierotheus zum ersten Bischof bald von Athen, bald von Edom (bei den Kopten), bald zum Nachfolger des hl. Jacobus in Jerusalem gemacht. Die unterschobene Chronik des Flavius Dexter (aus dem 17. Jahrhundert) läßt ihn von Athen nach Spanien reisen und als Bischof von Segovia sterben (cf. F. Lucii Dextri Chronicon, Lugduni 1627, 163), und Peter Halloix (Illustrium scriptorum . . . vitae, Duaci 1633, I, 602—634) weiß hiernach mit seiner Biographie sogar 32 Folioseiten zu füllen. Whiston (Primit. Christianity revived, Lond. 1712, III, 187) will beweisen, daß er mit Athanasius identisch sei; andere halten ihn für Bar-Sudaili oder auch für eine von dem „Pseudo-areopagiten" fingirte Persönlichkeit. Dem gegenüber feiert die römische, griechische, syrische und koptische Kirche einstimmig das Andenken des hl. Hierotheus am 4. October (cf. Martyrologium Rom. . . . restitutum auctore Caesare Baronio, Romae 1586, 449), was doch immerhin auf eine historische Gestalt hinweist, wie sie in den dionysischen Schriften anschaulich, mit fühlbarer Wärme und offenbar nach dem Leben geschildert ist. [Hipler.]

Higden (Hygden, Higgeden), Ranulf oder Radulf (Ralf), Benedictiner der Cluniacenser Congregation in dem englischen Kloster St. Werburg in Chestershire, war ein frommer und eifriger Mönch, der zugleich tief in die weltlichen und geistlichen Wissenschaften eingedrungen und ein besonderer Liebhaber der Geschichte geworden war. Er schrieb und arbeitete viel während der 64 Jahre seines Mönchstandes, bis er hochbetagt um 1363 starb. Seine meisten Schriften sind noch ungedruckt, wie die Ars componendi sermones (in Biblioth. Bodleian. cod. 2752), die Distinctiones theologicae, das Speculum curatorum, die Sermones per annum, das Paedagogicon grammatices, die Commentarii in librum Job, die Expositio in Cant. Canticorum u. a., worüber Le Long (in Bibl. sacr.), Pits (De illustr. Scr. aet. 14, p. 516 sq.), Bale (VI, 12) berichten. Sein bekanntes und am meisten verbreitetes Werk ist das Polychronicon, eine Weltgeschichte, die er im ersten Buche mit einer Erdbeschreibung (mappa mundi) begann und in 6 weiteren Büchern von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1352 fortsetzte. Seinen Stoff schöpfte er aus den besten und zuverlässigsten Geschichtschreibern, womöglich Zeitgenossen der Ereignisse; für das 14. Jahrhundert ist er besonders in der englischen Geschichte selbst Quelle. Einen Auszug davon, welcher vorzüglich die englische Geschichte umfaßt und bis Wilhelm den Eroberer oder 1065 reicht, ließ Thomas Gale in Hist. Brit. Sax. Anglo-Dan. scriptoribus quindecim (Oxon. 1691, f.) abdrucken. Der berühmte erste Buchdrucker Englands, Wilhelm Caxton (gest. 1491), fertigte von Higdens Polychronicon eine englische Uebersetzung oder vielmehr freie Bearbeitung, setzte sie bis 1482 fort und gab sie zu London 1483 im Druck heraus. Eine vollständige Ausgabe des lateinischen Textes, begleitet von der englischen Uebersetzung des Kaplans John Trevisa (gest. 1411) und der eines Unbekannten aus dem 15. Jahrhundert, besorgten Babington und andere Professoren von Cambridge in acht Bänden, London 1865—1882, als 41. Theil des Sammelwerkes Rerum britann. medii aevi scriptores, or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the middle ages. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rer. lit. O. S. Bened. IV, variis locis; Babington l. c. Introduction.) [Braunmüller O. S. B.]

Hilarion, der hl., Beförderer des Mönchthums in Palästina und Syrien, wurde im J. 288 zu Tabatha, einer kleinen Stadt unweit Gaza, als der Sohn heidnischer Eltern geboren. Er studirte mit glänzendem Erfolge zu Alexandrien, wurde dort mit dem Christenthum bekannt und ließ sich taufen. Da hörte er den berühmten Namen Antonius', der das Mönchthum in Aegypten begründet, wurde für das Leben dieses außerordentlichen Mannes begeistert und verfügte sich zu ihm. Zwei Monate verweilte er bei ihm, beobachtete seine Lebensweise und ahmte seinen strengen Wandel nach. Allein die Menschenmenge, die zu dem heiligen Einsiedler strömte, störte ihn in seinen Betrachtungen, und so kehrte er in seinem 15. Jahre mit einigen Mönchen in sein Vaterland zurück, theilte, da seine Eltern unterdessen gestorben waren, einen Theil seines Vermögens unter seine Brüder, den andern unter die Armen aus, um nach Losschälung von allem Irdischen ein wahrer Jünger des Herrn zu werden, und zog sich in eine Einöde bei Majuma zurück. Allein da diese ein Aufenthaltsort für Räuber war, mußte er seinen Wohnort häufig wechseln. Er führte ein überaus strenges Leben und aß in den ersten Jahren nichts als nach Sonnenuntergang 15 Feigen. Als aber die Versuchungen des Fleisches sich regten, sprach er zu sich selbst: Ego, aselle, faciam, ut non calcitres; nec te hordeo alam sed paleis. Fame te conficiam et siti; gravi onerabo pondere; per aestus indagabo et frigora, ut cibum potius quam lasciviam cogites. Daher hielt er an im Gebete, bebaute die Erde, flocht Körbe und fastete strenge, indem er bloß alle 3 oder 4 Tage einige Kräuter und Feigen genoß. Von seinem 16.—20. Jahre wohnte er in einem Hüttchen, das er sich aus Binsen u. dgl. gemacht hatte; hierauf baute er sich eine Zelle von 4 Fuß Breite, 5 Fuß Höhe und etwas länger als sein Körper war; vom 21.—24. Jahre genoß er täglich eine Handvoll Kräuter in Wasser getaucht, in den folgenden drei Jahren trockenes Brod mit Salz und Wasser, dann nur wilde Kräuter und ungekochte Wurzeln; später 6 Unzen Gerstenbrod mit etwas gekochtem Gemüse ohne Oel; da aber seine Gesundheit abnahm und das Lebensende sich zu nahen schien, verdoppelte er seinen Eifer, aß von seinem 64.—80. Jahre auch kein Brod mehr, genoß bloß noch täglich einige Unzen Getränke aus Mehl und etwas Gemüse und brach nie vor Sonnenuntergang, selbst nicht an Festtagen und zur Zeit einer schweren Krankheit, das Fasten. Der Ruf solch strengen Wandels verbreitete sich in ganz Palästina; nach 22jähriger Zurückgezogenheit wurde er auch mit der Wundergabe ausgerüstet, und jetzt strömten aus Aegypten und Syrien heilsbegierige Menschen zu ihm und wurden Mönche. Auf diese Weise wurde durch ihn das Mönchthum in Palästina und Syrien, wo es bis jetzt noch nicht bekannt gewesen war, eingeführt. Eine große Anzahl von Klöstern und Einsiedeleien erhoben sich, und diese besuchte er als ihr Abt jährlich um die Zeit der Weinlese. Bischöfe, Priester, Cleriker und Mönche, Männer und Frauen aus allen Ständen fanden sich bei ihm ein, um von ihm geweihtes Brod oder Oel zu erhalten, Zeuge der von ihm gewirkten Wunder zu sein oder durch seine Fürbitte die Heilung leiblicher Gebrechen zu erlangen. Aber eben diese häufigen Besuche fielen ihm lästig, und tiefbetrübt erklärte er seinen Schülern, er sei wieder in die Welt zurückgekehrt und habe somit seinen Lohn dahin. Endlich entschloß sich der Heilige, die Gegend, wo er so oft mit Vornehmeren verkehren mußte, zu verlassen und wie-

der ein wahrhaft einsiedlerisches Leben zu führen. Allein die Nachricht von diesem seinem Entschlusse hatte zur Folge, daß sich mehr als 10 000 Menschen um ihn schaarten, um ihn zum Bleiben zu vermögen; als er nicht einwilligte, wurde er förmlich bewacht. Da erklärte er, daß er weder Speise noch Trank zu sich nehmen werde, wenn er nicht fortgelassen würde. Endlich durfte er nach einem siebentägigen Fasten in Begleitung einer ungeheuren Menschenmenge abreisen. Als er diese zur Rückkehr vermocht hatte, setzte er mit 40 auserlesenen Mönchen, die ebenfalls gewohnt waren, erst nach Sonnenuntergang etwas Speise zu genießen, seine Reise fort und kam am 5. Tage nach Pelusium, besuchte seine in der Nähe lebenden Einsiedler und gelangte nach einer mühseligen Reise nach Aphroditon. Hier erklärte er seinen Schülern, daß die Sterbestunde des hl. Antonius nahe bevorstehe, und daß er eine Nacht an dessen Todesstätte zu durchwachen gedenke. Nach einer beschwerlichen Reise von drei Tagen fanden sie die Wohnstätte dieses außerordentlichen Heiligen. Hierauf zog Hilarion sich mit bloß zwei Brüdern in eine Einöde bei Aphroditon zurück, wurde aber von einer Menge Leidender aller Art besucht, die bei seiner Wunderkraft Heilung hofften. Daher wendete er sich, an Alexandrien vorbei, in die entferntere Oase; aber auch hier wurde er bald der Welt bekannt und entschloß sich daher, auf einer einsamen Insel sich den Blicken der Welt zu entziehen. Er durchwanderte Libyen und schiffte sich dann mit einem Schüler nach Sicilien ein. Um aber hier nicht von den morgenländischen Kaufleuten erkannt und in seiner Einsamkeit gestört zu werden, begab er sich an einen einsamen Ort im Innern der Insel; allein die wunderbare Heilung eines Besessenen lockte abermals eine Menge Kranker zu ihm. Unterdessen aber hatte ihn sein Lieblingsschüler Hesychius an den Ufern des Meeres und in den Einöden gesucht. Da hörte Hesychius nach einer dreijährigen Nachforschung von einem Handelsjuden zu Methona, auf Sicilien sei ein Prophet der Christen erschienen und wirke viele Wunder und Zeichen. Sogleich schiffte er sich ein, gelangte nach einer glücklichen Fahrt auf die Insel und hatte bald das Glück, sich seinem Lehrer zu Füßen werfen zu können; nun aber erfuhr er Hilarions Plan, sich zu einem barbarischen Volke, wo sein Name unbekannt wäre, zu begeben. Mit seinem Lieblingsschüler begab sich Hilarion in eine abgelegene Gegend in der Nähe von Epidaurus in Dalmatien: aber auch hier durch neue Wunderwerke bekannt, entfloh er nach der Insel Cypern und bezog eine Einöde bei der Stadt Paphos. Zwei Jahre verweilte er hier; doch blieb er stets auf Flucht bedacht, sandte Hesychius nach Palästina, um seine Brüder zu besuchen, und begab sich nach seiner Rückkehr in eine kaum zugängliche Gebirgsgegend der Insel. Hier verbarg er sich vier Jahre, häufig von Hesychius besucht, und starb am 21. October 371. Das Leben dieses heiligen Abtes hat zwanzig Jahre später der hl. Hieronymus beschrieben. (Vgl. Boll. Oct. IX, 16 sq.) [Fehr.]

Hilarius, der hl., Bischof von Arles in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, erblickte 401 das Licht der Welt und führte schon in seiner Jugend, obgleich er für den geistlichen oder den Mönchsstand keine Neigung fühlte, ein andächtiges, durch reichliche Almosen geheiligtes Leben. Auf Zureden seines Verwandten Honoratus, des spätern Bischofs von Arles, der auf der Insel Lerins das erste Kloster erbaut hatte, trat er noch jung, nach hartem Kampfe, daselbst in den Ordensstand, und nun konnte man Cäsars Wort auf ihn wie auf Brutus anwenden: quidquid vult, valde vult. Bald war er das Muster jeder klösterlichen Tugend und hatte den neuen Beruf so lieb gewonnen, daß er sich davon auch nicht durch die dringenden Briefe seines Verwandten Honoratus selbst abwendig machen ließ. Dieser war nämlich im J. 426 auf den Stuhl von Arles berufen worden und wollte Hilarius als Rathgeber und Helfer neben sich haben. Erst als der neue Bischof persönlich nach Lerins kam, gelang es ihm, Hilarius zur Mitreise zu bewegen. Kaum aber hatte derselbe 429 die Augen geschlossen, als Hilarius sich anschickte, nach Lerins zurückzukehren, und zu dem Ende sich sorgfältig verbarg. Doch ward er wie durch ein Wunder von der Bürgerschaft ausfindig gemacht und zum Bischof von Arles gewählt, so sehr er sich dagegen sträubte; und so, sagt sein Biograph, speculatoris suscepit officium (Ez. 3, 17). Als Bischof lebte er mit den ihn umgebenden Clerikern gemeinschaftlich in Einem Hause und gab ihnen in allen Stücken das schönste Beispiel. Die kleine Congregation hielt er nicht nur zum Gebet und zum Studium, sondern auch zu unverdrossener Handarbeit an und ging auch hierin Allen voran; sein Biograph erzählt sogar, daß er salinas expetens automata propriis manibus et sudore zu machen verstanden habe. Von dem Ertrage der Arbeit lebte die heilige Gemeinschaft; was davon übrig blieb, gehörte den Armen. Am wenigsten bedurfte Hilarius selbst, denn er ging stets, sogar im Winter und auf seinen vielfältigen Reisen, barfuß, trug immer nur ein einziges armes Kleid und darunter ein rauhes Cilicium. Dem Klosterwesen und der Verbreitung desselben war Hilarius sehr zugethan. In Mitte der Stadt, erzählt sein Biograph, eremitica fecit instituta fervere (cp. 1); er gründete Klöster, besuchte sie häufig und bestärkte die Mönche in der Treue gegen ihren Beruf. Mit dem Kloster Lerins, der Wiege seiner Heiligkeit und Gelehrsamkeit, blieb er im freundlichen Verkehr, beehrte es mit seinem Besuche und erwies hier dem Abte Faustus, nachmaligen Bischof von Reji, große Achtung. Zur Loskaufung der Gallier, welche in die Gefangenschaft der in Gallien eingedrungenen deutschen Stämme gerathen waren, gab er freudig die kostbaren Kirchengefäße und Ornamente hin, quousque ad patenas vel calices vitreos veniretur (l. c. c. 2); doch erweckte er durch diesen Edelmuth

auch wieder neue Wohlthäter für die Kirche und vermochte noch bei aller Freigebigkeit Kirchen zu erbauen. Für das Predigtamt hatte er großes Talent und einen feurigen Eifer, der nur nicht immer von Klugheit gezügelt war. An Fasttagen predigte er oft drei Stunden lang in Einem fort. Als einmal der Präfect von Gallien, den er schon oft wegen seiner Ungerechtigkeit ermahnt hatte, während der Predigt erschien, rief er aus, der Verächter seiner Mahnungen sei nicht würdig, das Wort Gottes zu hören, und hielt mit der Predigt so lange inne, bis sich der Präfect aus der Kirche entfernt hatte. Diese und ähnliche Ausbrüche seines Eifers zogen ihm bittern Haß und mancherlei Verleumdungen zu; einmal empörte sich auch das Volk gegen ihn, warf sich aber, um Verzeihung flehend, ihm zu seinen Füßen, als ein großer Theil der Stadt durch Brand zu Grunde ging, den man für eine Strafe Gottes wegen der dem Bischof zugefügten Schmach ansah.

Der Oberhirt von Arles war nun nicht bloß einfacher Bischof, sondern besaß auch das Metropolitanrecht. Unter Papst Zosimus (417) hatte sich dieses nicht bloß auf die Provinz Vienne, sondern auch auf die beiden narbonensischen Provinzen erstreckt; jedoch hatten es die Päpste Bonifatius (418—422) und Cölestin (422—432) auf die Provinz Vienne beschränkt. Demgemäß hielt Hilarius auch mehrere Concilien ab. Auf einer dieser Synoden wurde der schon kurz vorher bei einer Zusammenkunft der Bischöfe Hilarius und Germanus von Auxerre (s. d. Art.) beanstandete Bischof Chelidonius (nach Einigen Bischof von Besançon) abgesetzt, weil er vor seiner Ordination eine Wittwe geheiratet und als Laie in einem richterlichen Amte Verbrecher zum Tode verurtheilt habe. Hierüber entspann sich (444—445) eine ernste Controverse zwischen Papst Leo dem Großen und Hilarius, worin wohl beide, aber besonders Hilarius, etwas Menschliches erlitten haben. Chelidonius reiste nach Rom, um gegen seine Absetzung Protest einzulegen. Ihm folgte Hilarius zu Fuß mitten im Winter über die Alpen nach. In Rom angekommen, besuchte er zuerst die Gräber der heiligen Apostel und Martyrer, präsentirte sich sodann dem Papste und sprach sich vor ihm ohne Umstände zwar nicht gegen das Recht der Appellationen nach Rom im Allgemeinen, aber doch gegen die Anwendung desselben auf den gegebenen Fall und gegen eine demzufolge anzustellende Untersuchung aus, cum humilitate deposcens, wie der Biograph erzählt, ut ecclesiarum statum more solito ordinaret, astruens aliquos apud Gallias publicam merito excepisse sententiam, et in Urbe sacris altaribus interesse. Rogat atque constringit, ut si suggestionem suam libenter excepit, secrete jubeat emendare; se ad officia, non ad causam venisse, protestandi ordine, non accusandi, quae sunt acta suggerere; porro autem, si aliud velit, se non futurum esse molestum. Mochte Hilarius zu seinem Verfahren gegen Chelidonius auch noch so viel Recht gehabt haben, so mußte doch eine so gereizte und unehrerbietige Sprache den Papst von vornherein gegen ihn einnehmen und seiner Sache schaden. Leo ließ sich auch nicht auf Hilarius' Forderung ein, sondern verordnete zur Untersuchung ein Concil oder eine Conferenz von Bischöfen; hieran nahm zwar Hilarius theil, bestand aber hartnäckig auf seinem Sinne und wollte um keinen Preis sich auf die Communion mit Chelidonius einlassen. Dieses Benehmen des sonst so würdigen Mannes machte einen um so ungünstigeren Eindruck, weil aus Gallien bereits andere Klagen gegen ihn vorlagen; er war beschuldigt, mit einer Schaar Bewaffneter umhergereist zu sein und dem Bischof Projectus schon während einer nicht bedenklichen Krankheit einen Nachfolger gesetzt zu haben. In Folge hiervon verließ Hilarius, obgleich ihm nach Bericht seines Biographen zur Verhinderung einer Flucht Wächter gegeben worden waren, heimlich Rom und kehrte in sein Bisthum zurück. Die Synode erklärte hierauf Chelidonius' Unschuld, und Leo setzte ihn wieder in sein Amt ein. Auch in Projectus' Angelegenheit wurde gegen Hilarius entschieden. Leo, entrüstet über Hilarius, daß er seinem ungebührlichen Benehmen auch noch die Flucht hinzugefügt, erließ nun nach dem Ergebniß der gepflogenen Untersuchung ein Schreiben an die Bischöfe der viennensischen Provinz, worin er sie von dem Hergange der ganzen Sache in Kenntniß setzt, das ungerechte und gewaltsame Verfahren des Hilarius mit harten Worten tadelte, ihm die Metropolitanrechte über die viennensische Provinz entzog und diese dem Bischof Leontius von Frejus übertrug. Zugleich erließ auf sein Anstehen der Kaiser Valentinian III., unter scharfen Aeußerungen gegen Hilarius (Hilarius enim, qui episcopus civitatis Arelatensis vocatur, Ecclesiae Romanae Urbis inconsulto pontifice, indebitas sibi ordinationes episcoporum sola temeritate usurpans invasit. Nam alios incompetenter removit, indecenter alios invitis et repugnantibus civitatibus ordinavit) ein Edict an seinen Feldherrn Aëtius, welches strenge einschärfte, ut Episcopis Gallicanis omnibusque pro lege esset, quidquid apostolicae sedis auctoritas sanxisset; ita ut quisquis episcoporum ad judicium Romani antistitis evocatus venire neglexisset, per moderatorem ejusdem provinciae adesse cogeretur. So mußte Hilarius seine Schuld schwer büßen und an sich selber fühlen, was für bittere Früchte ein zu hartnäckiger und gewaltsamer Eifer zuweilen hervorbringen könne. Indessen läßt sich für ihn besonders der mildernde Umstand, den auch Papst Leo selbst berücksichtigte, anführen, daß die Bischöfe von Arles nebst dem Metropolitanrechte auch noch als Vicarien des römischen Stuhles eine Art von Primatie über sämmtliche gallische Kirchen hatten; so konnte Hilarius sich für berechtigt halten, gegen jene Bischöfe in der bezeichneten Weise zu verfahren, und deßhalb mußte ihm auch die Appellation und die Annahme derselben als ein

Eingriff in seine Rechte erscheinen. Papst Leo hätte vielleicht auch von seinem Rechte einen schonenderen Gebrauch machen können; aber daran hat er ganz recht gethan, daß er das Recht, Appellationen anzunehmen und in letzter Instanz darüber zu entscheiden, mit allem Ernste festhielt und die Antastung desselben mit Strenge ahndete (s. Vita S. Hil. c. 3, Boll. Maji II, 30 sq.; S. Leonis Opp., edit. Ballerini bei Migne, PP. lat. LIV, 628 sq. 1289 sq.).

Ein Mann wie Hilarius konnte irren, aber nicht im Irrthume hartnäckig verharren; er suchte demüthig den Papst wieder zu versöhnen, der ihm bei aller Strenge des Verfahrens doch den bischöflichen Stuhl nicht genommen hatte. In civitatis recessu, licet corporali infirmitate fractus, tamen perfectione sanctus et pietate promptissimus, sagt der Biograph des Hilarius, totum se ad placandum tunc animum sancti Leonis inclinata humilitate convertit, misso primitus sancto Ravennio tunc presbytero, postmodum proprio successore. Deinde sanctum Nectarium sanctumque Constantium praecipuos sacerdotes (ad eundem direxit). Bei einer passenden Gelegenheit scheint Hilarius diese Angelegenheit auch dem Präfecten Auxiliaris in Rom empfohlen zu haben; doch gab dieser ihm unter vielen Lobeserhebungen seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit auf seine Laienmanier zu verstehen, daß er denn doch durch seine Rücksichtslosigkeit die feinen Ohren der Römer verletzt habe. — Im Uebrigen setzte Hilarius nach seiner Rückkehr von Rom nach Arles seine gewohnte Lebensweise und bischöfliche Amtsthätigkeit bis zu seinem Tode, den 5. Mai 449, fort; die außerordentliche Strenge des Lebens und die ungeheuern Mühen und Beschwerden des mit allem Eifer geführten Amtes hatten ihn schon im 48. Jahre seines Alters vor der Zeit aufgerieben. Ueber seinen Tod trauerte die ganze Stadt. Alles wollte vor dem Begräbniß den Leib des Heiligen berühren, wodurch derselbe in Gefahr gerieth, vor der sich heranbrängenden Menge in Stücke zerrissen zu werden. Selbst die Juden wohnten den Exequien bei; Hebraeam concinentium linguam in exequiis honorandis audisse me recolo, sagt der Biograph.

Auch als Schriftsteller war der hl. Hilarius thätig. Seinem Biographen waren noch bekannt: 1. Das Leben des hl. Honoratus, seines Vorgängers auf dem bischöflichen Stuhle von Arles; 2. Homilien auf die Festtage des ganzen Jahres; 3. Auslegung des Symbolums; 4. Briefe in großer Anzahl; 5. Gedichte. Vorhanden sind nur noch: a. Epistola ad Eucherium Episcopum Lugdunensem, herausgeg. in der Biblioth. Patr. max. VII (Migne L, 1271); b. Vita Sancti Honorati Arelatensis Episcopi, eine Lobrede auf den Vorgänger des Heiligen, gedruckt bei den Bollandisten 16. Jan., Migne L, 1249 sq. Zweifelhaft ist, ob vom hl. Hilarius auch herrührt: c. Sermo de miraculo S. Genesii martyris Arelatensis, die wunderbare Rettung einer großen Menschenmenge betreffend, von welcher Hilarius Augenzeuge war; d. Carmen in natali Machabaeorum; e. Metrum in Genesin, sämmtlich bei Migne l. c. 1273 sq. Man hat den hl. Hilarius auch zum Urheber eines Gedichtes über die Vorsehung Gottes (Carmen de providentia) gemacht und ihn wegen dieses Gedichtes und auf andere unstichhaltige Gründe hin des Semipelagianismus beschuldigt. Dasselbe ist wohl um 420 in Südgallien entstanden, rührt aber bestimmt von einem andern Verfasser her. Den Vorwurf des Semipelagianismus für Hilarius hat man auch in zwei Briefen des hl. Prosper von Aquitanien (Migne XXXIII, 1007) und eines Laien an den hl. Augustinus finden wollen, auf welche letzterer De dono perseverantiae 21 (Migne XLIV, 1027) anspielt; allein diese Briefe kennzeichnen nur die Verschiedenheit zwischen Hilarius' und Augustinus' Ansichten über die Prädestination. — Das oft erwähnte Leben des hl. Hilarius von Arles hat einer der vielen Schüler desselben, vielleicht der Bischof Honoratus von Marseille, geschrieben; es ist bei den Bollandisten zum 5. Mai, dem Gedächtnißtage des Heiligen, gedruckt, wiederholt bei Migne L, 1219 sq. Ruhmvollen Erwähnungen des Hilarius begegnet man sonst noch oft. Erat enim, sagt der Biograph des hl. Germanus von Auxerre, fidei igneus torrens coelestis eloquii, et praeceptionis divinae operarius indefessus. Auch Papst Leo spricht von ihm in dem Schreiben, welches er nach Hilarius' Tode auf die Anzeige von der Wahl seines Nachfolgers an die betreffenden Bischöfe richtet, in Ausdrücken, welche man wohl als eine Zurücknahme früherer scharfer Worte betrachten darf, und nennt ihn sanctae memoriae virum (S. Leonis Ep. 40 bei Migne LIV, 815). — Schließlich noch die Bemerkung, daß Hilarius von Arles zu unterscheiden ist: a. von dem Bischofe Hilarius, dem Freunde des hl. Chrysostomus, der als solcher nach Pontus verbannt wurde (s. Stolbergs Gesch. der Religion, in der Wiener Ausgabe XIV, 187); b. von Hilarius, Bischof von Narbonne (ebend. XV, 62. 88); c. von Hilarius, Diacon und Gesandtem des Papstes Liberius auf dem Concil zu Mailand 355, der daselbst von den Arianern mißhandelt, von Kaiser Constantius verbannt, in der Folge von übertriebenem Eifer zu irrigen Behauptungen einer Wiedertaufe der Arianer und anderer Irrgläubigen mißleitet wurde (ebend. XI, 71. 87. 89. 92. 378; XII, 109); d. von Hilarius, einem jungen Laien aus Syracus und eifrigem Schüler des hl. Augustin (XV, 198. 242). (Vgl. Smith and Wace, Diction. of Christian Biography, III, London 1882, 54 foll.) [Schrödl.]

Hilarius, der Diacon, s. Ambrosiaster.

Hilarius von Poitiers, der hl., Kirchenvater und Kirchenlehrer, wurde um 320 zu Poitiers in Aquitanien geboren. Seine Eltern gehörten zu den vornehmsten Bewohnern des Landes, waren aber Heiden. In Aquitanien, und

zwar zunächst wohl in seiner Vaterstadt, später in Bordeaux erhielt er seine wissenschaftliche Bildung, in deren Bereich, wie damals Sitte war, vor Allem Grammatik und Rhetorik gehörten. Neben seiner lateinischen Muttersprache widmete er auch dem Griechischen ein so ernstes Studium und erwarb sich eine solche Kenntniß dieser Sprache, daß er an den mündlichen Verhandlungen der Synode zu Seleucia, welche in griechischer Sprache gepflogen wurden, theilnehmen konnte. Daß er das Studium der Rhetorik mit Erfolg betrieben, zeigen seine Schriften, deren rhetorischer Schwung schon vom hl. Hieronymus gebührend anerkannt wurde. Obwohl er Heide war, stieß doch das großentheils sehr üppige, sittlich verderbte Leben seiner heidnischen Mitbürger seinen edlen Geist ab, und die heidnische Philosophie genügte seinem großen Durste nach Wahrheit nicht. In seinem Ringen nach Erkenntniß der Wahrheit wurde er wie von ungefähr auf die Lectüre der heiligen Schriften und durch diese unter dem Beistande der göttlichen Gnade zum Christenthum geführt. Er empfing die heilige Taufe und strebte von nun an mit solchem Eifer nach christlicher Vollkommenheit, daß er, als um die Mitte des 4. Jahrhunderts der Bischofsstuhl seiner Vaterstadt vacant geworden war, einstimmig als der Würdigste für denselben bezeichnet wurde. Hilarius war damals schon verheiratet und hatte eine Tochter Namens Abra; seitdem er aber die bischöfliche Weihe empfangen hatte, lebte er in vollständiger Enthaltsamkeit. — Nach und neben dem hl. Athanasius war der hl. Hilarius das hervorragendste Werkzeug der Vorsehung zur Rettung der Orthodoxie gegen die Angriffe der Arianer, weßhalb man ihn treffend den Athanasius des Abendlandes genannt hat. Die siegreichen Waffen in dem Streite für die Gottheit Christi hatte sein tiefer Geist in unablässigem Studium der heiligen Schrift gewonnen. Als die Ankunft des arianisch gesinnten Kaisers Constantius im Abendlande (355) auch die gallische Kirche mit Unruhe erfüllte und zum Studium der Controverse aufforderte, fand Hilarius in dem nicänischen Symbolum, das ihm jetzt erst bekannt wurde, seine eigene Ueberzeugung, wie er sie mit dem ersten christlichen Unterricht empfangen und in dem Studium der heiligen Schrift wissenschaftlich vertieft hatte, mit klaren und bestimmten Worten niedergelegt. Nachdem aber auf der Synode zu Arles (353) und noch mehr auf der zu Mailand (355) durch kaiserlichen Despotismus, Lüge und rohe Gewalt die Arianer gesiegt hatten, glaubte der Kaiser, der nur arianischen Bischöfen, vorzüglich dem Metropoliten Saturninus von Arles und dem fanatischen Ursacius von Singidunum in Mösien und Valens von Mursa in Pannonien, zugänglich war, den geeigneten Zeitpunkt gekommen, dem Abendlande die Irrlehre aufzuzwingen. Den Bischof von Poitiers versuchte Saturnin durch Lockungen und Drohungen zu seiner Partei herüberzuziehen. Allein dieser bewog vielmehr die rechtgläubig gebliebenen gallischen Bischöfe, sich im Verein mit ihm öffentlich von der Kirchengemeinschaft mit den Arianern loszusagen. Natürlich mußte Saturnin und sein Anhang dadurch nur um so mehr gegen ihn aufgereizt werden. Jetzt wurden daher politische Verdächtigungen, welche bei Constantius nur zu leicht Glauben fanden, gegen ihn ausgestreut, um den Kaiser gegen ihn einzunehmen. Den Hauptschlag sollte aber die Synode zu Beziers (Biterrae) gegen ihn führen, welche Saturnin zum Frühjahr 356 ausschrieb. Seine und seiner Glaubensgenossen politische Unbescholtenheit vertheidigte Hilarius vertrauensvoll mit beredten Worten vor dem Kaiser in der Schrift Ad Constantium Augustum liber I. Im Bewußtsein der Güte und Gerechtigkeit seiner Sache erschien er auch auf der von seinem Feinde berufenen Synode zu Beziers und erbot sich zur öffentlichen wissenschaftlichen Beweisführung gegen die arianische Häresie. Tumultuarisch wie die meisten von den Arianern abgehaltenen Synoden war auch diese. Mit Hilarius ließ man sich in theologische Erörterung nicht ein; man forderte vielmehr, indem man die Personenfrage allein betonte, einfach von ihm, daß er die Kirchengemeinschaft mit Athanasius abbreche und die mit Saturnin wieder herstelle. Er hätte seine ganze große Persönlichkeit vernichten müssen, wenn er einem solchen Ansinnen sich hätte fügen wollen. Demzufolge wurde er auf den lügenhaften Bericht der Synode hin von Constantius in die Diöcese Asia exilirt.

In der Verbannung war ihm jedoch ziemlich freie Bewegung gestattet, so daß er umherreisen, die Verbindung mit Gallien aufrecht erhalten und die dortigen katholischen Bischöfe in ihrer Glaubenstreue stärken konnte. Seine Muße benutzte er alsbald, um die Lehre, wegen deren Bekenntniß er im Elend weilte, ausführlich zu erörtern und auf's Tiefste zu begründen. Die Schrift, in welcher dieß geschah, ist das vollendetste unter allen Werken des hl. Hilarius; sie ist das herrlichste Zeugniß seines innigen Glaubens und seiner theologischen Gelehrsamkeit, ist ein wahres Meisterwerk in ihrer Art und ist vielleicht das Beste, was überhaupt im Kampfe für die Gottheit des Erlösers geschrieben worden ist. Der Titel, unter welchem dieses Werk gewöhnlich citirt wird, De Trinitate libri XII, rührt jedenfalls nicht von Hilarius her, da in demselben vom heiligen Geiste nur zweimal die Rede und die Lehre von der dritten göttlichen Person noch ziemlich unentwickelt ist. Hilarius hat es nach seiner eigenen Andeutung wahrscheinlich De fide, unter welcher Bezeichnung es anfänglich auch vorkommt, betitelt, vielleicht mit dem Zusatze contra Arianos. Unter der fides verstand man ja damals, in der Zeit des heißen Streites, κατ᾽ ἐξοχήν eben die Lehre, welche hier wissenschaftlich erhärtet wird, die Lehre vom Gottessohne in seiner ewigen Zeugung und seinem zeitlichen Erscheinen im Menschengeschlechte.

Mit großer Aufmerksamkeit und hohem Interesse verfolgte Hilarius während seines Aufenthaltes im Oriente den Gang der Ereignisse. Als daher der Kaiser im J. 359 zwei Synoden berief, eine occidentalische nach Rimini und eine orientalische nach Seleucia, richtete er, um die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu fördern, ein Sendschreiben (in 92 Kapiteln) — gewöhnlich De synodis seu de fide Orientalium citirt — an die Bischöfe Galliens, Germaniens und Belgiens, sowie an die Bischöfe des Orients, in welchem er nach Mittheilung der seit dem Nicänum aufgestellten Symbole voll Milde und Schonung als Grund der Trennung vieler, die im Glauben eigentlich übereinstimmten, das Mißverständniß der Parteistichworte ausführt. Gegen die Angriffe, welche dieses Sendschreiben von Seiten unerleuchteter Eiferer, namentlich des heftigen Bischofs Lucifer von Cagliari, erfuhr, rechtfertigte Hilarius sich ebenso maßvoll als entschieden in den Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa. Der Einladung des Vicarius der Diöcese Asia folgend, wohnte er der Synode zu Seleucia bei, ohne jedoch an den öffentlichen Verhandlungen thätigen Antheil zu nehmen. Beim Schluß des Concils begab er sich nach Constantinopel. Das gottlose Treiben der Arianer, welches schon zu Seleucia hervorgetreten war, in der Residenzstadt aber in seiner ganzen Nacktheit sich zeigte, erfüllte den Heiligen mit solchem Abscheu, daß er sich bewogen fühlte, beim Kaiser eine Audienz zu erbitten und persönlich seinen Gegnern gegenüber für die unterdrückte Wahrheit einzutreten. Er richtete zu dem Ende ein Gesuch an Constantius, den uns erhaltenen Liber II. ad Constantium, in welchem er nach einer kurzen, aber überzeugenden Apologie seiner Person — er war ja exilirt — die allgemeine Sache der Christenheit mit ebenso großer Gewandtheit als inniger Wärme und Ueberzeugungstreue führt. Die Audienz wurde ihm nicht gewährt; dagegen erhielt er die Erlaubniß zur Heimkehr. Beides geschah sicher auf Betreiben der Arianer, welche eine Disputation mit ihm scheuten und von seinem Einflusse im Oriente nur Stärkung ihrer Gegner fürchten mußten. So war Hilarius in den Hoffnungen, die er auf den Kaiser gesetzt hatte, bitter enttäuscht. Das Gefühl dieser Enttäuschung und ein heiliger Zorn spricht aus jeder Zeile der Schrift Contra Constantium imperatorem, welche er jetzt zu schreiben begann, aber erst nach dem Tode des Angegriffenen der Oeffentlichkeit übergab. Im Anfange des Jahres 360 kehrte nunmehr Hilarius über Italien nach seinem Bischofssitze Poitiers zurück und ward mit allgemeinem Jubel aufgenommen. In der Heimat war es seine erste Sorge, die gestörte Einheit der gallischen Kirche wieder herzustellen. Mit fester Entschiedenheit in der Forderung des orthodoxen Bekenntnisses verband er weise Milde in der Beurtheilung derjenigen Bischöfe, welche in Folge von Gewalt oder aus Unwissenheit ein arianisches Symbolum unterschrieben hatten. So gelang es ihm, auf dem Nationalconcil zu Paris (361), dem schon mehrere Provinzialsynoden vorangegangen waren, den gallischen Episcopat im Glauben und in der Liebe wieder zu vereinigen und über den einzig verstockten Saturnin von Arles und seinen blinden Parteigänger Paternus von Perigueux das Absetzungsurtheil zu erwirken. Im Hinblick auf dieses glückliche Ergebniß ruft Sulpicius Severus begeistert aus: „Das steht bei Allen fest, daß ganz Gallien einzig Hilarius die Befreiung von der Makel der Häresie verdankt." Auch nach dem Nachbarlande Italien erstreckte sich die Wirksamkeit des großen Mannes. Hier hatte den wichtigen Stuhl von Mailand noch der Arianer Auxentius inne, der durch ein scheinbar orthodoxes Glaubensbekenntniß das Vertrauen des Kaisers Valentinian gewonnen hatte. Zwar setzte Hilarius es durch, daß der Kaiser zur Untersuchung der Rechtgläubigkeit des Mailänders in dessen Bischofsstadt im J. 364 unter Hilarius' eigenem Vorsitze eine Synode abhalten ließ; allein dieselbe hatte nicht den gewünschten Erfolg. Durch gewundene Erklärungen wußte Auxentius dem Kaiser die Ueberzeugung beizubringen, daß er rechtgläubig, Hilarius dagegen ein Störer des kirchlichen Friedens sei. Es erging deßhalb an diesen der kaiserliche Befehl, Mailand zu verlassen. Dem Befehle leistete er Gehorsam; um jedoch, soviel an ihm lag, die italische Kirche vor der Gefahr des Irrthums zu bewahren und die italischen Bischöfe von der Gemeinschaft mit Auxentius zurückzuhalten, verfaßte er bei seiner Rückkehr nach Poitiers die eingehende Denkschrift Contra Auxentium Mediolanensem. Er erreichte mit derselben wenigstens so viel, daß Auxentius sich fürchtete, offen die Heterodoxie zu begünstigen. Die letzte Zeit seines Lebens konnte Hilarius, frei von äußeren Kämpfen, in Ruhe dem Wohle und Gedeihen seiner Gemeinde widmen. Er starb im J. 366, wahrscheinlich am 1. November. Papst Pius IX. erhob ihn durch Decret vom 10. Januar 1852 unter die doctores ecclesiae.

Die meisten und bedeutendsten Schriften unseres Kirchenvaters sind in der Darstellung seines Lebensganges erwähnt. Zu nennen sind hier noch zunächst seine biblischen Arbeiten. Auf dem Gebiete der Exegese war seine Thätigkeit eine bahnbrechende, denn er hatte auf demselben unter den Lateinern keine Vorgänger. Seine Methode bei Erklärung der heiligen Schrift ist ausschließlich die allegorische. Er schrieb einen Commentarius in Evangelium Matthaei, sicher das erste Werk, welches wir von ihm besitzen, und die ungleich werthvolleren Tractatus super Psalmos, bei deren Abfassung er auch andere Commentatoren, besonders Origenes, benutzte. Einige dieser Tractate sind verloren gegangen; von den unter seinem Namen auf uns gekommenen sind ächt die zu Ps. 1. 2. 9. 13. 14. 51—69. 91. 118 bis 150. Von einem Commentar zum Buche

Job, einer freien Uebersetzung desselben, sind nur zwei kleine Fragmente bei Augustinus (Contra Julian. 2, 8; De nat. et grat. c. 62) erhalten. Hieronymus theilt in seinem Katalog mit, Hilarius habe auch ein Buch gegen die Bischöfe Ursacius und Valens geschrieben, und als Bruchstücke dieses Werkes werden vielfach die in der Mauriner-Ausgabe seiner Werke gedruckten 15 fragmenta historica angesehen. Das erste und auch wohl das zweite Fragment sind ächt; in Betreff der übrigen aber kann man zu einem sichern Resultate kaum gelangen. Hieronymus erwähnt ferner an der angeführten Stelle ein Werk des hl. Hilarius mit dem Titel Liber mysteriorum. Bis in die allerneueste Zeit galt dasselbe als verloren, und Coustant, dessen Ansicht allgemein adoptirt wurde, glaubte, es sei das Werk eine Bearbeitung der Liturgie, welche Hilarius, angeregt durch den Reichthum des orientalischen Ritus, für seine Heimatskirche ausgearbeitet habe. Allein ein Fund, welchen Gamurrini kürzlich in einer Bibliothek zu Arezzo gemacht und publicirt hat (S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni etc., quae inedita ex codice Arretino deprompsit Joh. Franc. Gamurrini, Romae 1887), erweist diese Hypothese als unhaltbar. Das Werk will vielmehr eine Erklärung der hervorragenden Personen und Thatsachen des Alten Testamentes im Lichte des Neuen Testamentes geben; jene sind die mysteria, deren Bedeutung die Ankunft und Wirksamkeit Jesu Christi enthüllt. Quia, sagt Hilarius in der Einleitung, hoc libello visum est ostendere omnem in singulis quibusque et viris et temporibus et rebus adventus sui (Christi) et praedicationis et passionis et resurrectionis et nostrae congregationis tamquam imaginem in speculo praeferri, non transcursim memorabo aliqua etc. Wie das Werk jetzt vorliegt, zerfällt es in zwei Bücher, von denen das erste mit Moses aufhört, das zweite mit Osee beginnt. Leider fehlt an beiden Büchern ein großes Stück, so daß wir nur etwa die Hälfte des Ganzen haben. Ueber die Aechtheit dieses neuen Fundes kann kein Zweifel bestehen. Am Ende des genannten Tractatus heißt es in dem Codex Arretinus: Incipiunt hymni ejusdem. Daß Hilarius ein Hymnenbuch hinterlassen hat, ist wiederum durch das Zeugniß des hl. Hieronymus in seinem Katalog unzweifelhaft; aber ebenso unzweifelhaft ist, daß die beiden unter seinem Namen gangbaren Hymnen für den Morgen und den Abend (Lucis largitor splendide und Ad coeli clara non sum dignus sidera) von ihm nicht herrühren. Einen ächten hilarianischen Hymnus enthält der jetzt publicirte Codex. Es ist ein Lehrgedicht über die Gottheit Christi in Form eines Akrostichons, dessen einzelne sechszeilige Strophen der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets beginnen. Der Hymnus ist nicht ganz erhalten, sondern es fehlt der Schluß von den zwei letzten Versen der mit T beginnenden Strophe an. Zu den verloren gegangenen Schriften unseres Heiligen gehört ferner ein Büchlein gegen den Arzt Dioscorus, von welchem Hieronymus (Ep. 83 ad Magnum) sagt, Hilarius habe durch dasselbe gezeigt, was er in den Wissenschaften vermöge. Das Buch war vermuthlich eine Bekämpfung der heidnischen Mythologie und Philosophie nebst einer bündigen Vertheidigung des Christenthums, also seiner Anlage nach ganz geeignet, die classische Bildung des Verfassers besonders hervortreten zu lassen. Endlich sind auch die Briefe des hl. Hilarius, deren Hieronymus in seinem Katalog gedenkt, nicht auf uns gekommen; ein uns erhaltener, ihm vielfach zugeschriebener Brief an Abra muß als unächt bezeichnet werden. — Die beste Ausgabe der Werke des hl. Hilarius ist die von dem Mauriner Peter Coustant besorgte (Paris 1693); vermehrt und verbessert wurde dieselbe durch Scipio Maffei, Verona 1730. Im Migne'schen Cursus bilden die Opera S. Hilarii den 9. und 10. Band der Ser. lat. (Vgl. Reinkens, Hilarius von Poitiers, eine Monographie, Schaffh. 1864, woselbst auch S. XIII—XXXVII Quellen und Literatur eingehender besprochen sind.) [Fechtrup.]

Hilarus (Hilarius), der hl., Papst 461 bis 468. Hilarus, ein Sardinier, war unter Leo I. Archidiacon der römischen Kirche und wurde von diesem Papste mit dem Bischofe Julius von Puteoli und dem Priester Renatus als Legat zur ephesinischen Synode vom Jahre 449 entsendet. Hier nahm er sich mit Entschiedenheit des Bischofs Flavian gegen den gewaltthätigen Dioscur an. Es gelang ihm, aus Ephesus zu entfliehen und nach Rom zu entkommen, und vornehmlich auf seinen Bericht erfolgten die energischen Proteste Leo's gegen das ephesinische Latrocinium. Nach dem Tode Leo's wurde Hilarus alsbald zu dessen Nachfolger erhoben, wahrscheinlich am 19. November 461. Er war eine kraftvolle, seines großen Vorgängers würdige Erscheinung auf dem Stuhle Petri. Besonders wußte er die Auctorität des apostolischen Stuhles mit Nachdruck geltend zu machen. Schon bald nach seiner Wahl nahmen Angelegenheiten der gallischen Kirche seine Thätigkeit in Anspruch. Der Erzbischof Rusticus von Narbonne hatte den Archidiacon Hermes zum Bischofe von Beziers geweiht. Da Hermes jedoch hier nicht angenommen ward, hatte er nach Rusticus' Tode, wohl auf Empfehlung von diesem gestützt, sich uncanonischer Weise in den Besitz des Erzstuhls von Narbonne zu setzen gewußt. Erzbischof Leontius von Arles, der als Primas von Gallien sich der Sache hätte annehmen müssen, schwieg zu derselben; aber durch Andere, namentlich durch den Bruder des Gotenkönigs Theodorich, den Prinzen Friedrich, wurde darüber an den apostolischen Stuhl berichtet. Am 3. November 462 erließ nun Hilarus an Leontius ein kurzes Schreiben, in welchem er ihm seine Verwunderung ausspricht, daß er, uneingedenk des katholischen Gesetzes, ein Unrecht, welches gegen die Anordnungen der Väter in seiner Provinz geschehen sei, wenn er

selbst es nicht heilen könne oder wolle, auch nicht zur Kenntniß des Papstes gebracht habe, und ihn auffordert, über die Angelegenheit alsbald Bericht zu erstatten. Allein bevor noch Leontius dieser Aufforderung nachkommen konnte, hatte Hilarus den Sachverhalt durch zwei Abgesandte des gallischen Episcopates, die Bischöfe Faustus von Reji und Auxanius von Aix, zuverlässig erfahren. Als er daher bald darauf nach päpstlicher Sitte an seinem Consecrationstage in Rom eine zahlreiche Synode versammelte, an welcher auch die beiden gallischen Abgeordneten theilnahmen, wurde auch über diesen Fall verhandelt und Beschluß gefaßt. Hermes, so lautete die Entscheidung, solle, weil seine Person im Uebrigen gut beleumundet sei, den von ihm usurpirten Stuhl von Narbonne behalten, aber das Metropolitanrecht, die Bischöfe der Provinz zu weihen, verlieren. Dieses wurde dem ältesten Suffraganbischofe übertragen, sollte aber nach Hermes' Tode an dessen rechtmäßigen Nachfolger zurückfallen. In einem encyklischen Schreiben vom 3. December desselben Jahres theilt der Papst den Bischöfen der Provinzen von Vienne, Lyon, Narbonne I und II und der Alpen diesen Synodalbeschluß mit. In demselben Briefe werden den gallischen Bischöfen nachfolgende heilsame Vorschriften ertheilt: 1. Alljährlich solle ein möglichst großes Concil von Bischöfen unter dem Vorsitze des Erzbischofes von Arles, der zu demselben die Metropoliten einladen müsse, zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten abgehalten werden; die wichtigeren Sachen (graviores causae) jedoch sollten zur Entscheidung an den apostolischen Stuhl gebracht werden. 2. Kein Bischof dürfe ohne Erlaubnißschein seines Metropoliten seine Kirchenprovinz, kein Cleriker ohne Erlaubniß seines Bischofes seine Kirche verlassen. Werde jemandem unter irgend einem fälschlichen Vorwande diese Erlaubniß verweigert, so habe der Bischof von Arles in Verbindung mit zwei Metropoliten die Entscheidung zu geben, aber er solle nicht die Aufnahme eines fremden Clerikers ohne ein Zeugniß von dessen Bischof befehlen. 3. Kirchengüter dürften ohne synodale Zustimmung nicht veräußert werden. Noch einen Punkt berührt Hilarus in diesem Schreiben. Leontius von Arles hatte ihn gebeten, die Sprengel, welche unter seinem Vorgänger Hilarius seiner Kirche verloren gegangen waren, ihm durch apostolische Auctorität wieder zurückzugeben. Der Papst will in diesem Falle nicht selbst entscheiden, sondern verweist die Entscheidung über Leontius' Wünsche an ein Concil des gallischen Episcopates. Ganz ähnlich war Hilarus' Verhalten ein anderes Mal, da es sich ebenfalls um hierarchische Verhältnisse in der gallischen Kirche handelte. Leo d. Gr. hatte im J. 450 die Provinz Vienne so getheilt, daß die Bisthümer Valence, Tarantaise, Genève und Grenoble dem Erzstuhl von Vienne zugesprochen, die übrigen aber der Metropole Arles unterstellt wurden. Entgegen dieser Verordnung weihte Erzbischof Mamertus von Vienne im J. 463 für den Stuhl von Die einen Bischof, und zwar trotz des Protestes, den die Einwohner dieser Stadt erhoben. Obwohl Leontius selbst zu diesem Uebergriffe in seine Rechte schwieg, trat Hilarus, nachdem er anderweitig die Sache in Erfahrung gebracht hatte, als Vertheidiger der Leonischen Anordnung auf. In einem Schreiben vom 10. October 463 beauftragte er den Bischof von Arles, in der nächsten unter seinem Vorsitz abzuhaltenden Jahressynode das Vorgehen des Erzbischofs Mamertus zu untersuchen und das Resultat dieser Untersuchung ihm mitzutheilen, „damit wir das, was nach dem Ausspruche des heiligen Geistes zu geschehen hat, zur Unterdrückung unerlaubter Unternehmungen anordnen". An der betreffenden Synode nahmen 21 Bischöfe theil, und einer derselben, Antonius, mußte dem Papst Bericht über die Verhandlungen erstatten. Daraufhin erging am 25. Februar 464 dessen an die Synodalmitglieder gerichteter Spruch, es müßten wegen Verletzung der vom apostolischen Stuhle getroffenen Bestimmungen eigentlich Mamertus und der von ihm Geweihte abgesetzt werden; er wolle aber Milde walten lassen und ersterem deßhalb nur durch den Bischof Veranus als seinen Legaten eröffnen, daß, wenn er noch einmal thatsächlich die Verordnung Leo's nicht anerkenne, auch die vier ihm von diesem zugesprochenen Suffragane dem Bischofe von Arles wieder unterstellt werden würden. Dasselbe solle geschehen, wenn einer seiner Nachfolger in einer solchen Anmaßung ihm nachahmen werde. Den unrechtmäßig zum Bischof von Die Ordinirten aber wolle er in seiner Würde bestätigen. Von diesem seinem Erlasse setzte Hilarus durch ein Circularschreiben auch die Bischöfe der schon genannten fünf Provinzen Galliens in Kenntniß und ermahnte dieselben zugleich eindringlichst, den jährlichen Synoden unter dem Vorsitze des Leontius möglichst vollzählig beizuwohnen. Noch einmal mußte der heilige Papst in die Verhältnisse der gallischen Kirche eingreifen. In den Provinzen der Seealpen hatte stets der Bischof Ingenuus von Embrun Metropolitanrechte ausgeübt. Ein Bischof Auxanius hatte es nun verstanden, eine Bestätigung seiner Ansprüche jenem gegenüber von Hilarus zu erschleichen. Als dieser aber von anderer Seite darüber aufgeklärt war, daß er hintergangen sei, richtete er (464 oder 465) an Leontius und zwei andere gallische Bischöfe die Weisung, in dieser Angelegenheit so zu entscheiden, daß Ingenuus die Metropolitanwürde behalte, und besonders die beiden Kirchen von Ciemiez und Nizza (um welche es in diesem Streite sich jedenfalls handelte) ihm untergeben blieben. In diesem Briefe spricht er in Hinsicht auf die häufigen Jurisdictionsstreitigkeiten unter den gallischen Bischöfen das wahrhaft apostolische Wort aus: „Der Herr erwartet als Frucht unseres Amtes nicht, daß wir unsere Herrschaft ausdehnen, sondern daß wir Seelen gewinnen." — Etwa um dieselbe Zeit wurde des Papstes Auctorität auch von Spanien aus in Anspruch genommen.

Der Bischof Silvanus von Calahorra hatte schon seit einer Reihe von Jahren den kirchlichen Satzungen zuwider und gegen den Willen der betreffenden Gemeinden diesen einen Bischof ordinirt, ja er hatte sich sogar nicht gescheut, für dieselbe Diöcese, für welche er selbst jemanden gegen dessen eigenen Willen zum Bischofe geweiht hatte, nachträglich einen andern und zudem noch den Priester eines fremden Sprengels zum Bischofe zu bestellen. Gegen diesen Verwegenen riefen nun die Bischöfe der Provinz Tarragona die Hilfe des apostolischen Stuhles an. Noch bevor Hilarus geantwortet hatte, erhielt er von denselben Bischöfen ein zweites Schreiben. Der Bischof Nundinarius von Barcelona hatte vor seinem Hinscheiden den Wunsch geäußert, daß Irenäus, den er früher schon in seiner Diöcese zum Bischofe gemacht hatte, sein Nachfolger werde, und da Clerus und Gemeinde ihn auch zu ihrem Hirten wünschten, hatten die Bischöfe der Provinz ihre Zustimmung gegeben. Jetzt baten dieselben den Papst um seine Bestätigung und erneuerten zugleich ihre Anklagen gegen Silvanus. Diese Angelegenheiten der spanischen Kirche waren ein Gegenstand der Verhandlungen auf der Synode, welche Hilarus wiederum am Jahrestage seiner Consecration, am 19. November 465, in der Basilika Maria Maggiore abhielt. Diese Synode besitzt deßwegen ein besonderes Interesse, weil sie die erste römische Synode ist, von welcher es Acten gibt. Nachdem Hilarus in seiner Ansprache einige Vorschriften, besonders in Betreff der zu Ordinirenden, eingeschärft, welchen die Synodalmitglieder acclamiren, bringt er die beiden Fälle aus der spanischen Kirche zur Sprache. Die Briefe der spanischen Bischöfe werden verlesen, und die 48 anwesenden Bischöfe geben ihr Votum dahin ab, daß in beiden Fällen gegen die kirchlichen Gesetze verstoßen sei. Daraufhin erließ der Papst seine Antwort auf die Bittschriften der Bischöfe der Provinz Tarragona, in welcher er Folgendes entschied. Ohne Zustimmung des Metropoliten Ascanius dürfe in der Provinz in Zukunft kein Bischof geweiht werden. Irenäus müsse das Bisthum Barcelona aufgeben, und aus dem Clerus dieser Kirche müsse jemand gewählt und durch Ascanius ordinirt werden; folge ersterer nicht, so verliere er auch die Bischofsstelle, welche er rechtmäßig innehabe. Die Bischöfe, welche von Silvanus unrechtmäßig ordinirt seien, müßten zwar zugleich mit diesem abgesetzt werden, aber aus Milde wolle Hilarus sie anerkennen, wenn sie nicht an Stelle eines noch lebenden Bischofes geweiht seien und im Uebrigen den canonischen Vorschriften entsprächen. Dem Metropoliten wurde das Nämliche in einem speciell an ihn gerichteten Briefe noch ganz besonders eingeschärft. — Die sonstigen Nachrichten über Hilarus sind dürftig, aber auch sie zeigen uns denselben eifrig thätig für das Wohl der Kirche. Sein dritter Nachfolger, der hl. Gelasius I., berichtet in einem Briefe (Ep. 26, 11; Thiel, Epp. Rom. Pontiff. I, 408) rühmend von ihm, er habe (im J. 467) dem Kaiser Anthemius, der seinen Freund, den Macedonianer Philotheus, in Rom bei Gründung einer Secte unterstützen wollte, so entschiedenen Widerstand geleistet, daß derselbe in der Peterskirche sogar das eidliche Versprechen gegeben habe, derartige Bestrebungen nicht zu begünstigen. Nach dem Liber pontificalis erließ Hilarus ein encyklisches Schreiben an die Kirchen des Orients, in welchem er die Synoden von Nicäa, Chalcedon und Ephesus, sowie die Epistola dogmatica Leo's bestätigte, Eutyches, Nestorius, Dioscur und ihre Anhänger verurtheilte und den Primat des apostolischen Stuhles bekräftigte. Demselben Papstbuch zufolge hat Hilarus sich um die römischen Kirchen und Klöster durch Stiftungen und Geschenke große Verdienste erworben. Nach einem in der Geschichte des Papstthums höchst wichtigen Pontificat von 6 Jahren, 3 Monaten und 10 Tagen starb Hilarus am 28. Februar 468 und wurde bei St. Laurentius beigesetzt. (Bolland. 17. Nov.; Thiel, Epistolae Rom. Pontiff., Brunsbergae 1868, I, 126 sqq. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. Aufl., 368 ff. 589 ff.) [Fechtrup.]

Hildebert von Lavardin, Bischof von Le Mans und später Erzbischof von Tours, gefeierter Dichter, Redner und Philosoph, war um 1056 zu Lavardin (bei Montoire, Departement Loir-et-Cher) geboren und verlegte sich frühzeitig mit großem Eifer und Erfolg auf humanistische Studien. Daß Berengar einer seiner Lehrer gewesen, oder daß er eine Zeit lang als Mönch in Clugny gelebt habe, ist nicht bewiesen. Der Bischof Hoel von Le Mans übertrug ihm die Leitung der Cathedralschule und ernannte ihn 1092 zum Archidiacon. Nach Hoels Tode wurde Hildebert von Clerus und Volk 1097 (oder schon 1096) zum Nachfolger erwählt. Jedoch bei einem Theile der Geistlichkeit und beim Grafen von Le Mans stieß seine Erhebung anfangs auf Widerstand, und man suchte deßwegen, wie es scheint, den einflußreichen Bischof Ivo von Chartres gegen ihn einzunehmen. Ein angeblicher Brief Ivo's indessen, welcher noch Baronius (Annal. ad a. 1088, n. 19) zu einem ungünstigen Urtheile über Hildebert verleitete, ist als unächt erwiesen. Vom englischen Könige Wilhelm II. hatte Hildebert viel Ungemach zu erdulden; besser gestaltete sich das Verhältniß zu dessen Nachfolger Heinrich I. Gleich nach Wilhelms Tode scheint Hildebert nach Rom und Unteritalien gereist zu sein. Der Bischof stellte zu Rom die Bitte, von seinem Amte enthoben zu werden, ward aber vom Papst abschläglich beschieden. Während einer spätern Abwesenheit Hildeberts hatte Heinrich von Lausanne, ein Gesinnungsgenosse Peters von Bruys, unter der Bevölkerung von Le Mans große Unordnungen veranlaßt. Zwar gelang es, den Irrlehrer zu entfernen, allein die Folgen der Ausschreitungen waren noch auf lange Zeit bemerkbar. Im J. 1107 wird Hildebert bei Papst Paschalis II. zu Troyes, 1109 auf der Synode von Laon genannt; im J. 1111 wurde er aus Privatrache zu Nogent ge-

fangen genommen und während der fortdauernden Kriegsunruhen in Haft gehalten; erst 1114 scheint er die Freiheit erlangt zu haben. Von jetzt an förderte er eifrig die Wiederherstellung der Cathedrale in Le Mans; 1119 nahm er an dem Concil theil, welches Calixt II. zu Reims abhielt. Nach dem Tode des Erzbischofs Gilbert von Tours trat Hildebert 1125 an dessen Stelle. Den Eingriffen des französischen Königs Ludwig VI. in die Rechte der Kirche setzte er beharrlichen Widerstand entgegen. Auf einer Synode zu Nantes, welche sich gegen große Mißbräuche in der Bretagne richtete, führte Hildebert den Vorsitz; die durch Honorius II. bestätigten Beschlüsse s. bei Mansi XXI, 351; Hard. VI, 2, 1127. Nachdem Hildebert 1129 bei der Krönung des Prinzen Philipp zugegen gewesen, wurde seit 1130 oder 1131 ein besseres Einvernehmen mit König Ludwig VI. erzielt. Bei dem Schisma nach Honorius' II. Tode stand Hildebert anfangs auf Seiten Anaclets, bis er, namentlich durch das Bemühen des hl. Bernhard, für Innocenz gewonnen wurde. Ueber das Jahr seines Todes schwanken die Angaben besonders zwischen 1132 und 1134 (vgl. Bouquet, Recueil des hist. des Gaules et de la France XII, 553; XV, 561; Gallia christ. XIV, 81. 377). Der Todestag ist der 18. December. Hildebert steht in seiner Zeit groß da als vorzüglicher Oberhirt und als Vertheidiger der kirchlichen Freiheit. Der hl. Bernhard nennt ihn tanta ecclesiae columna; seinen Tugenden und Vorzügen wird von den Zeitgenossen hohes Lob gespendet. Einige Schriftsteller legen ihm den Titel „ehrwürdig" bei.

Den zahlreichen lateinischen Schriften Hildeberts, denen die Zeitgenossen großen Beifall spendeten, wurde in den zunächst folgenden Jahrhunderten, bei der gänzlich verschiedenen Richtung der Studien, weniger Aufmerksamkeit geschenkt (Hauréau, Mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin, Paris 1882, p. III ss.). Beaugendre veröffentlichte 1708 eine kritisch wenig zuverlässige Gesammtausgabe unter dem Titel: Venerab. Hildeberti opera tam edita quam inedita. Kritische Bemerkungen über diese Ausgabe erschienen bereits im 11. Bd. der Hist. littér. de la France. Eine kritisch gesichtete Ausgabe erscheint zur Zeit noch als eine Unmöglichkeit. Beaugendre's Sammlung, mit Verbesserungen und Zusätzen vom Canonicus Bourassé versehen, wurde nachgedruckt bei Migne, PP. lat. CLXXI. Sie enthält Briefe, Reden, verschiedene Opuscula und eine große Anzahl Gedichte. 1. Die Briefe wurden von den Herausgebern in drei Gruppen (Ep. morales s. asceticae; quae de dogmatibus, disciplina, ritibus; indifferentes s. urbanae) geordnet. In der Sammlung finden sich Briefe an Papst Honorius II., an den hl. Bernhard, den hl. Anselm, an König Heinrich I. von England, an die Königin Mathilde und andere hervorragende Personen. Eine chronologisch geordnete Anzahl von Briefen siehe im Recueil des hist. etc. XV, 312 ss.; über die Handschriften s. H. Oesterley, Wegweiser durch die Lit. der Urkundensammlungen I, Berlin 1885, 31. 2. Die Predigtweise, welche in den zahlreichen sermones mit Vorliebe eingehalten ist, erinnert an den Geschmack der damaligen Zeit, jedoch sind viele derselben Hildebert abzusprechen (vgl. Notices et extraits des Mss. de la bibl. nationale, XXXI, 2, 126—144). 3. Zu den Opuscula zählen die Vita s. Radegundis reginae (Bolland. 13. Aug.) und die Vita s. Hugonis abb. Cluniac. (ib. 29. April.; vgl. auch Wattenbach, 5. Aufl., II, 191). Ethische Abhandlungen, zum Theil in Versen geschrieben, sind: Liber de querimonia carnis et spiritus; Moralis philosophia de honesto et utili (größtentheils aus Cicero, Seneca und den römischen Dichtern); Libellus de quatuor virtutibus vitae honestae. Den Tractatus theologicus erwies Liebner (Studien und Kritiken 1831, S. 254) als einen Theil der Summa sententiarum, welche Hugo von St. Victor zugeschrieben wird (vgl. Denifle und Ehrle, Archiv f. Litter. u. K.-Gesch. III, 637 f.). Der Tractat folgt fast durchweg den Lehren des hl. Augustin. 4. Als Dichter war Hildebert von den Zeitgenossen hochgefeiert. Welche Gedichte im Einzelnen ihm zugehören, hat die Kritik noch zu entscheiden. Speciell über die Carmina miscellanea bei Beaugendre hat Hauréau eine kritische Untersuchung angestellt in der citirten Schrift Mélanges poétiques etc. (Vgl. außer Déservillers, Un évêque du douzième siècle, Hildebert et son temps, Paris 1876, und Hébert-Duperron, De venerab. Hildeberti vita et scriptis, Bajocis 1855, auch die Vita Hildeberti in den Ausgaben von 1708 und 1854, sowie Mabillon, Vet. Anal. III, 303, abgedruckt bei Migne CLXXI, 89 sq. Zahlreiche historische Angaben finden sich zerstreut im Recueil des historiens etc. XI—XV.) [A. Bringmann S. J.]

Hildebold (Hiltibald, Hildebald, Addebald), Erzkaplan Karls d. Gr. und erster Erzbischof von Köln, bekleidete diesen Stuhl 784 bis 819. Bei Lacomblet (Urkundenbuch I, Nr. 15) unterzeichnet er eine einzige Urkunde als Hyldebaldus venerabilis Coloniensium archiepiscopus; doch ist die Urkunde in Hinsicht auf Aechtheit nicht ganz unverdächtig. Als Erzbischof von Köln präsidirt er neben dem Mainzer Erzbischofe 813 auf dem Provinzialconcilium zu Mainz (Mon. Germ. SS. I, 122; vgl. Bouquet V, 67); in den Acten des Concils heißt er sacri palatii archiepiscopus (Hartzh., Conc. Germ. I, 405). Ueber Hildebolds Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Köln weiß die spätere Sage (Kölner Chronik Fol. 115), Karl d. Gr. habe, als er zur Beilegung einer strittigen Bischofswahl nach Köln reiste, in einer Kapelle vor der Stadt einen Geistlichen beim Messelesen angetroffen, dem er ein Goldstück als Opfer angeboten. Dieser aber habe, weil er den Geber für einen Jäger hielt, es zurückgewiesen mit der Bitte, ihm die Haut des nächsten Rehes, das er erlegen werde, zum Einbinden seiner Bücher zu schicken. Karl, dem der Mann und seine Bitte gleich wohl gefiel, habe

ihn auf den erledigten Bischofsstuhl erhoben. Jedenfalls besaß Hildebold Karls ganzes Vertrauen. Auf dem fränkischen Nationalconcil zu Frankfurt 794 erwirkte Karl die Genehmigung der Synode, daß Bischof (episcopus) Hildebold fortan in gleicher Stellung, wie bisher der verstorbene Erzbischof (archiepiscopus) Angilram von Metz, als Erzkaplan zur Leitung der geistlichen Angelegenheiten bleibend bei Hofe weilen solle, wozu der Papst die Erlaubniß (wohl Entbindung vom Residenzhalten) ertheilt habe (M. G. LL. I, 75, n. 55). Als Erzkaplan zog er 799, da Papst Leo III. sich näherte, im Auftrage des Königs ihm entgegen zum Empfange (Anast. Bibl. bei Muratori III, 198); bei dieser Gelegenheit wird er genannt Hildivaldus archiepiscopus et capellanus. Hildebold war es, der zwischen 802—805 seinen Freund Liudger durch längeres Zureden bewog, die bischöfliche Weihe für den neuen sächsischen Stuhl Münster anzunehmen, die derselbe dann in Köln empfing (M. G. SS. II, 411). Er unterzeichnet 811 das Testament Karls d. Gr. an erster Stelle. Auch wird unter den Erzbisthümern (metropoleorum), denen Karl seine Schenkungen zuwendet, Köln vor Mainz und vor den übrigen deutschen Erzstühlen genannt (ib. II, 463. 461). Als die Krankheit Karls d. Gr. im Januar 814 zunahm, beschied er Hildebold, „seinen vertrautesten Kirchenfürsten", zu sich, um aus seinen Händen die Wegzehrung und die heilige Oelung zu empfangen (ib. II, 592). Auch unter Ludwig dem Frommen behielt Hildebold die Stelle als Erzkaplan (archicapellanus sacri palatii) bei und ward in dieser Eigenschaft mit anderen Bischöfen im hohenpriesterlichen Gewande dem Papste Stephan V. 816 bei seiner Ankunft zu Reims zum Empfange entgegengeschickt (ib. II, 620). Außerdem wird Hildebold in Versen Angilberts (s. d. Art.) unmittelbar nach den Gliedern der kaiserlichen Familie mit Auszeichnung genannt und als praecellens ordine vates bezeichnet (Bouquet V, 409). Wiederum erwähnt ihn als ruhmreichen Kirchenfürsten ein Gedicht Alcuins, wonach Hildebold im Auftrage Karls in der Kirche des Apostelfürsten Petrus zu Köln den St. Petersaltar mit edlen Metallen hatte ausschmücken lassen (Alcuin. Opp., ed. Froben. II, 216). Auch hatte Hildebold, der als ruhmvoller und demüthiger Vater und Priester bezeichnet wird, irgendwo zu Ehren Christi, Mariä und des hl. Medardus einen Altar schön mit edlen Metallen ausschmücken lassen, worauf Alcuin ein Epigramm macht (II, 225). Ein Gedicht Theodulfs von Orleans spricht von dem ruhmreichen Kirchenfürsten, der gütigen Sinnes und Blickes, beseligende Rede auf der Zunge und Frömmigkeit im Herzen trage, den sein reiner Glaube, die Höhe seiner geistlichen Würde und ein rechtschaffenes Herz Christo weihe, er möge Trank und Speise dem Könige zu segnen bereit stehen, seines Winkes gewärtig (Theodulfi Aurel. Carm. 3, 1; Bouquet V, 418); dieser kann, zumal wenn das Gedicht, wie wahrscheinlich, erst nach 796 geschrieben ist, kein anderer als Hildebold sein. Auch Papst Leo III. beruft sich in einem Briefe an Karl d. Gr. (um 806) in Sachen eines flüchtigen istrischen Bischofs auf den Erzbischof Hildebold (Hildibaldum archiepiscopum) und auf den Kanzler des Kaisers, als Männer, die er als dem Kaiser aufrichtig in Allem getreu erprobt habe (Bouquet V, 597). Weiter besitzen wir ein Dankschreiben König Karls an Hildebold, die Bischöfe von Rouen, Eichstätt u. a. für gewisse Aufschlüsse, welche sie ihm hinsichtlich der Lehre vom heiligen Geiste ertheilt haben (Bouquet V, 622). Ein anderes Schreiben Karls an Offa, König der Mercier, betrifft einen schottischen Priester, der längere Zeit im Sprengel Hildebolds, des Kölner Bischofs, sich aufgehalten und sich des Verbrechens, in der vierzigtägigen Fasten Fleisch zu essen, schuldig gemacht hatte. Obgleich man keinen strengen Beweis liefern konnte, wurde er dennoch des Geredes halber verwiesen und seinem Bischofe ausgeliefert (Alcuin. Opp. II, 557). Die Gründungsdiplome für das Bisthum Verden vom Jahre 786 (Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch Nr. 1, aus einer Handschrift des 11. Jahrhunderts) und für das Bisthum Bremen 788 (ebend. Nr. 2; vgl. Adam. Bremensis 1, 13), in welchen Hildebold bereits als Archicapellan bezeichnet wird, sind anerkannt unächt. Schaten fand irgendwo, daß 817 auf dem Concil zu Aachen 363 Bischöfe und Aebte zugegen waren, unter ihnen Hildebold (Annal. Paderb. lib. 2, pag. 60; vgl. Eckhart, Franc. Orient. II, 133). Hildebold besaß seit dem Tode des Abtes Hunrich das bayrische Kloster Mondsee, als dessen Vorgesetzter er in Mondseer Urkunden von 803—814 vorkommt, worauf jedoch 814—818 neben ihm als dem geistlichen Obern noch ein seine Stelle vertretender Abt genannt ist (Eckhart II, 155). Daher erklärt sich auch die Nachricht vom Tode Hildebolds 819 in den Emmeramer Annalen (M. G. SS. I, 93). Wenn man Hildebold die Krönung Ludwigs des Frommen zu Aachen 813 und Lothars 817 zuschreibt (Mörkens, Conatus chronol. 60, und im Index chronolog.), so ist solches unverbürgt und auch unwahrscheinlich. Ebenso muß die auf örtlichen Nachrichten basirte Angabe Mörkens', daß er die nach Karls Testament dem Erzbisthum Köln zufallende Schenkung zum Bau des alten Domes verwandt habe, auf sich beruhen bleiben. Er soll seine Bibliothek, aus Copien der Bücher, die Karl von Rom erhalten hatte, bestehend, der Metropolitankirche testamentarisch vermacht haben; allerdings befinden sich in der Kölner Capitelsbibliothek nicht wenige Handschriften aus dem Nachlasse Hildebolds (Jaffé et Wattenbach, Ecclesiae metropol. Colon. codices mscr., Berol. 1874). Hildebold soll am 3. September 819 (al. 818) gestorben sein (Gelen. 42) und wurde in St. Gereon neben dem Altare des hl. Mauritius an der Südseite der Kirche dicht bei der Thüre bestattet; die ursprüngliche Grabschrift s. Gelen. Hierotheca pre-

ciosa; die gegenwärtige stammt aus dem J. 1638 (Gelen., Admir. Colon. magn. 269). [Floß.]

Hildegardis, die hl., O. S. Ben., wurde 1098 in dem an der Nahe oberhalb Kreuznach gelegenen und damals zur Grafschaft Sponheim gehörigen Orte Böckelheim geboren; sie war das zehnte Kind ihrer adeligen Eltern Hildebert und Mechtildis. „Obgleich in weltliche Angelegenheiten verstrickt und durch Wohlhabenheit hervorragend, zeigten diese doch für die Gaben des Schöpfers sich nicht undankbar und bestimmten Hildegard für den Dienst Gottes, weil deren frühreife, in ihrem ersten Lebensalter schon hervortretende Herzensunschuld von allen fleischlichen Gelüsten weit entfernt zu sein schien." Ganz eigenthümlich war bei ihr die von der frühesten Lebenszeit an sich zeigende Sehergabe: „Sobald sie nämlich mit dem ersten Reden es versuchen konnte, machte sie schon sowohl durch Worte als durch Zeichen diejenigen, welche um sie waren, auf gewisse geheime Gesichte aufmerksam, welche sie, neben dem den übrigen Menschen gemeinschaftlichen Blick, durch ein ganz ungewöhnliches Schauen wahrnahm." Es war dieß eine Mitgift, welche ihr schon bei ihrer Schöpfung gegeben worden, wie sie selbst erzählt. Als sie fünf Jahre alt wurde, trat ihre Sehergabe so auffällig hervor, „daß ihre Eltern darüber voll Verwunderung waren und, weil sie zugleich sahen, wie das Benehmen ihrer Tochter von dem der anderen Menschen verschieden war, beschlossen, sie einem Kloster anzuvertrauen; und sie übergaben sie [wirklich] in ihrem achten Lebensjahre einer gewissen Klosterfrau (inclusae) mit Namen Jutta, einer Schwester des Grafen [Megenhard] von Sponheim und opferten sie so dafür auf, daß sie unter der Regel des hl. Benedict dem Herrn auf dem [ihnen ganz nahen] Berge des hl. Disibod (s. d. Art.) diene." Dieser Berg liegt nicht weit oberhalb Böckelheim auf der rechten Seite der Nahe. Nachdem daselbst um 1105 die Benedictiner sich angesiedelt hatten, entstand dort auch, wie es damals bei deren Klöstern stark üblich war, eine Klause für Klosterjungfrauen. Denn die genannte Jutta „verachtete, als sie 22 Jahre alt war, aus Liebe zu Christus alle Freuden dieser Welt und unterzog sich mit Zustimmung ihres Vaters [des Grafen Stephan] der Bürde des Klosterlebens; ihr Vater aber richtete für sie die Klause (cellulam) auf dem Berge neben dem Kloster der Mönche her und empfahl sie mit anderen Jungfrauen, welche denselben Vorsatz hatten, der Sorge des Abtes. Auf den Ruf von ihrer Heiligkeit hin unterwarfen sich, von der Liebe zu Christus entflammt, mehrere adelige Töchter aus der Umgegend ihrer Leitung; und es vermehrte sich deren Zahl in kurzer Zeit nicht wenig". In dieser Schule der Frömmigkeit gedieh Hildegard auf das Beste. Denn Jutta „bekleidete sie sorgfältig mit dem Gewande der Demuth und Unschuld, unterwies sie nur in den Liedern Davids und leitete sie an, den Herrn zu preisen. Uebrigens empfing sie außer der einfachen Kenntniß der Psalmen keinen Unterricht von einem Menschen in der Wissenschaft oder Musik" und erlernte, wie sie selbst erzählt, namentlich „niemals eine Neume (Note) oder einen Gesang" in kunstgerechter Weise. Um die Psalmen beten und singen zu können, mußte sie freilich etwas lesen gelernt haben; doch besaß sie „kaum die Kenntniß der Buchstaben", wie Jutta, welche selbst ungelehrt war, sie ihr beigebracht hatte; und zwar kannte sie bloß die lateinischen, nicht aber, wie sie ausdrücklich bemerkt, die deutschen, während sie die Kunst zu schreiben gar nicht erlernt hatte. Unter Jutta's Leitung reifte nun Hildegard zu einer heiligen Klosterfrau heran, welche mit den schönsten Tugenden geschmückt war. „Weil aber ‚der Ofen die Gefäße des Töpfers prüfet' und ‚die Kraft in der Schwäche zur Vollendung kommt', fehlte es ihr fast von ihrer Kindheit an nicht an häufigen und fast beständigen schmerzlichen Krankheiten, so daß sie sehr selten gehen konnte, und daß, da all ihr Fleisch [wie in Auflösung] wallete, ihr Leben das Bild eines kostbaren Todes bot. Was aber dem äußern Menschen an Kräften mangelte, das gewann der innere durch den Geist der Wissenschaft und der Stärke; und während der Körper dahinschwand, erglühte in wunderbarer Weise das Feuer ihres Geistes." Inzwischen entbehrte Hildegard niemals ihrer Sehergabe, wie sie selbst berichtet: „Bis zu meinem 15. Jahre sah ich Vieles und erzählte Manches [davon] in Einfalt, so daß diejenigen, welche es vernahmen, sich wunderten, woher dieß käme, und von wem es wäre. Damals habe ich mich auch in mir selbst darüber gewundert, daß ich, während ich in meiner Seele sah, auch das [den Menschen gemeinschaftliche] äußere Gesicht hatte, und daß ich das [was ich in mir wahrnahm] von keinem andern Menschen hörte. Viele von den äußeren Dingen blieben mir freilich unbekannt wegen der häufigen Krankheiten, welche ich von der Muttermilch an bis jetzt gelitten, welche mein Fleisch abmergelten und meine Kräfte verzehrten. Durch diese Krankheiten sehr erschöpft, fragte ich [nun einmal] eine meiner Pflegerinnen, ob sie [noch] etwas außer den äußeren Dingen sähe; und sie antwortete mir darauf nichts, weil sie [der Art] nichts sah. Da befiel mich große Furcht, und ich wagte es nicht, dieß [d. i. die mir eigene Gabe] jemandem mitzutheilen. Doch pflegte ich, wenn ich mehreres sprach, auch über die Zukunft zu erzählen. Und wenn ich von diesem Schauen ganz voll war, dann sagte ich vieles, was denen, welche zuhörten, ganz fremd war. Ließ aber die Stärke des Gesichtes, wobei ich mich mehr nach der Weise eines Kindes, als nach den Jahren meines Alters benahm, etwas nach, dann erröthete ich sehr und weinte oftmals und hätte [dann] häufig gern geschwiegen, wenn es mir noch vergönnt gewesen wäre. Aus Furcht vor den Menschen aber wagte ich niemandem zu sagen, wie ich sähe. Aber die adelige Frau, der ich zur Erziehung übergeben war [Jutta], bemerkte dieß und eröffnete es einem ihr bekannten Mönche." Näheres über das

Verhalten Jutta's den Gesichten ihrer geistlichen Tochter gegenüber ist uns nicht bekannt.

Als Jutta 1136 starb, wurde Hildegard durch Wahl der Schwestern selbst Vorsteherin oder Meisterin (magistra) der Klause. Nicht viel später heißt es dann: „Nachdem sie aber so viele Jahre ihrem heiligen Vorsatze gemäß herangewachsen war und nur Gott zu gefallen sich bemüht hatte, und jetzt die Zeit nahe war, in welcher ihr Leben und ihre Lehre zum Frommen Vieler bekannt werden sollte, wurde sie von Gott durch eine Stimme, welche an sie erging, ermahnt, fernerhin dasjenige, was sie sähe und hörte, ohne Zögern niederzuschreiben." „Bis zu meinem 40. Lebensjahre", also bis gegen das Jahr 1138 hin, sagt sie, „verblieb ich in meinen Gesichten. Damals aber wurde ich in demselben Gesichte mächtig gedrängt und genöthigt, das öffentlich kund zu thun, was ich gesehen und gehört hatte." „Aus weiblicher Schüchternheit bangte ihr [jedoch dabei] vor dem eitelen Gerede des Volkes und dem vermessenen Urtheile der Menschen." Sie wurde dann aber „durch einen schärferen Sporn gedrängt, nicht mehr zu zaudern und das Geheimnißvolle zu offenbaren, das ihr vom Himmel her gezeigt worden war, und zuletzt [gar] durch eine lange Krankheit aufgerieben". Darauf endlich eröffnete sie „auf das Drängen des Geistes zuerst einem Mönche [des Disibodenberges], welchen sie als Seelenführer erwählt hatte, und durch diesen ihrem Abte in Furcht und Demuth den Grund dieser Heimsuchung". „Der Mönch zog das neue und ungewohnte Ereigniß sorgfältig in Erwägung; und obwohl er erkannte, daß Gott nichts unmöglich sei, glaubte er doch, unter Herbeiziehung der Einsichtsvolleren aus der Genossenschaft, über das, was er gehört hatte, [näher] nachforschen zu sollen. Nachdem er darauf Hildegard etwas ausgefragt hatte, ermahnte er sie, das, was Gott ihr gäbe, mitzutheilen." Da geschah nun das Wunderbare: „Sobald sich Hildegard [dem Mönche gehorsam] anschickte, zu schreiben, was sie [doch] nicht gelernt hatte, gelangte sie wieder zu dem gewöhnlichen Besitze ihrer Kräfte und erhob sich vom Krankenlager." „Ja, meine Adern und mein Mark", sagt sie, „waren damals voll Kraft, woran es mir von meiner Kindheit und Jugend her gefehlt hatte. Nachdem aber der Mönch erkannt hatte, daß meine Gesichte von Gott waren, theilte er dieß seinem Abte mit und arbeitete darauf mit mir an jenen mit großem Eifer." Der Abt aber gab sich in der Sache mit seinem Urtheil nicht zufrieden, sondern reiste nach Mainz zu dem damaligen Erzbischof Heinrich (1142—1153) und setzte diesem und seinem Clerus auseinander, was er erfahren hatte. „Auch legte er das Geschriebene (scripta) vor, das die gottselige Jungfrau jüngst [bereits] verfaßt hatte. Als dieß nun zur Kenntniß der Mainzer Kirche gekommen war, sagten [dort] Alle, dieß sei aus Gott und aus der Prophetengabe, vermöge deren ehedem die Propheten geweissagt hätten." Das aber stimmt vollends zu dem, was Hildegard im Vorwort ihres Buches Scivias von sich selbst erzählt: „Siehe da, im 43. Jahre meiner irdischen Pilgerfahrt sah ich, als ich dem himmlischen Gesichte unter großer Furcht und zitternder Aufmerksamkeit oblag, einen sehr großen Glanz, in welchem eine Stimme vom Himmel erscholl und zu mir sagte: ‚O du hinfälliger Mensch, Asche von Asche und Fäulniß von Fäulniß, sprich und schreibe, was du siehst und hörst. Weil du aber furchtsam bist, zu sprechen, und einfältig, auszulegen, und nicht gelehrt, es aufzuschreiben, so sprich und schreibe es nicht [etwa] nach eines Menschen Mund, noch nach Einsicht menschlicher Erfindung, noch nach dem Willen menschlicher Zusammensetzung, sondern so, wie du es in dem Himmlischen droben, in Gottes wunderbaren Dingen schauest und hörest. Erzähle es und trage es so vor, wie auch ein Zuhörer die Worte seines Lehrers vernimmt und sie dann nach dem Wortlaut desselben hersagt. So also sprich auch du, o Mensch, das, was du siehst und hörst, und schreibe es [also] nicht nach dir oder einem andern Menschen, sondern nach dem Willen desjenigen, der Alles weiß, sieht und anordnet in den Abgründen seiner Geheimnisse.' Und abermals vernahm ich eine Stimme vom Himmel, die zu mir sprach: ‚Erzähle also diese wunderbaren Dinge und schreibe sie, in solcher Weise belehrt, nieder und sage: Es geschah im Jahre 1141 der Menschwerdung des Sohnes Gottes Jesu Christi, als ich 42 Jahre und 7 Monate alt war, da kam ein feuriges, mächtig blitzendes Licht aus dem geöffneten Himmel und ergoß sich durch mein ganzes Gehirn und mein ganzes Herz und meine ganze Brust. Aehnlich einer Flamme, welche nicht brennt, sondern warm macht, flammte es, so wie die Sonne irgend einen Gegenstand warm macht, auf welchen sie ihre Strahlen fallen läßt. Und sofort hatte ich die Gabe der Auslegung der [heiligen] Bücher, des Psalteriums nämlich, des Evangeliums und der anderen katholischen Bücher, sowohl des Alten als des Neuen Testamentes. Ich hatte jedoch kein Verständniß von den [einzelnen] Worten ihres Textes und ebenso wenig von der Abtheilung der Silben und von den Casus und Tempora. Uebrigens hatte ich die Gabe geheimer und wunderbarer Gesichte [schon] von meiner Kindheit her... Die Gesichte aber, welche ich gesehen, habe ich nicht [etwa] im Schlafe, auch nicht in Fieberhitze, auch nicht mit den körperlichen Augen oder mit den Ohren des äußern Menschen, auch nicht an verborgenen Orten wahrgenommen, sondern wachend habe ich sie nur in meinem Geiste, mit den Augen und den Ohren des innern Menschen, an offen gelegenen Orten, nach Gottes Willen empfangen. Wie es sich [aber des Nähern] damit verhält, ist [freilich] für den Menschen, der noch im Fleische lebt, schwer zu ergründen.'" In einer viel spätern Lebenszeit vervollständigte dann Hildegard diese Schilderung ihrer Sehergabe noch sehr wesentlich: „Gott wirkt, wo er will, zur Ehre seines Namens, aber nicht des irdischen Menschen. Ich nun habe [immer vor Gott] Furcht und Zittern, weil ich

keine irgendwie mögliche Sicherheit in mir kenne. Aber ich hebe meine Hände zu Gott empor, damit ich wie eine Feder, welche aller Schwerkraft bar ist und welche der Wind fortträgt, von ihm aufrecht gehalten werde. Auch kann ich das, was ich sehe, nicht vollkommen erkennen, solange ich noch im Dienste des Körpers stehe mit einer unsichtbaren Seele ... Aber von meiner Kindheit an, wo meine Knochen und Nerven und Adern noch nicht stark geworden waren, sehe ich dieses Gesicht in meiner Seele immerfort bis zu der gegenwärtigen Zeit, wo ich schon mehr als 70 Jahre alt bin; und es steigt meine Seele, je nachdem es Gott will, bei diesem Gesichte in die Höhe des Firmamentes und in die mannigfaltige Luft und verbreitet sich unter die verschiedenen Völker ... Dieß nehme ich aber einzig in meiner Seele wahr, während die äußeren Augen geöffnet sind, und so, daß ich dabei niemals in eine Ekstase verfalle; wachend sehe ich es Tag und Nacht. Denn das Licht, welches ich sehe, ist kein räumliches (locale), aber viel heller als die Wolke, welche die Sonne trägt [d. h. zu tragen scheint, während sie von dieser durchleuchtet wird]; und ich kann weder Höhe, noch Länge, noch Breite an demselben finden. Es wird Schatten des lebendigen Lichtes genannt. Und wie die Sonne, der Mond und die Sterne sich in dem Wasser abspiegeln, so geben mir Schriften und Worte und Tugenden und manche Werke der Menschen in jenem Lichte, in dem sie sich abbilden, ihren Widerschein. Was immer ich aber in diesem Gesichte sehe oder gelernt habe, das behalte ich lange Zeit hindurch; und ich sehe und höre und weiß das in einem Augenblick. Was ich aber [in solcher Weise] nicht sehe, davon weiß ich nichts, weil ich ungelehrt bin und nur die Buchstaben in Einfalt zu lesen unterrichtet worden. Und das, was ich schreibe, sehe und höre ich im Gesichte; und ich gebrauche keine anderen Worte, als die, welche ich höre, und bringe es in ungefeilten lateinischen Worten vor (latinis verbis non limatis profero), wie ich sie im Gesichte höre ... Die Form auch [schon] von diesem Lichte kann ich in keiner Weise erkennen, wie ich ja auch die Sonnenkugel nicht vollends ansehen kann. Uebrigens erblicke ich in diesem Lichte zuweilen, aber nicht häufig, ein anderes Licht, das mir das lebendige Licht (lux vivens) genannt worden ist. Wann und wie ich es sehe, vermag ich nicht anzugeben. Wann ich aber dieses schaue, dann schwindet alle Traurigkeit und jede Beengung aus mir, so daß ich dann wie ein junges Mädchen und nicht wie ein altes Weib mich fühle. Freilich empfinde ich bei dem beständigen Kranksein manchmal Ueberdruß, die Worte und Gesichte, welche sich mir da zeigen, vorzubringen. Wenn jedoch meine Seele jenes kostet und sieht, dann wandelt sich meine Fassung so um, daß ich, wie ich oben gesagt habe, allen Schmerz und jede Bedrängniß vergesse. Und was ich dann in dem Gesichte sehe und höre, das schöpft meine Seele wie aus einer Quelle; doch bleibt diese voll und unerschöpflich."

Da das Geschriebene Hildegards, das der Disibodenberger Abt zu Mainz vorlegte, nichts anderes war, als die Anfänge des Scivias, also desselben Buches, welches gleich von vornherein die eben mitgetheilten bedeutsamen Aeußerungen Hildegards über ihre Sehergabe enthält, so begreift es sich, daß auch der Mainzer Erzbischof und seine Geistlichkeit in dieser Sache nicht endgültig entscheiden wollten, sondern meinten, man müsse sie „zur Kenntnißnahme des Papstes bringen". Es empfahl sich das um so mehr, als gerade damals Papst Eugen III. in die Nähe kam, nach Trier nämlich, wo er zu Ausgang 1147 mit großem Gefolge einzog und bis zum Beginn des Concils zu Reims in der Fastenzeit 1148 sich aufhielt. Der Mainzer Erzbischof brachte nun zu Trier persönlich die Angelegenheit Hildegards vor den Papst. Dieser benahm sich in derselben sehr bedächtig und sandte den Bischof von Verdun nebst anderen geeigneten Personen zur sorgfältigen Untersuchung des Sachverhaltes zu Hildegard. Als er aber nach Rückkehr seiner Gesandten deren Bericht, sowie die vorgelegten Schriftstücke (scripta) Hildegards entgegengenommen hatte, las er selbst aus diesen den versammelten kirchlichen Würdenträgern vor und bestimmte, indem er auch jenen Bericht zur allgemeinen Kenntniß brachte, alle Anwesenden „zum Lobe und Preise des Schöpfers". Zugegen war nun auch der hl. Bernhard, der geistliche Vater Eugens, welcher bereits früher mit einem Briefe an Hildegard sich gewendet und ihr in diesem bemerkt hatte, „man sage, sie spüre die himmlischen Geheimnisse aus und erkenne, was über die Menschen hinausgeht, durch Erleuchtung des heiligen Geistes", worauf sie in ihrer Antwort ihm Genaues über sich mitgetheilt hatte. Durch Bernhard aber, dem die übrige Versammlung sich anschloß, „wurde der Papst gemahnt, eine so ausgezeichnete Leuchte [wie Hildegard es war] nicht durch Stillschweigen bedecken zu lassen, sondern eine so große Gnade, welche der Herr zu seiner Zeit kundthun wollte, durch sein Ansehen zu bestätigen. Dem stimmte der Papst bei und richtete an Hildegard ein Begrüßungsschreiben, in welchem er ihr in Christi und des hl. Petrus Namen die Erlaubniß gab, alles zu verkündigen, was sie durch den heiligen Geist erkannt hätte, und sie zum Aufschreiben ermunterte". Eine solche Anerkennung und Aufmunterung von Seiten der höchsten kirchlichen Auctorität, zumal auf Anregung des gefeierten hl. Bernhard hin, war ebenso geeignet, sie selbst zur Erfüllung der ihr von oben gewordenen außergewöhnlichen Aufgabe anzuspornen, wie auch die Christenheit mit Ehrfurcht vor ihr zu erfüllen. Hildegard entfaltete von nun an eine ebenso großartige wie erfolgreiche Wirksamkeit.

Zunächst gewann sie einen passenderen Wohnsitz: zufolge göttlicher Weisung und unter Gutheißung des Papstes wanderte sie von dem abgelegenen Disibodenberg auf den weit mehr zugänglichen Berg des hl. Rupert (s. d. Art.)

bei Bingen. Ihr eigenes anfängliches Sträuben gegen diese Uebersiedelung, sowie der von anderer Seite dagegen erhobene starke Widerstand wurde durch wunderbares Eingreifen von oben gebrochen, und in den Jahren 1147 und 1148 kam es zur Einrichtung des Rupertsberger Klosters und zum Umzug nach demselben. Aber schon auf dem Disibodenberg waren zu Hildegard so viele Töchter aus adeligen Häusern zusammengeströmt, daß die dortige Klause „kaum noch alle gefaßt, und man bereits über Verlegung und Erweiterung ihrer Wohnungen berathschlagt hatte". Wie nämlich Jutta und Hildegard von Adel waren, so scheint auch ihre Genossenschaft von vornherein nur für adelige Personen berechnet gewesen zu sein, was nicht befremden kann, weil bei der damaligen strengen Sonderung der einzelnen Stände und bei der dadurch bewirkten Verschiedenheit in Bildung und Lebensweise es sich für ein gedeihliches Klosterleben empfahl, auch hier die einzelnen Stände aus einander zu halten. Nachdem aber Hildegard „mit 18 Gott geweihten Personen" ihre bisherige Wohnstätte verlassen hatte, erscheint sie auf dem Rupertsberg alsbald schon „in Gemeinschaft von 20 adeligen Mädchen"; und obgleich sie hier mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, vermehrten sich doch daselbst, wie sie erzählt, ihre geistlichen Töchter, „wie auch die Kinder Israels um so mehr zunahmen, je mehr sie bedrückt wurden". Als deren Meisterin aber „wies sie dieselben mit großer Liebe und mütterlicher Sorgfalt zurecht, so oft Groll und Zwistigkeit oder Schmerz, weltliche Traurigkeit oder Trägheit oder Nachlässigkeit bei ihnen hervortrat. Ihren Willen, ihre Absichten und Gedanken durchschaute sie so, daß sie ihnen je nach der Beschaffenheit ihres Herzens bei Verrichtung des heiligen Stundengebetes eigene Segnungen ertheilte. Sie sah nämlich im Geiste das Leben der Menschen und ihren Wandel, bei manchen auch das Ende ihres gegenwärtigen Lebens und, je nach der Beschaffenheit ihrer Sitten und Verdienste, die Herrlichkeit oder Strafe ihrer Seelen voraus". Uebrigens war ihr Bemühen durchaus nicht bei allen Schwestern von gleichem Erfolge. Ihre Thätigkeit erstreckte sich aber weit über den Kreis ihrer geistlichen Töchter hinaus. Denn „es strömten zu ihr nicht bloß aus der Nachbarschaft, sondern auch aus ganz Gallien und Deutschland Völkerschaaren beiderlei Geschlechts, denen sie vermöge der Gnade Gottes Mahnungen gab. Sehr viele empfingen von ihr Rath in körperlichen Nöthen; manche wurden auf ihre Segnungen von Krankheiten aufgerichtet. Weil sie aber mit ihrem prophetischen Geiste die Gedanken und Absichten der Menschen erkannte, wies sie einige, welche in verkehrter Gesinnung zu ihr kamen, zurück. Allein auch diese konnten dem Geiste, der aus ihr redete, nicht widerstehen und ließen, durch die erlittene Zurechtweisung gebessert, von ihrem verkehrten Beginnen ab. Sie ermahnte auch die Juden mit frommen Worten zum Glauben an Christus, wenn diese zu ihr kamen, um sie auszufragen, indem sie dieselben aus ihrem Gesetze überführte. Denn Allen wurde sie nach dem Apostel Alles, indem sie zu den Fremden, welche herbeikamen, wenn sie auch tadelnswerth waren, sanft und milde, wie sie es für sie förderlich erkannte, redete".

Besonders einflußreich wurde Hildegard durch ihre merkwürdige schriftstellerische Thätigkeit, zu der ihr doch die nothwendigsten Vorbedingungen zu fehlen schienen. Freilich war ihre Schriftstellerei auch ganz eigenthümlicher Art. Denn keines ihrer Werke stellte sie selbst fertig; vielmehr kamen diese nur mittels mancher Helfer und Helferinnen zu Stande. Es heißt darüber: „Bewunderungswürdig ist es, daß sie das, was sie im Geiste hörte oder sah, in demselben Sinne und mit denselben Worten mit eigener Hand niederschrieb und mit dem Munde aussprach, indem sie sich dabei mit einem einzigen zuverlässigen Miteingeweihten [zunächst nämlich mit dem oben erwähnten Mönche Namens Gottfried] begnügte, der nach den feststehenden Regeln der Grammatik, welche sie nicht kannte, die Casus, Tempora und Genera in Ordnung brachte, sich aber durchaus nicht unterfing, irgend etwas zu dem Sinne und Inhalt hinzuzufügen oder davon wegzunehmen." Da aber Hildegard selbst, wie bereits bemerkt, nur „ungefeilte" lateinische Worte schrieb, in ihren Gesichten aber keineswegs immer gerade solche vernahm, wurde ihr die Weisung: „Wenn du das, was dir von oben gezeigt worden, nicht nach der unter den Menschen gebräuchlichen Form in der lateinischen Sprache vorgebracht hast, weil dir darin keine Uebung gegeben ist, dann soll der, welcher die Feile hat (qui limam habet), es nicht versäumen, die Sache in die passende menschliche Redeweise zu bringen." Aus dieser Entstehungsweise der Schriften Hildegards erklärt sich denn auch deren durchaus eigenthümlicher Charakter, welchen schon um 1220 Gebeno, Prior von Eberbach, mit den Worten kennzeichnet: Libros s. Hildegardis plerique legere fastidiunt et abhorrent, pro eo quod obscure et inusitato stilo loquitur. Hildegard bewegt sich nämlich in den erhabensten Anschauungen, in den herrlichsten und anziehendsten Ideen. Da sie diese aber nur in gar unbeholfener Weise wiederzugeben vermochte, so ist es begreiflich, daß ihre Helfer Massenhaftes zu „feilen" hatten und dabei manches zu wünschen übrig ließen, weil sie nicht selten absichtlich davon abstehen mochten, noch weiter zu „feilen", um ja nicht den Sinn zu alteriren. Die bedeutendsten Handschriften dieser Werke befinden sich jetzt auf der Landesbibliothek zu Wiesbaden, wohin sie von Eibingen (s. d. Art.) gebracht worden sind. Das erste und auch am meisten genannte Werk Hildegards ist das bereits erwähnte Scivias (= sci vias Domini), dessen Anfänge dem Papste zu Trier vorgelegen hatten. Die Schrift enthält in drei Büchern mit einer Vorrede eine Reihe schwer zu erklärender Visionen, in welchen die wichtigsten dogmatischen Wahrheiten erläutert

und eindringliche Mahnungen zu einem gottesfürchtigen Leben gegeben werden. Es ist außer in Wiesbaden noch zu Heidelberg, Cues an der Mosel und Oxford vorhanden und ward gedruckt zu Paris 1513, zu Köln 1628 und bei Migne CXCVII, 383 sq. Darauf von 1150 bis 1158 verfaßte sie die Bücher Librum simplicis medicinae und Librum compositae medicinae, zwei wunderbare Schriften medicinischen Inhaltes. Ersteres ist handschriftlich zu Paris und unter dem Titel Liber subtilitatum de diversis creaturis zu Wolfenbüttel vorhanden, auszüglich gedruckt als Physica S. Hildegardis zu Straßburg 1533 und 1544, vollständig nach der Pariser Handschrift bei Migne l. c. 1117 sq.; von letzterem ist nur Eine Handschrift zu Kopenhagen bekannt (auszugsweise bei Pitra, Analecta sacra VIII, 468 sq.); beide fehlen in dem Sammelband ihrer Werke zu Wiesbaden. In dieselbe Entstehungszeit fällt der größte Theil ihrer Briefe (Liber epistolarum et orationum), in vielen Handschriften zerstreut und nur unvollständig gedruckt; die letzte Ausgabe ist die Migne'sche (l. c. 145 sq.), sehr viele Nachträge bei Pitra 328 sq. 518 sq.; eine deutsche Uebersetzung hat L. Clarus (Regensburg 1854) herausgegeben. Ebenfalls stammt aus dieser Zeit der größte Theil ihrer 70 (lateinischen) geistlichen Lieder und deren Melodien, handschriftlich zu Wiesbaden und im Codex von Afflighem; die Lieder ohne Melodien sind vollständig herausgegeben bei Roth, Die Lieder und die unbekannte Sprache der hl. Hildegard, Wiesbaden 1880, und bei Pitra 441 sq.; fünf Lieder mit den Melodien bei Schmelzeis im Anhange 1 ff. Eine höchst merkwürdige Schrift aus der nämlichen Zeit ist die von Roth a. a. O. gegebene Ignota lingua per simplicem hominem Hildegardem prolata, ein Verzeichniß von 900 Wörtern einer unbekannten Sprache, mit lateinischen und auch mit deutschen Erklärungen, und ein unbekanntes Alphabet von 23 Buchstaben, handschriftlich in Wiesbaden und Wien (Ausführlicheres bei Pitra 496 sq., wo auch das Alphabet nach beiden Handschriften mitgetheilt wird). Endlich gehört hierher die Expositio Evangeliorum, 58 Homilien mit allegorischer Schrifterklärung; nur in Wiesbaden; gedruckt bei Pitra 245 sq. Die folgenden Jahre bis 1163 widmete Hildegard der Ausarbeitung des Liber vitae meritorum, eine zum ersten Mal bei Pitra 7 sq. veröffentlichte bilderreiche Darstellung des christlichen Tugendlebens und seiner Gegensätze. Im J. 1163 aber begann sie den Liber divinorum operum und brachte ihn um 1170 zum Abschluß; es ist eine Betrachtung der Natur im Lichte des Glaubens, der Alles von Gott herleitet und zu Gott zurückführt, handschriftlich zu Wiesbaden, nach einer verschollenen Handschrift herausgegeben von Mansi in seiner Edition von Baluzii Miscell., Luccae 1761, II, 337 (Migne 739 sq.). Ob die in der Wiesbadener Handschrift befindlichen „Leben des hl. Disibodus und des hl. Rupert" wirklich von Hildegard herrühren, ist in Frage gestellt worden; sie stehen bei Migne 1081 sq. 1093 sq.; deutsch bei Clarus, Briefe der hl. Hildegard II, 214. 258; das letztere ist öfter in deutscher Uebersetzung erschienen, zuerst Oppenheim 1524, zuletzt durch Franz Falk, Mainz 1887.

Obgleich Hildegard um 1170 schon 72 Jahre alt war, hörte doch ihre schriftliche Thätigkeit noch nicht vollends auf. Außerdem, daß wohl aus dieser Zeit neun kleine Tractate über dogmatische Gegenstände stammen, welche zu Wiesbaden liegen, war auch jetzt noch der großartige Briefverkehr nicht abgeschlossen, in welchen sie, seitdem sie weithin bekannt geworden, eingetreten war, und welcher vorzugsweise geeignet ist, wie sie selbst, so ihre Zeit zu kennzeichnen. Denn ihr Briefwechsel dehnte sich bis nach Bremen und den Niederlanden, bis nach Rom und Jerusalem aus. Sie stand in Correspondenz, wie mit gewöhnlichen Priestern, Mönchen und Klosterfrauen, so auch mit den höchstgestellten Männern in Kirche und Staat: mit vier aufeinander folgenden Päpsten, mit einer großen Anzahl von Aebten, Bischöfen, Erzbischöfen, dem Patriarchen von Jerusalem, mit dem König Konrad III., mit dem Kaiser Friedrich Barbarossa, ebenso, wie bereits berührt worden, mit dem hl. Bernhard. Aus diesem gesammten Briefwechsel aber ergibt sich recht anschaulich, wie man damals in allen Lebensständen, und auch seitens solcher Personen, welche sonst Vieles zu wünschen übrig ließen, keinen Anstand nahm, Hildegard trotz ihrer großen natürlichen Armseligkeit als eine von Gott gesendete Prophetin anzuerkennen, sie in demüthigster Weise um ihren Rath, ihre Belehrung, ihr Gebet, um mannigfaltige Hilfe anzuflehen und sich die strengsten Zurechtweisungen von ihr gefallen zu lassen. Bekundete damit die damalige Welt einerseits, wie allgemein und tief in ihr trotz der großen Mängel, an welchen auch sie gerade nach Ausweis dieser Briefe krankte, der christliche Glaube begründet war, so legte sie durch solches Verhalten Hildegard gegenüber zugleich auch dafür Zeugniß ab, wie wahrhaft überwältigend bei all ihrer Schwäche das Außergewöhnliche gewesen sein muß, das Hildegard vor den übrigen Menschen vorausgehabt. Vollständig im Einklange damit steht die beharrliche und immer gleichmäßige Hoheit und Würde ihres Auftretens, indem sie, wie sonst, so namentlich auch in den Briefen beständig bei aller Anerkennung ihrer natürlichen Unbedeutendheit sich als das von Gott mit außergewöhnlichem, übernatürlichem Lichte begnadigte Menschenkind erklärt, das berufen sei, Gottes Wahrheit und Willen in besonderer Weise überall zu verkündigen und einzuschärfen. Daher erinnert sie auch unter Ueberwindung ihrer natürlichen Schüchternheit die Menschen aller Stände ohne Ausnahme ernst an ihre Pflichten, warnt sie vor der Sünde und droht oder verkündigt ihnen mitunter die strengsten Gerichte Gottes. Schreibt sie ja doch auch einem Friedrich Barba-

rossa: „In geheimnißvollem Gesichte sehe ich dich vor den Augen Gottes in sehr vielen Stürmen und Widersprüchen leben. Dennoch hast du eine Zeitlang in den irdischen Dingen zu regieren. Nimm dich also in Acht, daß nicht der höchste König dich zu Boden schmettere wegen der Blindheit deiner Augen, die nicht recht sehen, wie du den Stab recht zu regieren in der Hand haben sollest." Ganz besonders strenge Schreiben richtete Hildegard an die Geistlichkeit zu Köln, zu Trier und zu Kirchheim (wohl Kirchheim an der Teck). Die in diesen Briefen, wie in den an König Konrad niedergelegten schwerwiegenden Vorherverkündigungen haben inzwischen in merkwürdiger Weise Verwirklichung gefunden. Im Allgemeinen muß über die Schriften Hildegards bemerkt werden, daß sie ungemein gehaltvoll sind, und daß, wer sich durch die zahllosen Schwierigkeiten derselben nicht abhalten läßt, in sie einzubringen, höchst reichen und vielfach wahrhaft überraschenden Geistesschätzen in ihnen begegnen wird. Besonders beachtenswerth sind Hildegards Erörterungen über die heilige Messe. Sie sind so tief angelegt und zugleich so anschaulich und anziehend, daß ihnen aus der ganzen übrigen christlichen Literatur kaum etwas vorzuziehen sein dürfte.

Begreiflich ist es, daß bei dem hohen Ansehen, welches Hildegard genoß, der Verkehr zwischen ihr und den hervorragenden Persönlichkeiten ihrer Zeit nicht auf Briefe beschränkt blieb, sondern auch zu vornehmen Besuchen bei ihr führte. Drückte ihr doch selbst König Konrad schriftlich sein Bedauern aus, daß er nicht, wie er möchte, zu ihr kommen könne. Dagegen wissen wir, daß z. B. Erzbischof Eberhard von Salzburg, als er in der Mainzer Gegend bei Kaiser Friedrich war, auf einem Wagen desselben zu ihr fuhr, und daß ebenso Erzbischof Philipp von Köln sich bei ihr einfand. Der von Trithemius berichtete Besuch des hl. Bernhard bei Hildegard auf dem Rupertsberg bleibt jedoch höchst zweifelhaft. Denn wenn es auch nicht gerade unwahrscheinlich ist, daß Bernhard einmal mit Hildegard zusammentraf, so kann dieß, nach anderen feststehenden Thatsachen, doch nicht unter den von Trithemius gemeldeten Umständen geschehen sein. So wenig man sich aber darüber wundern kann, daß Hildegard neben den Schaaren des gewöhnlichen Volkes auch hohe Besuche empfing, um so mehr muß man darüber staunen, daß sie, obgleich sie so vielfach in Anspruch genommen war und ungeachtet ihres so kränklichen Wesens, auch noch manche und zum Theil weithin führende Reisen im Dienste Gottes unternahm. In der Nähe besuchte sie öfters das von ihr (vielleicht 1165) hergerichtete Filialkloster zu Eibingen (s. d. Art.), indem sie über den Rhein setzte; nach dem nicht fernen Ingelheim kam sie zu Kaiser Friedrich auf dessen Einladung; wiederholt begab sie sich auf göttliche Weisung nach dem Disibodenberg. Aber, sagt sie, „auch an andere Orte machte ich mich auf den Weg und theilte die Worte mit, welche Gott befohlen hatte". Sie kam so östlich bis nach Würzburg, Bamberg und in die Nähe von Ulm, nordwestlich bis nach Köln, Kaiserswerth oder Werden an der Ruhr, südlich bis nach Trier und Metz. Nicht wahr ist es aber, daß Hildegard auch nach Paris und zu dem Grabe des hl. Martin nach Tours gewandert sei. Die dießbezügliche falsche Annahme hat ihren Grund in einer augenscheinlich vollständig mißverstandenen Stelle der Inquisitionsacten Hildegards, in welchen jene Reise nicht von ihr, sondern von einem gewissen Bruno von Lorch berichtet wird, der damals zugleich die Hauptschriften Hildegards den Pariser Theologen zur Prüfung vorlegte. In welcher Weise aber Hildegard auf ihren Reisen auftrat und welche Eindrücke sie dabei hinterließ, ergibt sich z. B. aus den Worten des Schreibens, das die Geistlichkeit zu Köln nach ihrer Anwesenheit daselbst an sie richtete: „Ihr habt uns Worte des Lebens, wie Gott sie Euch eingegeben, eröffnet. In's größte Staunen wurden wir versetzt um dessentwillen, daß Gott in einem so zerbrechlichen Gefäße so große Wunder seiner Geheimnisse wirkt. Aber der Geist weht, wo er will. Aus vielen Anzeichen ist klar, daß Gott in Eurem Herzen eine angenehme Wohnung erwählt; und mit Recht treten wir in unserer Verwunderung zu Euch wie zu einem lebendigen Tempel Gottes hin, um Euch Bitten darzubringen; und wir erflehen von Eurem Herzen wie von einem wahren Orakel Gottes Antworten der Wahrheit." Das Bild ihrer Missionsreisen, welches hiermit gegeben ist, erinnert lebhaft an die nicht gar lang vorher stattgehabten Kreuzfahrtpredigten des auch körperlich so schwachen, in seiner Geisteskraft aber Alles bewältigenden hl. Bernhard. Bei Hildegard erscheint jedoch die Sache insofern noch wunderbarer, als es sich hier um ein Weib handelt, und dazu um ein von Haus aus ganz ungebildetes. Ueberhaupt ist die Aehnlichkeit zwischen Hildegard und ihrem großen Zeitgenossen Bernhard eine sehr weitgehende und wahrhaft auffallende. Es scheint fast, als seien die beiden Heiligen berufen gewesen, in ihrer großartigen Thätigkeit sich einander zu unterstützen und zu ergänzen, wenn auch die ideenreiche, aber schwerfällige Rede Hildegards von der begeisterten Darstellung des Doctor mellifluus sehr verschieden ist. Je wunderbarer aber Hildegards Leben im Allgemeinen angelegt war, desto weniger kann es auffallen, daß auch von einer Menge einzelner Wunder, die sie vollzogen, Nachricht erhalten ist. Wie sie aber während ihres ganzen Lebens viele und große Leiden zu ertragen hatte und somit beständig Gelegenheit fand, in der Schule des Kreuzes ihre Heiligkeit zu bewähren, so ward ihrer Geduld am Abend ihres langen Lebens die Hauptprobe gestellt, als ihre geistlichen Obern, die Mainzer Prälaten, ihr überaus peinliche Schwierigkeiten bereiteten. Es war nämlich auf dem Rupertsberger Kirchhof ein junger Mann begraben worden, welcher fälschlich als

excommunicirt ausgegeben wurde. Bald nach dieser schweren Prüfung erfolgte ihr seliges Hinscheiden: sie starb im 82. Lebensjahre am 17. September 1179 unter wunderbaren Erscheinungen in ihrem Kloster auf dem Rupertsberge und wurde auch daselbst, inmitten des Chores ihrer Kirche, vor dem Hochaltar, begraben. An ihrem Grabe fanden viele Wunder statt.

Hildegards Leben erhielt die erste Darstellung durch zwei Klosterleute Gottfried und Theodorich, die als geistliche Väter in ihrem Kloster sich aufhielten und somit vorzugsweise in der Lage waren, ein zuverlässiges Bild von ihr zu zeichnen. Der erstere scheint identisch mit demjenigen Gottfried zu sein, welcher als ihr erster Helfer ihr lange Zeit bei Abfassung ihrer Schriften zur Seite stand. Aus dieser Vita sind die obigen Auszüge entnommen. Aber auch ein anderer Helfer Hildegards, der Mönch Guibert von Gembloux bei Namur, welcher ihr während ihrer zwei letzten Lebensjahre beistand und beim Eintritt ihres Todes anwesend war, hat eine Biographie derselben zu schreiben angefangen, jedoch nicht weit geführt. Obgleich aber schon Theodorich Hildegard als Heilige (Sancta) bezeichnete, kam es doch nie zur formellen Heiligsprechung derselben, indem die zu diesem Behufe im J. 1233 aufgenommenen Inquisitionsacten in Rom als nicht genau genug befunden wurden. Gleichwohl ward Hildegard als Heilige verehrt und ist als solche in das Martyrologium Romanum unter dem 17. September aufgenommen. Ihr Fest ist in den Diöcesen Speier, Mainz und Limburg recipirt; in der zuletzt genannten wird nunmehr ihr Tag, der 17. September, als festum duplex majus begangen, und es ist jüngst dafür in Rom ein neues Officium approbirt worden. Im J. 1879 wurde in Eibingen, dessen Pfarrkirche die frühere Klosterkirche ist und Hildegards Reliquien besitzt, und in Bingen der 700jährige Gedenktag von Hildegards Hinscheiden unter dem Zusammenströmen einer großen Masse von Geistlichen und Laien feierlichst begangen. Allmälig hat sich über Hildegard, für welche auch Protestanten sich lebhaft interessirten, eine reiche Literatur ausgebildet. Sehr genau unterrichtet darüber, sowie über die zu Wiesbaden und anderwärts befindlichen Handschriften der Hildegard'schen Werke und die Ausgaben derselben zeigt sich Dr. v. d. Linde, Die Handschriften der kgl. Landesbibliothek zu Wiesbaden, ebendas. 1877. Seitdem aber sind erschienen: Schmelzeis, Das Leben und Wirken der hl. Hildegardis nach den Quellen dargestellt, nebst einem Anhang Hildegard'scher Lieder mit ihren Melodien, Freiburg, Herder, 1879; Cardin. Pitra, Analecta S. Hildegardis opera Spicilegio Solesm. parata, Typis sacri montis Casinensis 1882. In diesem stattlichen Quartbande veröffentlicht der gelehrte Benedictiner-Cardinal die meisten der bisher noch nicht edirten Schriften Hildegards, nachdem er im Prooemium sein Bedauern darüber ausgesprochen hat, daß „in dem gelehrten Deutschland" bis jetzt noch niemand es unternommen habe, alle Schriften der Heiligen, deren Werth er gar hoch anschlägt, zu sammeln und damit ihr ein Denkmal zu setzen, quo posteris commendetur nomen immortale. [Schmelzeis.]

Hildesheim, Bisthum in Hannover. I. Als Fürstbisthum vor der Reformation. An der Stelle der heutigen Stadt Hildesheim (Hildesia, Bennopolis), an der Innerste, 32 Kilometer südöstlich von Hannover, vermuthet man das Ἀσκαλίγγιον bei Ptolem. 2, 10. Ihren Ursprung aber verdankt die jetzige Stadt wohl der Kapelle, welche Ludwig der Fromme hier zu Ehren der allerseligsten Jungfrau erbaute. Wenn Kaiser Heinrich II. in seiner Bestätigungsurkunde des vom hl. Bernward erbauten Michaelisklosters in Hildesheim diesen Ort als ein oppidum in pago Astfalo situm in honore S. Mariae constructum (Lüntzel, Die ältere Diöcese Hildesheim, Urk.-B. n. 10) bezeichnet, so war jedenfalls vor der Kirchenstiftung durch Ludwig den Frommen hier noch kein Ort von irgend einem Belange zu finden. Diese Kirchenstiftung geschah aber, als Ludwig im Begriffe stand, nach dem Plane seines Vaters in dieser Gegend einen Bischofssitz für die Ostfalen zu errichten. Karl d. Gr. scheint übrigens die Absicht gehabt zu haben, den Sitz dieses Bisthums in die kaiserliche Hofstatt, Aula Regia ad Lynium oder Aulica, die heutige hannover'sche Stadt Elze an der Leine, zu verlegen, wo er den Bau einer Kirche zu Ehren des Apostelfürsten Petrus begonnen. Ludwig der Fromme aber, dem der Plan seines Vaters zur vollständigen Ausführung zugefallen war, wählte nicht die kaiserliche Hofstatt, sondern, wohl mit Rücksicht auf die Lage in der Mitte der Provinz Ostfalen, wie mit Rücksicht auf eine zweckmäßige Vertheilung der Bisthümer in den sächsischen Landen, den Ort, wo jetzt die Stadt Hildesheim liegt. Nach einer von dem Annalista Saxo (Eccard, Corp. hist. med. aevi I, 182) zuerst erzählten und später oft wiederholten Sage wäre dieser Ort in Folge eines Wunders gewählt worden. Als Ludwig nämlich auf der Jagd in dieser Gegend die heilige Messe gehört hatte, vergaß sein Kaplan das Gefäß mit Reliquien der allerseligsten Jungfrau an dem Rosenstock, der bis heute am Dom zu Hildesheim, wie urkundlich schon vor einem Jahrtausend unter Bischof Hezilo, in hohen Ehren steht (vgl. Kratz, Der Dom zu Hildesheim II, 269). Zurückgeeilt, soll er nicht vermocht haben, das Reliquiarium wieder abzulösen. Durch dieses Wunder sei dann der Kaiser zu dem Entschlusse bestimmt worden, eine Kapelle zu Ehren der Mutter Gottes dorthin zu bauen, um sodann den bischöflichen Sitz, statt nach Elze, an diese Stelle zu verlegen. Erster Bischof wurde 815 der aus Reims ursprünglich nach Aulica berufene Gunthar, der etwa seit 822 in Hildesheim seinen Sitz nahm und am 5. Juli 834 starb. Die Grenzen seines Sprengels, die mit denen des spätern, im niedersächsischen Kreise gelegenen und an Lüneburg, Halber-

stadt, Calenberg, Wolfenbüttel und Grubenhagen stoßenden Fürstenthums Hildesheim nur theilweise zusammenfallen, sind in alten Urkunden aufgezeichnet (Leibniz, Script. rer. Brunsvic. II, Introd. 19 und II, 155; Origg. Guelf. IV, 433; Lüntzel a. a. O. 12 ff.). Es stieß damals nördlich an Verden, östlich an Halberstadt, südlich an Mainz, westlich an Paderborn und Minden. Der Bischof wurde nach und nach für einen Theil seines Sprengels auch weltlicher Landesherr; der größere Theil desselben gehörte jedoch den verschiedenen welfischen Linien an. Der zweite Bischof, Rembert, stand dem Bisthum nur sieben Monate vor, und nach seinem 835 erfolgten Tode blieb der Stuhl von Hildesheim zwölf Jahre erledigt. Erst 847 folgte 3. Ebbo (s. d. Art.), früher Erzbischof von Reims, der durch Vermittlung des hl. Ansgar das Bisthum erhielt; dann 4. der hl. Altfrid (s. d. Art.), einer der größten Bischöfe dieser Kirche. Er baute eine neue große Domkirche zu Ehren der Gottesmutter, wobei sich die schöne Sage vom Schnee, die sich an die Erbauung von St. Maria Maggiore in Rom knüpft (vgl. Brev. rom. 5. Aug.), wiederholt; er errichtete auch ein Haus für das gemeinschaftliche Leben des Clerus, welcher fortan die Regel des hl. Benedict annehmen mußte, hob die Klosterschule daselbst, vergrößerte die Stadt, so daß man ihn als Erbauer derselben bezeichnet, unterstützte den Bau der beiden ersten Klöster seines Sprengels, Lamspringe und Gandersheim, und errichtete auch Klöster auf seinen Gütern Essen und Seligenstadt (vgl. besonders die neueste Biographie über ihn von Grube, Hildesheim 1875, und über die Gründung der Stadt Essen: Histor.-polit. Blätter XCIV, 342 ff.). Der 5. Bischof, Ludolf oder Leutolphus, ein Mönch aus Corvey, starb noch vor der Consecration, auf welchen 6. der hl. Marquard, wie jener ein Mönch aus Corbey, (874—880) folgte. Dieser förderte den Bau der Kirche zu Gandersheim bis zum Dachstuhl und verwaltete sein Amt mit großem Eifer, bis er am 2. Februar 880 von den Normannen bei Ebbekstorpium, dem heutigen Ebstorf, zwischen Lüneburg und Celle, getödtet wurde. 7. Wigbert (880—903), berühmt als Arzt, dessen Opera medica noch in der Hildesheimer Bibliothek vorhanden sind, konnte, nachdem in letzter Zeit reiche Vergabungen an das Stift gemacht worden waren, bereits eine Trennung der bischöflichen Güter von denen des Capitels vorbereiten, welche 8. Walbert oder Waldopertus (903—919) ausführte. Nach 9. Sehard oder Sigehardus (919—928), 10. Diethard oder Thiatard (928—954), vorher Abt zu Hersfeld, 11. Othwin oder Aduwin (954—984), vorher Abt im Kloster Bergen bei Magdeburg, der den Leib des hl. Epiphanius von Pavia nach Hildesheim brachte, 12. Osdag (985—989), aus dem Kloster Reichenau, und 13. Gordag (990 bis 992), treten besonders hervor die beiden heiligen Bischöfe 14. Bernward und 15. Gotthard, denen besondere Artikel gewidmet sind (vgl. über die Kunstthätigkeit des erstern noch besonders: Stimmen aus Maria-Laach 1885, Heft 2—4). 16. Diethmar (1038—1044), ein Däne und Kaplan Kaiser Konrads II., 17. Azelin (1044 bis 1054), unter dem 1043 der alte Dom und fast die ganze Burgstadt abbrannte.

An die Namen Altfrid und Bernward, als Stifter und Begründer der Stadt, reiht sich würdig an der Name des 18. Bischofs Hezilo (1054 bis 1079), eines Freundes der Wissenschaften, bekannt durch seinen blutigen Rangstreit mit dem Abte Widerad von Fulda am Pfingstfeste 1063 in der Kirche zu Goslar (Damberger, Synchron. Gesch. VI, 625 f.). Er baute den heutigen Dom und stellte die Zahl der Capitularen, welche indeß seit dem Brande ihr gemeinsames Leben im Dommünster aufgegeben, auf 50 fest. Später wurde deren Zahl auf 42 beschränkt, welche Zahl bis zur Säcularisation fortbestand. Das Capitel war eines der reichsten Stifte in Deutschland und lange in gutem Rufe. Erst nach der Reformation, als gemäß des Statuts von 1576 nicht mehr Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, sondern nur vollbürtiger Adel den Eintritt in das Capitel verschaffte, wurde es im Großen und Ganzen vollständig verweltlicht. Nach einer alten Chronik, welche eine interessante Zusammenstellung der älteren norddeutschen Domcapitel enthält, sind die canonici Magdeburgenses: nobiles, canonici Halberstadienses: domini, canonici Hildesienses: religiosi, canonici Monasterienses: milites, canonici Mindenses: pauperes. Unter der Regierung Hezilo's und seines Nachfolgers 19. Udo von Gleichen-Rheinhausen (1079 bis 1114) war eine schwere Zeit für Deutschland und besonders für Sachsen gekommen, und zwar wegen der kirchlichen und politischen Wirren unter Kaiser Heinrich IV. Die Hildesheimer Bischöfe hielten meist zum Kaiser, und Hezilo unterschrieb sogar die Verurtheilung Gregors VII., obgleich er seine eigene Unterschrift durch ein hinzugefügtes Zeichen verwarf. Das Bisthum blieb bei der allgemeinen Verwüstung für großes Lösegeld vom Kaiser verschont, ja es wurde von diesem wegen Bischof Udo's Anhänglichkeit noch beschenkt und erweitert durch die Burg Werla bei Goslar. Dafür aber kam durch die Gegner des Kaisers, besonders durch Ecbert von Braunschweig, große Bedrängniß über das Stift. Erst nach Heinrichs Sturz erfolgte politische Ruhe und auf einer Synode zu Nordhausen (Hefele, Conc.-Gesch. V, 279 f.) die kirchliche Versöhnung für das Stift. Der durch die weltliche Gewalt aufgedrungene 20. Bischof Brüning oder Brunig, vorher Decan zu Goslar, wurde auf Befehl des Papstes Calixt II. am 14. Juli 1119, gemäß Beschluß des soeben beendigten Concils von Toulouse, von Clerus und Volk abgesetzt und zog sich in das Kloster St. Bartholomäus zu Saltzen zurück. Der nunmehr gewählte 21. Bischof Bertholb wurde 31. October 1119 von einem Reimser Concil bestätigt (Hefele a. a. O. 347. 356). Auf Berthold (gest. 1130) folgte 22. Bernardus

Graf von Rothenburg a. T., Dompropst (1130 bis 1154). Ein Jahr nach seiner Wahl fand die Canonisation seines heiligen Vorgängers Gotthard statt (1131). Bernardus zeichnete sich durch seine Thätigkeit nicht bloß auf geistlichem Gebiete, wie durch Erweiterung und Stiftung von Kirchen und Klöstern, besonders des Benedictinerklosters St. Godehard, sondern auch auf dem weltlichen durch Vergrößerung des Stiftes (Schloß und Grafschaft Winzenburg) und durch Anbahnung größerer Reichsunmittelbarkeit und Landeshoheit aus. Er erwirkte von Friedrich I. die Erlaubniß zum Ankauf der kaiserlichen Vogteien, wodurch die Hildesheimer Bischöfe bald in die Reihe der unabhängigen Reichsfürsten traten. Weil erblindet, resignirte er 1153 (gest. 1154), und es folgte 23. der Domdecan Bruno (1153—1162), dann 24. Hermann von Wenerde, ein Liebling Friedrichs I. Durch seine Fahrt nach Jerusalem wurde dieser Bischof ein Mann der Legende. Bei einem Schiffbruche ertranken alle seine Reisegefährten; er allein rettete sich auf einem Brett und mußte sich nach Jerusalem durchbetteln. Auf der Rückreise starb er 10. Juli 1170 bei Susa. Unter ihm wurde das Bisthum durch Heinrich den Löwen sehr verwüstet; deßhalb stand sowohl er, als 25. Bischof Adelog (1171 bis 1190), vorher Propst zu Goslar, auf Seite des Kaisers, schon um den mächtigen, erdrückenden Nachbar los zu werden. Aus jenen Kriegen, welche verheerend über das Bisthum zogen, schreibt sich die erste Befestigung der Stadt durch die Bürger her. Adelog, der auch an einem Kreuzzug Theil nahm, kaufte die Grafschaft Homburg und machte sich um das Capitel dadurch verdient, daß er die inneren Angelegenheiten desselben ordnete. Unter dem 26. Bischof Berno (1190 bis 1194), vorher Domdecan, wurde der hl. Bernward canonisirt. 27. Konrad I. von Querfurt (1194—1198), vorher Bischof von Lübeck und Kanzler König Philipps, bekümmerte sich wenig um das Stift und versetzte mehrere Stiftsgüter; übrigens kamen unter ihm die Bürger der Stadt Hildesheim durch Verwandlung der Reichsvogtei in eine Kastenvogtei (advocatia casae Dei) ganz unter die Landeshoheit des Bischofs. So waren um die Zeit der letzten Hohenstaufen die Bischöfe zu großer weltlicher Macht gelangt, und in ihrem geistlichen Sprengel war die Zahl der Klöster und Stifte, zum Theil mit sehr reicher Dotation, auf etwa 24 herangewachsen. Nachdem Konrad I. den Stuhl von Würzburg bestiegen, folgte 28. Hartbertus von Dalem (1199—1216), der von Anfang an viel Widerstand fand, später aber sehr für das Wohl des Stiftes sorgte. Im J. 1208 verlor das Stift das Kloster Gandersheim nach langem Kampfe. 29. Siegfried (1216—1221), ein Mönch aus Fulda, der von Otto IV. den Frieden erflehte, resignirte nach fünf Jahren, und es folgte 30. Konrad II. von Reisenberg aus der Wetterau (1221—1246), ein ausgezeichneter Bischof und eine der bedeutendsten Persönlichkeiten Deutschlands im 13. Jahrhundert, der neben Hermann von Salza und Oliva von Paderborn seine Stelle einnimmt. Er hatte zu Paris studirt und die Theologie docirt, gegen die Albigenser das Kreuz gepredigt, war Pönitentiar Honorius' III., auch Domdechant zu Speier und Domherr zu Mainz gewesen und wurde ohne Zuziehung der sonst mitwirkenden Laien als Bischof eingesetzt. Dieser letztere Umstand, sowie seine Sorgfalt, die in den früheren bewegten Zeiten verpfändeten Stiftsgüter wieder einzulösen und an die Kirche zu bringen, verwickelten ihn in Streitigkeiten, wie sie von nun an zwischen den Bischöfen und dem fehdelustigen Adel sich oft wiederholten und endlich dem Stift verderblich wurden. Konrad II. hielt übrigens den Adel noch im Zaum und brach manche der Raubburgen. Unter ihm wurden auch im J. 1222 und 1224 zwei Synoden zu Hildesheim gehalten (Hefele a. a. O. 934. 936); auch kamen damals die Dominicaner und Franciscaner nach Hildesheim, und zwar, der Sage nach, von letzteren zwei aus des hl. Franciscus erstem und nächstem Ordenskreise. Ueberhaupt erfüllten Konrads thatenreiches Leben, außer Klosterstiftungen und Klosterreform, theils landesherrliche Sorgen für die Erweiterung, Unabhängigkeit und innere Sicherheit des Hochstifts, dessen Reichsunmittelbarkeit durch Kaiser Friedrich II. förmlich anerkannt wurde, theils Missionen des Papstes zur Förderung von Friedrichs II. Kreuzzug, auf deren einer er die widerstrebenden Lombarden mit dem Bann belegte. Konrad II. resignirte Anfangs des Jahres 1246, begab sich in das Kloster Schönau und starb 1249. Dem 31. Bischofe Heinrich (1246—1257), Propst zu Heiligenstadt, machte mehrere Monate lang (Februar bis October) Hermann, Propst zu Braunschweig, den Sitz streitig, mußte ihm aber zuletzt weichen. Wegen der Grafschaft Peine gerieth Heinrich in Krieg mit Herzog Albrecht von Braunschweig, der hierbei einen Theil des Fürstbisthums einnahm. Dieser Krieg dauerte auch unter 32. Johannes von Brakel (1257—1260) noch fort und endigte mit einem Vertrag, in welchem Hildesheim nur mehr die Hälfte von Peine behielt.

Nun folgten mehrere Bischöfe aus hohen Häusern und meist mit weltlichem Streben. Die Fehden mit den benachbarten Fürsten dauerten fort, und Fehden entstanden auch schon mit der eigenen Stadt, welche sich, wie die allgemeine Richtung der Zeit war, größere Unabhängigkeit zu erringen suchte. Alle diese Fehden füllten die folgenden Decennien aus. Wegen seines großen Vermögens wurde der erst vierzehnjährige Otto von Braunschweig am 9. Oct. 1260 als 33. Bischof gewählt, aber erst 1264 bestätigt. Ihm gelang es, den Besitz des Stiftes wieder zu erweitern; er gerieth aber darüber mit seinen beiden Brüdern, den Herzogen Johannes und Albert von Braunschweig, in Krieg und mußte sein Gebiet von denselben verheert sehen. Aus Kummer darüber starb er 1279, erst 32 Jahre alt. Unter 34. Siegfried II.

von Querfurt (1279—1310), Dompropst zu Magdeburg, dem Erbauer der Stadt Grunow und des Schlosses Löwenburg, dauerte zwar der Krieg fort, allein er trat den Braunschweigern kräftig entgegen und wußte selbst manches noch zu erwerben. Damals begannen auch die Streitigkeiten des Capitels mit Bürgern und Bisthumsangehörigen. Der 35. Bischof Heinrich II. von Woldenburg (1310—1318) bändigte das unruhige Hildesheim, legte vor der Stadt die Festung Steuerwald an, empfing von Heinrich VII. die Lehen der beiden Grafschaften Dassel und Honsfleth und kaufte das Städtchen Bockheim. Er starb im September 1318 zu Avignon, wo er sich wegen einer gegen ihn erhobenen Anklage rechtfertigen wollte. Ihm folgte 36. Otto II. von Woldenburg (1319—1331), ein Schrecken der Raubritter, der nicht nur vieles wieder einlöste und anderes neu erwarb, sondern auch, als der letzte seines Stammes, die ganze Grafschaft Woldenburg dem Stifte vermachte. 37. Heinrich III. von Braunschweig (1331—1363) machte vierzehn Jahre lang dem vom Papste ernannten Erich Graf von Schaumburg das Bisthum streitig und behauptete sich auch zuletzt. Dem Grafen Erich hing die Stadt bis zum Jahre 1343 an, in welchem Heinrich III. die unruhigen Bürger besiegte. Zur Strafe dafür, daß sie seine Festung Steuerwald zerstört hatten, mußten die Bürger aus ihren Mitteln die Festung Marienburg bauen. Nachdem Erich 1348 gestorben war, wurde Heinrich auch vom Papste anerkannt, und er war der erste, der dem Capitel eine auf das Recht der weltlichen Regierung und die Theilnahme des Capitels an demselben bezügliche Capitulation beschwor. Nach dem Tode Heinrichs ernannte der Papst, trotz des Protestes des Capitels, das sein Wahlrecht sich gewahrt wissen wollte, 38. Johann II. von Schadland O. S. Dom. (1363—1365) zum Bischof; dieser ließ sich aber schon nach zwei Jahren nach Worms transferiren, nachdem man ihm als Bibliothek des Stiftes das Zeughaus gewiesen hatte. Nicht so war 39. Gerhard von Berge (1365—1398), bisher Bischof von Verden. Er schlug sich tapfer mit seinen Feinden herum und ist berühmt geworden durch den Sieg, den er bei Dinclar durch persönliche Tapferkeit über den Herzog von Braunschweig, den Bischof von Halberstadt und ihre Verbündeten gewann. Vier Jahre vor seinem Tode (gest. 15. Nov. 1398) erhielt er einen Coadjutor; derselbe ward auch sein Nachfolger, 40. Johannes III. von Hoya (1398 bis 1424), vorher Bischof von Paderborn. Dieser gerieth in Fehde mit Herzog Otto von Grubenhagen, ward von ihm geschlagen und konnte die Verwüstung des Stiftes nicht hindern. Um die traurige Lage zu mildern, nahm er den reichen Bischof von Cammin zum Mitherrscher an, und dieser ward auch sein Nachfolger, nämlich 41. Magnus von Sachsen-Lauenburg (1424—1452). Derselbe rettete sich durch Bündnisse mit Otto, Herzog von Braunschweig, und Johann, Bischof von Halberstadt. — Bei diesem weltlichen Treiben und ewigen Waffenlärm hatte nothwendig alle geistliche Zucht und Ordnung bei Clerikern und Laien verwildern müssen. Bischof Magnus begann mit der von Päpsten und Concilien so laut geforderten Reformation, und zwar zunächst bei der Geistlichkeit und in den Klöstern. Hierbei wurde er von dem damals zu eben diesem Zwecke nach Norddeutschland gesandten Cardinal Nicolaus Cusanus kräftigst unterstützt. Als dieser nach Hildesheim kam, fand er es für nöthig, in den Kirchen das Vater-Unser, das Ave-Maria, die zehn Gebote Gottes und den Glauben auf Tafeln geschrieben aufhängen zu lassen, weil das Volk in diesen Stücken vielfach nicht gehörig unterrichtet war. Das katholische Reformationswerk wurde nun innerhalb dieses Sprengels mit solchem Eifer und Nachdruck betrieben, daß sich, menschlich gesprochen, bald alles im besten Zustand befand. Besonders wirkte hier viel der Augustinerpropst Johannes Busch (s. d. Art.), welcher auch der Windesheimer Congregation von Hildesheim aus die weiteste Verbreitung bereitete. Ebenso nahm die später nach Bursfelde benannte Congregation der Benedictiner um diese Zeit im Hildesheimer Bisthum ihren Ursprung. So schien eine Zeit der schönsten Blüte für diesen Sprengel anbrechen zu wollen. Allein die begonnene Reform konnte nicht nachhaltig bewahrt werden, weil das weltliche und kriegerische Treiben, das Erbübel des Hildesheimer Bisthums, sich bald wieder einstellte. Magnus hatte zwar durch die bereits genannten Bündnisse nach außen sich Ruhe verschafft, dagegen schloß auch die Stadt ein Schutz- und Trutzbündniß mit Hannover gegen die Bischöfe. In Folge davon behielt Braunschweig-Lüneburg die Erbschutzgerechtigkeit und das Besatzungsrecht mit einer Compagnie. Ein Jahr vor seinem Tode nahm Bischof Magnus (gest. 21. Sept. 1452) einen Coadjutor, Bernhard von Braunschweig-Lüneburg, an; dieser ward auch sein Nachfolger und wird als 42. Bischof gerechnet, nahm aber keine höhere Weihe an, nannte sich auch nicht Bischof, sondern nur „Administrator", und später „bestätigten Herrn und Vorstand des Stiftes". Um dieses bekümmerte er sich indeß wenig, resignirte 1458 und succedirte 1459 seinem Vater im Herzogthum. Im Jahre 1463 heiratete er die schöne Mechtild von Schaumburg, starb aber schon 1464. Der Bruder dieser Mechtild, 43. Ernst von Schaumburg, ein gewaltiger Nimrod, bestieg nach ihm den Stuhl (1458—1471). Der Streit der Bischöfe nahm kein Ende, bald mit anderen Bewerbern und ihrem Anhange, bald mit der Stadt, mit den Nachbarn, mit dem Adel. Ernst brachte seine Zeit im Krieg oder auf der Jagd zu, war aber im Kriege gegen Herzog Friedrich so unglücklich, daß er 1471 aus Gram starb. Nun folgte der Dombecan 44. Henning von Haus, der erst gegen zwei, von der Mehrzahl des Capitels gewählte Bischöfe, Hermann, Landgraf von Hessen, und Balthasar, Herzog von Mecklenburg, kämpfen mußte. Durch den Beistand der Bürger von Hildesheim besiegte er 1472 den ersteren

und 1474 den letzteren, resignirte aber 1481 (gest. 1488), worauf ihm 45. Barthold von Landsberg (1481—1502) folgte, der bereits Bischof von Verden war und dieses Bisthum neben Hildesheim beibehielt. Bis zum Jahre 1486 mußte er mit der von Braunschweig unterstützten Stadt einen blutigen Krieg führen. Von 46. Erich von Sachsen-Lauenburg, der nach kaum zwei Jahren resignirte und später Bischof von Münster wurde, übernahm dessen Bruder 47. Johann IV. von Sachsen-Lauenburg 1504 das Bisthum (resignirte 1527, gest. 1547), und es ist durchaus kein Wunder, daß es unter ihm im Sprengel Hildesheim zu der doppelten Katastrophe kam, welche das Stift in kirchlicher wie in politischer Hinsicht zerriß, und daß namentlich der Abfall von der alten, durch das weltliche und kriegerische Treiben mißhandelten Kirche unaufhaltsam eintrat.

II. Reformation und Restauration. Die Einführung der sogenannten Reformation in dieses Fürstbisthum erfuhr die wesentlichste Förderung durch die sogenannte Stiftsfehde. Als Bischof Johann IV. die Regierung antrat, fand er eine Schuldenlast von 280000 Goldgulden und 24 Amthäuser verpfändet vor. Er sah wohl ein, daß er nur durch die höchste Sparsamkeit und die strengste Ordnung dem Stift wieder aufhelfen konnte, machte sich aber gerade dadurch sehr unbeliebt. Ueber die Einlösung verpfändeter Stiftsgüter gerieth er in Streit mit den Rittern des Stifts, namentlich mit den Herren von Saldern. Diese verbündeten sich mit den umliegenden Fürsten und fielen während eines Krieges des Bischofs mit Minden in Hildesheim ein. Von den Bischöflichen, die nun gleichfalls Unterstützung gefunden, wurden sie 1520 in der Schlacht bei Soltau geschlagen. Weil sich aber der Bischof einem kaiserlichen Ausspruch zwischen den Streitenden nicht unterwarf, wurde er auf dem Reichstage zu Worms 1521 von Karl V. in die Reichsacht und seines Landes verlustig erklärt. Die Vollziehung der Acht wurde dem König Christian von Dänemark und den Herzögen von Braunschweig übertragen. Diese eroberten sämmtliche Stiftslande, bis auf wenige Städte. Endlich schlossen das Capitel und der Stadtrath 1523 zu Quedlinburg einen Vertrag, wonach der Kirche zu Hildesheim von ihren elf Aemtern mit sieben Grafschaften und einundzwanzig Schlössern nur noch die drei verpfändeten Aemter Peine, Steuerwald und Marienburg, das ist das sogenannte kleine Stift, verblieben, während die Herzöge ihre Eroberungen, das sogenannte große Stift, behalten sollten. Letzteres geschah auch bis 1643. Dieß ist das Ende der berüchtigten „Hildesheimer Stiftsfehde", die von entscheidendem Einflusse für das Bisthum auch insofern wurde, als damit die Protestantisirung des größten Theils des Landes und Sprengels Hand in Hand ging. Zu allem Unglück cedirte Johann IV. im Jahre 1527 das Bisthum dem kaiserlichen Kanzler 48. Balthasar Merklin, der das bedrängte Stift kaum zu sehen bekam, da er mit dem Kaiser umherzog und schon 1530 Bischof von Konstanz wurde (gest. 1531 zu Trier). Auch 49. Otto III. von Schaumburg resignirte schon 1537, ohne für das Stift etwas gethan zu haben. Erst 50. Valentin von Teutleben, Dr. theol. et jur. (1537—1551), vorher Propst zu St. Bartholomäus in Frankfurt und Domherr zu Mainz, versuchte etwas für die Restitution zu thun; seine Mühe war indeß schon darum vergeblich, weil die Stiftslande unterdessen fast ganz protestantisirt worden waren. Der damalige Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg war sofort zur neuen Religionspartei übergetreten, und eine seiner ersten Handlungen war es, seine Lande von der Jurisdiction der zuständigen Bischöfe von Verden und Hildesheim zu trennen. Damit war der ganze nördliche Theil des Bisthums bis auf drei Stunden von Hildesheim vom Bischof abgefallen. In Braunschweig-Wolfenbüttel führte Herzog Julius 1545 die Reformation ein, und dadurch war ein weiterer Theil von der Diöcese Hildesheim abgetrennt. Zu gleicher Zeit erfolgte die Reformation in Calenberg, und die Herzöge von Braunschweig reformirten sodann auch das große Stift. Die durch die Stiftsfehde auf die höchste Spitze getriebene Verwilderung und die Vernachlässigung aller geistlichen Interessen, dazu die Schwäche der bischöflichen Macht, der gegenüber die durch das neue Bekenntniß genährte Unabhängigkeitslust der Bürger sich geltend zu machen suchte, alles dieses brachte es 1542 dahin, daß auch die Stadt Hildesheim und ein Theil des kleinen, dem Bischof noch verbliebenen Stiftes die Augsburgische Confession annahm. In der Stadt verblieb dem Bischof nur die sogenannte Domfreiheit, und da Braunschweig selbst in einigen Theilen des kleinen Stifts, trotz des bischöflichen Protestes, den Katholicismus vernichtete, so blieb fast nichts mehr im Bisthum Hildesheim der Kirche treu. Bischof Valentin fand es unter diesen Umständen gerathen, sein ihm noch gebliebenes Land zu verlassen und sich nach Mainz zu flüchten, wo er 1551 an gebrochenem Herzen starb. Indessen hielten doch das Domcapitel, die Klöster und der Clerus im kleinen Stift der Reformation noch kräftig Stand, und diesen ist es zu verdanken, wenn damals das Bisthum Hildesheim nicht gleich den anderen norddeutschen ganz zu existiren aufhörte. Der neue Bischof 51. Friedrich von Holstein (1551—1556) löste zwar die Aemter Steuerwald und Peine ein, allein durch seine Verschwendung und Sorglosigkeit wurde das Stift eben so sehr zerrüttet, wie durch die Streifzüge eines Grafen von Mansfeld und des Markgrafen Albrecht von Brandenburg. Ihm folgte 52. Burchard von Oberg (1557—1573), der sich als treukatholischen Bischof zeigte, aber in stetem Streite mit der Stadt lag. Nach seinem Tode ergriff das Domcapitel das einzige Rettungsmittel für den Bestand des Bisthums und der katholischen Religion in demselben, indem es einem mächtigen geistlichen Fürsten sein kleines Ländchen mit anvertraute. Es wurden nämlich für Hildesheim

nach und nach mehrere Bischöfe aus dem bayrischen Herzogshause gewählt, welche, um mehr Macht dem überhandnehmenden Protestantismus entgegenstellen zu können, mehrere Bisthümer, darunter stets Köln, unter ihrem Stabe vereinigten. Diese Einrichtung bewährte sich jedoch nicht besonders. Hildesheim, als die kleinere angehängte Diöcese, wenn auch in seinen Rechtsansprüchen nach außen kräftig vertreten, litt im Innern dadurch, daß nicht stets das Auge eines anwesenden Oberhirten über seine kirchlichen Angelegenheiten wachte, nicht stets ein naher Arm in derartige Uebelstände eingriff; es litt aber auch dadurch, daß nach dem Beispiele der Bischöfe nun auch die hochadeligen Capitularen nach einer Cumulirung von Pfründen in verschiedenen Diöcesen trachteten und sich um die gebotene Residenz in den einzelnen Diöcesen nicht kümmerten. Der erste so gewählte Bischof war 53. Ernst II. von Bayern (1573—1612), der bereits Bischof von Freising war und außer Hildesheim noch Lüttich, Münster und Köln erhielt. Unter ihm wurden die Streitigkeiten mit den Bürgern Hildesheims ernster; er ließ aber auch die Jesuiten nach Hildesheim kommen, deren Schulen und Missionen erhaltend und wiederherstellend zu wirken begannen. Der 54., Ferdinand von Bayern (1612—1650), vereinigte die nämlichen Bisthümer unter seiner Herrschaft und erhielt dazu noch Paderborn; er war aber nur Regent der Stiftslande ohne geistliche Weihe. Die bischöfliche Gewalt und Weihe übten für ihn in den einzelnen Bisthümern Weihbischöfe aus. Ihm glückte es, im J. 1629 den Prozeß gegen Braunschweig wegen der Restitution des großen Stifts zu gewinnen. Zurückgegeben wurde es, freilich ganz protestantisirt, erst 1643, und nicht einmal ganz; die Aemter Koldingen und Westerhofen blieben bei Calenberg, das Amt Lutter am Barenberg bei Braunschweig-Wolfenbüttel als Stiftslehen, und beide erhielt der Bischof nie wieder. Den zurückgegebenen Aemtern war die Bedingung gestellt, daß die adeligen Protestanten binnen 70 Jahren, die Nichtadeligen binnen 40 Jahren entweder zur katholischen Kirche zurückkehren oder auswandern müßten. Wie Bischof Ernst, so benutzte auch Ferdinand die Jesuiten zur Gegenreformation. Damals hätte der Dichter der Trutznachtigall, Friedrich Spee, der geraume Zeit im Hildesheimischen als Missionar wirkte, fast den Martyrtod erduldet. Mit knapper Noth entkam er, arg verwundet, den Händen eines Protestanten, der ihn erschlagen wollte. Der westfälische Friede machte übrigens alle Gegenreformationsversuche unmöglich. Was 1624 protestantisch gewesen, mußte es bleiben; selbst die unter den Protestanten ansässigen Katholiken hatten nicht das Recht der Religionsübung. Somit blieb der weitaus größte Theil der Stiftslande protestantisch; 44 Dörfer, welche wie ein Kranz die Stadt Hildesheim umschließen, waren der einzige katholische Rest des einst so herrlichen Fürstbisthums. — Vom westfälischen Frieden an fallen die Diöcesangrenzen mit dem Fürstenthum vollständig zusammen; sie wurden nämlich auch über die Aemter Vienenburg und Wiedelah, welche bis zur Reformation unter Halberstadt gestanden, und über das Amt Hunsrück, welches zu Mainz gehört hatte, ausgedehnt. Nur über die Katholiken innerhalb seines Fürstenthums konnte der Bischof noch Jurisdictionsrechte ausüben; in den welfischen Territorien waren sie erloschen. Dagegen entstanden bald wieder mehrere Diasporapfarreien, indem die Bischöfe als Landesherren bei ihren Amthäusern katholische Kirchen und Pfarreien errichteten. Da auch alle Klöster gründlich reformirt, und diejenigen, welche lutherische Insassen hatten, wieder mit Katholiken besetzt wurden, sammelten sich um diese gleichfalls wieder katholische Gemeinden. Dieselben wurden dann durch diejenigen vermehrt, welche von den Klöstern auf ihren auswärtigen Klosterhöfen und von den Adeligen auf ihren Gütern angesammelt wurden. Auf diese Weise geschah in diesem Fürstbisthum für die Restauration des Katholicismus alles, was geschehen konnte. In der Bischofsstadt selbst führte im J. 1632, nachdem Pappenheim dieselbe eingenommen, im Auftrage Ferdinands der Bischof Franz Wilhelm von Osnabrück den katholischen Cultus wieder vollständig ein, und der protestantische Gottesdienst wurde auf den Rathhaussaal zurückgedrängt. Als jedoch schon zwei Jahre darauf die Kaiserlichen wieder weichen mußten, wurden von der protestantischen Partei, welche die Stadt abermals eingenommen, die zwei Hauptkirchen nebst sechs anderen den Katholiken wieder entzogen und blieben von da an dauernd protestantisch. Unter diesen war auch die Stiftskirche zum hl. Andreas; gleichwohl bestand das Capitel derselben als katholisches bis zur Säcularisation fort und hielt den Gottesdienst zuerst in der Domkirche, später in der Karthäuserkirche. Auch die große Michaelisklosterkirche blieb protestantisch, mit Ausnahme der Gruft mit dem Grab des hl. Bernward, die noch heute den Katholiken gehört. So gab es in Hildesheim selbst seit dem westfälischen Frieden, außer dem katholischen Dom und seinem Capitel, nur noch die katholischen Stifte zum heiligen Kreuz, zum hl. Johannes, zur hl. Magdalena und zum hl. Andreas, letzteres aber, wie bemerkt, ohne Kirche; dann vor der Stadt das Canonikatstift St. Moritz. An Klöstern bestanden noch: die Benedictinerabteien St. Michael und St. Godehard, die Augustiner-Canonie zur Sülte, ein Kloster der Karthäuser und eines der büßenden Schwestern zur hl. Magdalena. Neu entstanden war ein Kloster der Jesuiten. Demnach fehlte es in Hildesheim nicht an Clerus, wohl aber an Katholiken, da fast alle Bürger protestantisch geworden waren. Diese bereiteten dem Bischof viele Schwierigkeiten. Allerdings war Hildesheim keine freie Reichsstadt, aber sie erkannte auch die Herrschaft des Bischofs nicht mehr an und duldete ihn bloß in ihren Mauern; sein Militär mußte er in Peine einquartieren, und nur mit Bewilligung des

Rathes und auch nur unter manchen Beschränkungen konnte sich der Bischof in Hildesheim selbst eine Leibgarde halten. — Nach dem Tode Ferdinands (gest. 13. Sept. 1650) wurde 55. Maximilian Heinrich von Bayern (1650—1688) gewählt, der noch drei Mannsklöster gründete und von 1653—1663 an Adam Adami (s. d. Art.) einen ausgezeichneten Weihbischof hatte. Dann folgte 56. Jodocus Edmund von Brabeck (1688—1702), Domdecan, der ein mildes Regiment führte. Als er starb (13. Aug. 1702), war sein Coadjutor und Nachfolger 57. Joseph Clemens von Bayern eben in Alliance mit Frankreich; derselbe wurde endlich gar in die Reichsacht erklärt und blieb darin bis zum Frieden von Baden. Das Domcapitel verwaltete die sedes impedita volle zwölf Jahre, da Joseph Clemens erst 31. Dec. 1714 die Regierung antreten konnte. Damals riefen die Protestanten die Welfen um Hilfe an, und das Capitel hatte einen langen Streit mit Herzog Georg von Braunschweig, der sich zum Vertreter der protestantischen Unterthanen des Stifts aufgeworfen. Mehrmals legten die Welfen auf alle katholischen Kirchengüter Beschlag und hielten seit 1710 zum Schutz der Protestanten eine Besatzung in Hildesheim. Im J. 1711 kam endlich der Religionsreceß zu Stande, in welchem das Capitel Beseitigung der von den Protestanten vorgebrachten Beschwerden zusicherte. Joseph Clemens erhielt dann das Stift beruhigt. Unter ihm wurden auch die von dem katholisch gewordenen Herzog Anton Ulrich von Braunschweig (s. d. Art.) neugebauten katholischen Kirchen zu Braunschweig und Wolfenbüttel mit päpstlicher Gutheißung dem bischöflichen Stuhl von Hildesheim unterstellt. 58. Clemens August von Bayern (1724—1761) war seit 1719 Bischof von Münster und Paderborn, überdieß seit 1723 Kurfürst von Köln und ward als solcher für Hildesheim gewählt; 1728 wurde er auch für Osnabrück gewählt und bestätigt. Nach seinem Tode hemmten England und Braunschweig zwei Jahre lang nach Vermögen eine Neuwahl. Da den Welfen die beabsichtigte Säcularisation der Stiftslande noch nicht geglückt war, setzten sie wenigstens durch, daß nicht mehr ein mächtiger Fürst, wie die bayerischen Prinzen, das hildesheimische Stift erlangten. Die am 7. Febr. 1763 vorgenommene Wahl fiel auf 59. Friedrich Wilhelm von Westfalen (gest. 1789), einen trefflichen Fürsten, dessen Verordnungen bis auf die neueste Zeit die hauptsächliche Grundlage des Provinzialrechts und der Provinzialverfassung ausmachten. Ihm succedirte als letzter Fürstbischof 60. Franz Egon von Fürstenberg (1789—1825; s. d. Art. IV, 2087). Wie sein Vorgänger, konnte auch er die geistliche Jurisdiction nicht einmal in Hildesheim vollständig ausüben, da der Rath der Stadt sich das Recht angemaßt hatte, auch die Katholiken vor sein protestantisches Stadtconsistorium zu ziehen. Weiter wurde er in den sogenannten Bauernproceß verwickelt. Im J. 1793 hatten sich nämlich eine Anzahl Bauern unter Anführung des Canonicus Goffaux bei dem Reichsgericht über Regierung und Landstände wegen Bedrückung und Ungerechtigkeit beschwert. In Folge dieser Beschwerde wurde den Uebelständen in der Verwaltung abgeholfen, der Staatshaushalt geregelt und die Abgaben gleichmäßig vertheilt. Bald danach wurde dieses geistliche Fürstenthum von dem schweren Schlage der Säcularisation heimgesucht, und so ward der precären Existenz desselben ein Ende bereitet.

III. Säcularisation und Reorganisation. Durch den Reichsdeputations-Hauptschluß vom Jahre 1803 wurde das Hochstift Hildesheim säcularisirt und Preußen als weltliches Fürstenthum zugesprochen. Die theilweise schon von den Fürstbischöfen begonnene Aufhebung der reichen Stifte und Klöster wurde jetzt durchgeführt. Der Fürstbischof Franz Egon wurde gleich den übrigen geistlichen Fürsten Deutschlands säcularisirt und mit einer Pension von 25 000 Thlr. bedacht. In der geistlichen Leitung seiner Diöcesanen wurde er aber nicht behindert, und nach Kräften wahrte er die Interessen derselben. Schon 1807 verlor Preußen das Fürstenthum wieder, und es kam nunmehr unter das Scepter des Hieronymus Bonaparte, Königs von Westfalen. Im J. 1813 wurde es mit dem Königreich Hannover zusammengeschmolzen und 1815 demselben durch die Wiener Schlußacte garantirt. Nachdem volle einundzwanzig Jahre ein Zustand der Regellosigkeit gedauert, schloß Hannover (s. d. Art.) noch vor Franz Egons Tode (gest. 2. Aug. 1825) mit dem apostolischen Stuhle ein Concordat, worin die Grenzen des neuen Bisthums bestimmt, das neue Capitel geschaffen, die kirchlichen Einkünfte geregelt, das Verfahren bei der Bischofswahl festgesetzt und die Pfarr- und Succursalstellen namentlich angegeben wurden. Es ist dieß die Circumscriptions-Bulle Leo's XII. „Impensa Romanorum" vom 26. März 1824 (vgl. Nussi, Conventiones, 222—232). In Folge dieses Concordates bildet die Weser die Grenze zwischen den beiden Bisthümern Hannovers, Hildesheim und Osnabrück. Hildesheim umfaßt danach das größte Stück der jetzigen Provinz, dazu die braunschweigischen Länder. Der Sprengel war gegen früher bedeutend vergrößert worden: die Zahl seiner Katholiken war verdoppelt, die Ausdehnung sogar vervierzehnfacht worden. Das alte Fürstbisthum hatte nur etwas über 33 Quadratmeilen; nach der neuen Circumscription umfaßte es in Hannover allein 470 Quadratmeilen, dazu noch Braunschweig mit 67 Quadratmeilen. Die Zahl der Katholiken betrug vor der Säcularisation kaum 25 000, jetzt war sie auf 55 000 in 78 Pfarreien angewachsen. Es war übrigens keine zusammenhängende katholische Bevölkerung; Hildesheim war ein reines Diasporabisthum geworden. Rücksichtlich des Diöcesanverbandes besaß Hildesheim nunmehr nicht bloß seinen alten Umfang wieder, sondern hatte nach Norden fast die ganze ehemalige Diöcese Verden und den größten Theil

des alten Bremer Sprengels, allerdings beide ohne Katholiken, nach Westen einen großen Theil der ehemaligen Diöcese Minden mit der katholischen Pfarrei Hannover, nach Süden einen großen Theil von Mainz, das Untereichsfeld, nach Osten endlich einen Bezirk von Halberstadt erhalten. Die stipulirte Einrichtung kam erst vier Jahre nach Abschluß des Concordates zu Stande. Am 1. Juli 1828 wurde zuerst das neue Domcapitel in's Leben gerufen und übernahm die vorläufige Verwaltung des Bisthums. Zum ersten Bischof postulirte das Capitel am 4. September 1828 den Bischof von Paderborn, Clemens von Ledebur; als dieser ablehnte, wählte es seinen Decan 61. Joseph Godehard Osthaus, und dieser wurde am 4. October 1829 consecrirt und inthronisirt. Er wie seine ersten Nachfolger waren zugleich Administratoren der noch nicht eingerichteten Diöcese Osnabrück und apostolische Vicare der nordischen Missionen. Die Aufgabe des neuen Bischofs war keine angenehme und leichte. Nach fünfundzwanzigjähriger Unordnung wieder Ordnung in die Diöcesanverwaltung zu bringen, dazu bedurfte es eines tüchtigen und ganzen Mannes, namentlich da sich eine allgemeine religiöse Gleichgiltigkeit eingestellt hatte, der Clerus theilweise seiner Stellung untreu geworden war, und die hannover'schen Gesetze und Verfügungen nichts weniger als günstig für die Katholiken waren. Besonders das Gesetz vom 20. Mai 1824 setzte der Kirche viele Beschränkungen; auch waren die für geistliche Sachen eingesetzten Consistorien rein weltliche Behörden. Nach dem Tode Joseph Godehards (gest. 30. Dec. 1835) folgte 62. Franz Ferdinand Fritz (1836 bis 1840), Benedictiner des ehemaligen Klosters St. Godehard, seit 1834 Generalvicar, der besonders als Schulmann bezeichnet wird, der aber in der Frage über die gemischten Ehen auch „den glimmenden Docht nicht auslöschen" wollte. War es diesen beiden Bischöfen nicht gelungen, die Diöcese zu heben, so mußte auch 63. Jakob Joseph Wandt (1842—1849) die Wahrnehmung machen, daß all seine Arbeiten und Mühen vergeblich seien. Die in der Verfassung vom 6. Aug. 1840 zugesicherte Parität und kirchliche Freiheit ward oft beeinträchtigt; nicht einmal die Errichtung eines Knabenseminars wurde ihm gestattet. Auch mußte er trübe Zeiten erleben in Folge der sogen. Katechismusangelegenheit (1845) und des gleichzeitig auftretenden Rongeanismus. In bessere Zeiten fiel die Regierung des 64. Bischofs Eduard Jakob Wedekin (1850—1870), der als eigentlicher Restaurator des Bisthums Hildesheim gilt. Dieser hat mit wahrhaft apostolischem Eifer, mit hervorragender Tüchtigkeit und persönlichen Opfern Großes geleistet und wird für Hildesheim unvergeßlich bleiben. Zu Statten kam ihm das persönliche Wohlwollen des edlen Georg V., welcher auch den Katholiken seines Landes Gerechtigkeit angedeihen ließ, zu Statten auch das allgemeine Erstarken des katholischen Geistes in Deutschland. Eine große Thätigkeit entfaltete er besonders für die Missionen und für die Wohlthätigkeitsanstalten der Diöcese. Für verwahrloste Kinder stiftete er das Erziehungshaus „Klein-Bethlehem", in welchem 50—70 Kinder von Ordensschwestern Erziehung und Unterricht empfangen. Beim Antritt des Bisthums fand er nur ein Kloster der Ursulinen in Duderstadt; als er den Hirtenstab niederlegte, gab es zwei Häuser derselben mit Pensionaten und höheren Töchterschulen in Hildesheim und eine Filiale mit höherer Töchterschule in Hannover. Die Schulschwestern des dritten Ordens vom hl. Franciscus erhielten nach und nach an sieben Orten Volksschulen. Barmherzige Schwestern wurden von Paderborn berufen und später als eigene Congregation der Schwestern von der Liebe constituirt; 1875 gab es schon 72 Schwestern in elf Häusern. Für die Wallfahrtsorte Ottberg und Germershausen ließ er Franciscaner und Augustiner kommen. Endlich errichtete er 16 neue Missionsstellen in Theilen der Diöcese, an welchen die Katholiken unter den Protestanten fast verschwunden waren. Vieles davon hat leider der Culturkampf wieder zerstört, und unter demselben hatte sein Nachfolger Manches zu leiden. Es ist dieß der gegenwärtige 65. Bischof, bezw. der 5. seit der Reorganisation des Bisthums, Daniel Wilhelm Sommerwerck, genannt Jacobi (nach einem Bruder seines Stiefvaters), geboren 21. April 1821, zum Priester geweiht 24. September 1846; er ward bald Professor am Josephinum zu Hildesheim und Domprediger, 1863 Domcapitular und später auch Generalvicar, verwaltete die Diöcese während der Abwesenheit seines Vorgängers beim Vaticanischen Concil und wurde nach dessen Tode (25. December 1870) Capitularvicar. Zum Bischof wurde er erwählt am 13. April, präconisirt 27. October und consecrirt am 31. December 1871 (vgl. Wilhelm Sommerwerck, genannt Jacobi, Bischof von Hildesheim [Deutschlands Episcopat in Lebensbildern], Würzburg 1875).

Dem Concordate gemäß wird der Bischof vom Capitel gewählt, das aus 1 Decan, 6 Canonikern, 4 Vicaren und 4 Präbendaten besteht. Die Zahl der Diöcesanen hat sich seit der Reorganisation des Bisthums nahezu verdoppelt; bis zum Jahre 1860 waren aus den 55 000 Katholiken schon 72 000 geworden, und heute sind es 102 000 neben 1 710 000 Andersgläubigen. In der Stadt Hildesheim, die außer dem Dom noch drei katholische (früher zehn) Kirchen hat, gibt es unter 29 000 Einwohnern kaum 9000 Katholiken in vier Pfarreien. Die ganze Diöcese hat in 13 Decanaten 85 Pfarr- und 36 Filialkirchen, davon wohl die Hälfte in der Diaspora. Der Weltpriester gibt es heute nur 107, Ordenspriester keine mehr. Die Priester erhalten ihre erste Bildung im Knabenconvict und am bischöflichen Gymnasium Josephinum zu Hildesheim, je mit einem geistlichen Director an der Spitze. Das Josephinum ist aus der ehemaligen Jesuitenschule hervorgegangen und auch im vormaligen

Jesuitenkloster zugleich mit dem Seminar untergebracht. Das bischöfliche Progymnasium in Duderstadt hat gleichfalls einen geistlichen Dirigenten. Mit dem mehr als zehn Jahre geschlossenen, aber im Frühjahr 1887 wieder geöffneten Priesterseminar steht eine theologische Lehranstalt in Verbindung (im ehemaligen Kapuzinerkloster), an welcher um 1850 Alzog, Gams, Koch, Mattes u. A. segensreich wirkten. Diese gaben auch zwei Jahre lang (1850 und 1851) eine trefflich redigirte „Theologische Monatschrift" heraus. Für die Priester besteht ein Emeriten- und ein Demeritenhaus zu Hildesheim und für die Heranbildung der Schullehrer ein katholisches Lehrerseminar. An Orden gibt es heute nur mehr barmherzige Schwestern, und zwar in Hildesheim (2), Harsum, Widelah, Göttingen, Duderstadt, Celle, Gronau und Kassel. (Vgl. besonders: Chron. Epp. Hildesheimensium [814—1573] bei Pertz, Mon. Germ. VII, 850 sqq.; Lauenstein, Hildesheimische Kirchen- und Reformationsgeschichte, 1736, und dessen Diplom. Historie des Fürstenthums Hildesheim, 1740; Das Bisthum Hildesheim in geogr., statist. und topogr. Hinsicht, Berlin 1802; Fr. A. Blum, Gesch. des Fürstenthums Hildesheim, Wolfenbüttel 1805; Beiträge zur Hildesheimischen Gesch., 3 Bde., 1829 ff.; Koken und Lüntzel, Mittheilungen gesch. und gemeinnütz. Inhalts für das Fürstenthum Hildesheim, 1831 ff.; H. A. Lüntzel, Die ältere Diöcese Hildesheim 1837; Derselbe, Die Annahme des evangelischen Glaubensbekenntnisses von der Stadt Hildesheim, 1842, und Geschichte der Diöcese und Stadt Hildesheim, 2 Bde., 1858; Konr. Kratz, Der Dom zu Hildesheim, 1840; Zeitschrift des Museums zu Hildesheim, 1842; Cappe, Des Bisthums Hildesheim und der Stadt Münzen nach der Zeitfolge geordnet und beschrieben, Dresden 1855; Moroni, Dizion. XXXIII, 247—251; O. Mejer, Propaganda II, 418—443; Gams, Gesch. der Kirche Christi I, 578—585, III, 460—470; Hist.-polit. Blätter LXXXIX, 650 ff. 749 ff. 813 ff.; dann auch R. Döbner, Urkundenbuch der Stadt Hildesheim, 1880 f.; Dr. Janicke beabsichtigt, ein auf 3 Bde. berechnetes Urkundenbuch des Stiftes Hildesheim herauszugeben.) [Neher.]

Hilduin, einer vornehmen fränkischen Familie angehörig, wurde 814 Abt von St. Denys; später erhielt er dazu noch die Abteien St. Médard (in Soissons) und St. Germain-des-Prés. Ludwig d. Fr. rief den geistig hochbedeutenden Mann 822 als Erzkaplan an den Aachener Hof, wo er eine Stütze der großfränkischen Adelspartei war, aber auch in deren Sturz verwickelt wurde. Im Bürgerkriege des Jahres 830 stand er auf Seiten Pipins und wurde nach Niederwerfung des Aufstandes durch den Kaiser in die Nähe von Paderborn und darauf nach Neu-Corvey verbannt; doch ward er schon im folgenden Jahre, wahrscheinlich auf dem Reichstage zu Ingelheim (Mai 831), wieder begnadigt. Fortan blieb er politischer Thätigkeit fern und widmete sich der Reform seines Stiftes (832), sowie literarischer Arbeit. Auf Wunsch Ludwigs d. Fr. verfaßte er um das Jahr 835 die Passio S. Dionysii (Migne, PP. lat. CVI, 23—50; der einleitende Briefwechsel zwischen ihm und dem Kaiser ibid. 13 sqq. u. CIV, 1326), welche den Pariser Martyrer Dionysius (s. d. Art.) mit dem sogen. Areopagiten identificirt. Diese Ansicht bestand wahrscheinlich schon seit Mitte des 8. Jahrhunderts, war aber immer noch Zweifeln begegnet, und diese bekämpfte Hilduin nachdrücklich. So hat sein Werk diesen Irrthum für das ganze Mittelalter befestigt, bis Sirmond, Launoy und andere Kritiker des 17. Jahrhunderts ihn zerstörten. Die vorzüglichsten Quellen, aus denen Hilduin schöpfte, sind: die areopagitischen Schriften, welche Kaiser Michael II. 827 nebst anderen Geschenken an den fränkischen Hof gesandt hatte; apocryphe, wohl um die Mitte des 8. Jahrhunderts in Frankreich entstandene Dionysius-Acten; der Brief, den Aristarchus, ein griechischer Chronograph der apostolischen Zeit, von dem aber aus anderen Quellen nichts bekannt ist, über das Leben des Areopagiten an Onesiphorus gerichtet haben soll; das angebliche Glaubensbekenntniß eines gewissen Visbius und alte gallicanische Missalien. Hilduin starb am 22. November 840. (Vgl. Hist. littér. de la France IV, 607—613; Boll. Oct. IV, 696 sqq.; Dümmler, Gesch. d. ostfränk. Reiches, Berlin 1862, I pass.; Simson, Jahrbücher d. fränk. Reiches unter Ludwig d. Fr., Leipzig 1874 bis 1876, 2 Bde. pass.) [Schrörs.]

Hilfspriester, Titel für die Gehilfen und den Stellvertreter des Pfarrers. Der Pfarrer ist der alleinige und ausschließliche Seelsorger innerhalb der Grenzen seiner Parochie (c. 4, C. XXI, q. 2; Trid. Sess. XXIII, c. 16 de Ref.), und die Gläubigen, welche hier das Domicil haben, sind ausschließlich an ihn gewiesen (c. 4. 5, C. IX, q. 2; c. 2, X 3, 29; c. 1 pr. De privileg. in Clem. 5, 7; Trid. XXIV. c. 13 de Ref.). Er hat die Functionen seines Amtes persönlich zu verrichten (c. 3, X 3, 4), und die allgemeine Regel: Potest quis per alium, quod potest facere per se ipsum (c. 68, De reg. jur. in VI), findet auf ihn wie auf alle diejenigen Kirchenbeamten, welche die betreffende Stellung wegen ihrer persönlichen Eigenschaften erlangt haben, keine Anwendung (c. 43, § 1, X 1, 29; c. 12 in VI. 1, 14; van Espen, Jus eccles. P. I, tit. 3, c. 5; Conc. Vienn. ann. 1858, tit. 2, c. 8, Concilior. collect. Lacens. V, 157). Dennoch gibt es Fälle, welche eine Ausnahme begründen. Wenn der Pfründner wegen irgend einer gesetzlichen Ursache seinen Obliegenheiten nicht mehr vollständig nachkommen kann, so ist er nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, dieselben ganz oder theilweise durch einen befähigten Stellvertreter erfüllen zu lassen. Dieß ist die rechtliche Grundlage des Instituts der Hilfspriester, welche je nach Zweck und Aufgabe in zwei Hauptklassen eingetheilt werden.

I. Die Vicarii temporales sind für die Aushilfe in der Seelsorge bestimmt, wenn der Pfarrer in Folge allzu großer Ausdehnung seiner Parochie und zu vieler Geschäfte oder wegen Krankheit, hohen Alters oder sonstiger Deficienz sein Amt nicht mehr allein zu verwalten im Stande ist. Seit dem 13. Jahrhundert wurden häufig die Ordensgeistlichen hierzu verwendet. Die Pfarrer erbaten sich von einem benachbarten Kloster zur Aushilfe einen oder mehrere Mönche und entließen sie wieder, wenn sie ihrer nicht mehr bedurften. Hieraus entwickelte sich oft ein stehendes Verhältniß; vielfach hatten die Pfarrer solche Aushilfe für bestimmte Tage oder Zeiten des Jahres nöthig, und die Klöster sandten ihre Regularen auf diese Termine von sich aus, ohne jedesmal eine Anfrage oder Bitte abzuwarten. Aus der regelmäßigen Wiederkehr dieser freiwillig geleisteten Aushilfe entstanden allmälig die sogen. stationes regularium, und die Klöster beanspruchten jetzt das Recht, in jenen Zeiten gewisse pfarrliche Verrichtungen daselbst ausschließlich vorzunehmen. Aber darin lag offenbar eine mit dem geschichtlichen Ursprung der Stationen im Widerspruch stehende Forderung oder vielmehr Anmaßung. Wie die Regularen immer für Ausübung der Parochialrechte die specielle Erlaubniß des betreffenden Pfarrers nöthig hatten (c. 1 in Clem. 5, 7; c. 2 ibid. 3, 7; c. 2 Extravag. comm. 3, 6), so mußte auch die Station aufhören, sobald der Pfarrer die Functionen selbst wieder vornehmen wollte, und ein Verjährungsrecht war in diesem Punkte schlechterdings nicht anerkannt (Congreg. Conc. bei van Espen l. c. c. 8). Aber neben den Regularen und schon früher als sie wurden auch Weltgeistliche als Gehilfen in der Seelsorge verwendet (Conc. Abrincat. ann. 1172, c. 5; Oxon. 1222, c. 16; Colon. 1423, c. 7, Hard. VI, 2, 1634. VII, 119. VIII, 1011). Die Auswahl und Anstellung dieser capellani, subcapellani, cooperatores, coadjutores, vicarii, presbyteri auxiliares war ein Recht der Pfarrer; nur hatten sie (zur Abwehr untauglicher Persönlichkeiten) die bischöfliche Zustimmung, eine „licentia specialis“ einzuholen (Conc. Burdegal. ann. 1255, c. 3; Pictav. 1280, c. 3, Hard. VII, 471. 850 sq.). Viel geschichtliches Material hierüber geben die Analecta jur. pontific. 1861, 838 sqq. unter dem Titel Traité des vicaires paroissiaux. Das Tridentinum ermächtigte (Sess. XXI, c. 4 de Ref.) die Bischöfe, die Pfarrer volkreicher Gemeinden, wenn dieselben ihren Pflichten persönlich nicht vollständig nachzukommen vermöchten, dazu anzuhalten, daß sie sich so viele Priester beiordnen, als zur Spendung der Sacramente und zur Verwaltung des Gottesdienstes erforderlich seien. Aus den vom Concil gebrauchten Worten ergibt sich, daß an dem hergebrachten Rechte der Pfarrer, sich ihre Vicare selbst auszuwählen und anzustellen, nichts geändert, daß aber im concreten Falle die Entscheidung, ob überhaupt Aushilfe nöthig, ob ein oder mehrere und wie viele Hilfspriester anzustellen seien, dem Bischofe anheimgegeben werden sollte (Bouix, Tractatus de parocho, edit. 3, Paris. 1880, 635 sq.). Die tridentinische Vorschrift ist durch Innocenz XIII. in der Constitution Apostolici ministerii vom 23. Mai 1723, § 13 näher interpretirt und inhaltlich erweitert worden. Der Papst verordnet (zunächst für Spanien), daß, wenn ein Pfarrer der vom Bischof an ihn gerichteten Aufforderung, sich die nöthigen Hilfsgeistlichen beizuordnen, nicht innerhalb der ihm gegebenen Zeitfrist nachkommen sollte, der Ordinarius von sich aus die erforderlichen Vicarien bestellen könne, und daß die von den Pfarrern gewählten Priester nicht nur die admissio ad curam beim Bischofe nachsuchen, sondern auch von letzterem in einem besondern Examen auf ihre Tauglichkeit geprüft werden müssen; stelle sich hierbei ein Mangel der nöthigen Eigenschaften heraus, und lasse der Pfarrer den ihm anberaumten Termin, nach tauglichen Männern sich umzusehen, unbenutzt verstreichen, so dürfe gleichfalls die unmittelbar bischöfliche Ernennung eintreten (Bullar. Roman., ed. Taurin., XXI, 936). Diese Verfügung bestätigte Benedict XIII. in der Constitution In supremo militantis vom 23. September 1724 und dehnte sie auf die ganze Kirche aus (ibid. XXII, 100 sqq.; vgl. Conc. Neogranat. ann. 1868, tit. 2, c. 8, Collect. Lacens. VI, 483 sq.). Uebrigens ist das Recht der Pfarrer, sich ihre Cooperatoren selbst zu bestellen, kein unbedingtes und absolut ausschließliches; dasselbe kann in Folge specieller Erwerbstitel auch dritten Personen zustehen, und wegen der mannigfachen Unzukömmlichkeiten, die mit ihm verbunden waren, ist es fast überall, namentlich auch in Deutschland (Seitz, Recht des Pfarramtes II, 1, 24; Zimmermann bei Moy-Vering, Archiv XLII, 413 f.) und Frankreich (Bouix l. c. 644 sq.), längst Gewohnheitsrecht geworden, daß die Bischöfe die Vicarien ernennen und die Ernannten in die einzelnen Pfarreien schicken. Diese Aenderung ist beanstandet und als eine ungerechtfertigte Schmälerung der Pfarrrechte dargestellt worden (Schefold, Die Parochialrechte I, 335), aber es spricht für dieselbe eine mehr als hundertjährige Präscription, welche sich, abgesehen von den vielfachen Mißgriffen der Pfarrer, auf die erfahrungsmäßige Thatsache stützt, daß der Bischof, auf einem höhern Standpunkte stehend und die ganze Diöcese übersehend, die Verhältnisse der einzelnen Pfarreien am genauesten kennt und daher in der Lage ist, fern von kleinlichen Rücksichten jeder Gemeinde gerade die Priester zu senden, welche für sie die geeignetsten sind (Conc. Prag. 1860, tit. 6, c. 8, Collect. Lacens. V, 564).

Der Vicarius temporalis hat die cura animarum vom Bischofe, steht also in dieser Beziehung dem Pfarrer gleich, handelt in seinen seelsorglichen Functionen durchaus selbständig und verrichtet dieselben, wie er es vor Gott und seinem Gewissen verantworten zu können glaubt.

Aber dem äußeren Rechte nach ist der Vicar lediglich der Gehilfe des Pfarrers, welcher in des letztern Namen und Auftrag (jussu et permissu, wie sich das Mainzer Anstellungsdecret ausdrückt; Zimmermann a. a. O. 414, 2) thätig ist und sich, wenn keine bischöfliche Dienstinstruction besteht, in Allem nach den Weisungen dieses seines unmittelbaren Vorgesetzten zu richten hat, solange sie nicht gegen Recht und Brauch der Kirche verstoßen (Conc. Remens. 1849, tit. 15, c. 2; Rothomag. 1850, decret. 11, n. 21, Collect. Lacens. IV, 140. 526); namentlich ist ihm untersagt, an der Gottesdienstordnung eigenmächtige Aenderungen vorzunehmen (Constitt. synodi dioeces. Constant. vom Jahre 1609, P. 2, tit. 7, n. 5; Conc. Bitur. 1850, decret. de parochis eorumque vicariis, Coll. Lacens. l. c. 1098) und willkürlich, ohne Erlaubniß oder Vorwissen des Principals die Parochie zu verlassen (Conc. Paris. 1849, tit. 1, c. 8; Burdigal. 1850, 4, c. 11; Auscitan. 1851, 4, c. 4, Collect. Lacens. l. c. 15. 587. 1203). Der Pfarrer hat die Oberleitung (Conc. Prag. 1860, 6, c. 8; Ultraject. 1865, 2, c. 8, Coll. Lacens. V, 564 sq. 795 sq.) und vertheilt die Geschäfte, soll aber dabei mit Billigkeit verfahren und den Gehilfen nicht mit Arbeit überladen (Synod. Neapolit. 1699, 9, c. 4, n. 11, Coll. Lac. I, 225; Benedict. XIV., Instit. 17; Conc. Ravenn. 1855, 4, c. 4, n. 8; Neogranat. 1868, 2, c. 8, Coll. Lacens. VI, 195 sq. 484. Regulativ in der Diöcese Breslau bei Moy-Vering, Archiv XXX, 457). Von mehreren gleichzeitig vorzunehmenden Functionen kann er diejenige auswählen, welche ihm die angenehmere ist; wird er aber zu einer Verrichtung speciell berufen und persönlich verlangt, so hat er sich derselben zu unterziehen und kann sie nicht auf den Vicar übertragen (Congr. Conc. in den Analect. jur. pontif. l. c. 973, n. 3. 4). Dem Pfarrer steht die Repräsentation der Pfarrei ausschließlich zu; er hat die Administration des Kirchen- und Pfarrvermögens, präsidirt den betreffenden Verwaltungscollegien, führt die Kirchenbücher, und dem Vicar ist nicht gestattet, auf Grund derselben Zeugnisse unter pfarramtlichem Siegel auszustellen (Congr. Conc. l. c. n. 7; Zimmermann a. a. O. 415). Daß der Vicar, um den Eheconsens in gültiger Weise entgegenzunehmen, die specielle Erlaubniß oder Ermächtigung seines Pfarrers nöthig habe, ist allgemein anerkannt (Conc. Colocens. 1863, 2, c. 7, Coll. Lacens. V, 639); dagegen muß bei der Frage, ob er in Abwesenheit des Pfarrers und ohne für den betreffenden Fall dessen ausdrückliche Erlaubniß erhalten zu haben, den Ehen der Parochianen assistiren könne, unterschieden werden. Hat er bei seiner Anstellung vom Pfarrer oder, wie jetzt gewöhnlich geschieht, vom Bischofe ganz im Allgemeinen die Ermächtigung erhalten, die Seelsorge auszuüben und die Sacramente zu administriren, so bezieht sich die erlangte Vollmacht auch auf die Ehe; seine Assistenz ist also gültig, ja er kann als delegatus ad universitatem causarum sogar einen andern Priester subdelegiren, und die vor dem letztern eingegangene Ehe ist gleichfalls ein matrimonium validum; selbst wenn der Bischof einem einzelnen oder sämmtlichen Vicaren verboten hätte, den Consens entgegenzunehmen, würde die Ehe der Gültigkeit nicht ermangeln, sondern die geleistete Assistenz bloß als eine unerlaubte und wegen des in ihr liegenden Ungehorsams strafbare Handlung zu betrachten sein. Anders verhält sich die Sache, wenn die bei der Anstellung ertheilte und empfangene Ermächtigung keine allgemeine gewesen ist, sondern sich auf einzelne Functionen, wie Predigen, Beichthören 2c., ausdrücklich beschränkt hat. Hier ist die Ungültigkeit der vom Vicar geleisteten Assistenz zweifellos, und die Consenserklärung muß vor dem Pfarrer und vor Zeugen erneuert werden (Cong. Conc. bei Richter, Conc. Trid. 229, n. 49. 50. 52. 54. 55, und Analect. jur. pontif. l. c. 992—996; Reiffenstuel, Jus can. l. 4, tit. 3, n. 83 sq.; Leurenius, Forum beneficial. P. 1, c. 3, n. 134; Benedict. XIV., De synod. dioeces. l. 13, c. 23, n. 1. 3; Schulte, Handbuch des kath. Eherechts 59 f.; Bouix l. c. 636 sq.).

Wie der Bischof und jeder höhere Kirchenbeamte seine Gehilfen, falls nicht anderweitige Mittel zur Verfügung stehen, selbst unterhalten muß (c. unic. in VI. 3, 5), so hat auch der Pfarrer seinen Hilfspriestern die ausreichende Sustentation zu reichen (Trid. Sess. VI, c. 2; VII, c. 5; XXI, c. 4 de Ref.) entweder in Gemäßheit eines gleich bei der Anstellung zwischen beiden getroffenen und von der Behörde genehmigten Uebereinkommens (Krabbe, Statuta synod. dioecesis Monasteriens. 232 sq.; Helfert, Von den Rechten und Pflichten der Pfarrer 2c. 293 ff.; Kohn, De cooperatoribus, im Archiv XXXIX, 30 f.), oder in einem für den speciellen Fall je nach den obwaltenden Verhältnissen vom Bischof festgesetzten Betrage (Innoc. XIII. Constit. cit. § 13; Conc. Montis Libani ann. 1736, P. 3, c. 3, n. 3, Coll. Lac. II, 280), oder nach den allgemeinen Normen, welche für die Diöcese gegeben sind (Regulativ in der Diöcese Breslau vom Jahre 1873, § 3; Kohn, l. c. 31 sq.; Erlaß des bischöfl. Ordinariats in Rottenburg vom 12. Mai 1868 bei Vogt, Sammlung kirchlicher und staatlicher Verordnungen, 1876, 730). Kann der Pfarrer wegen geringen Einkommens das Vorgeschriebene nicht leisten, so treten öffentliche Kassen mit Zuschüssen ergänzend ein, wie in Oesterreich der Religions- und in Württemberg der Intercalarfond (Helfert a. a. O. 286 f. 692 f.; Verfügungen des kathol. Kirchenraths vom 10. Nov. 1821, Vogt 219). Neben den Reichnissen in Geld (salarium) hat der Vicar beim Pfarrer gewöhnlich freie Station, bestehend in standesmäßiger Wohnung, Kost, Heizung, Licht, Bedienung (Helfert 294 f.; Conc. Vienn. 1858, 2, c. 8, Coll. Lac. V, 157; Breslauer Regulativ, § 5. 11), und die Particulargesetze geben zur Vermeidung von Dissidien vielfach sehr

genaue, oft in's kleinste Detail gehende Vorschriften (z. B. für Rottenburg die bischöfl. Verordnung vom 7. Juli 1829 bei Vogt 717). Ueber das persönliche Verhältniß von Pfarrer und Vicar, das friedliche Zusammenleben, die gegenseitige Unterstützung und Förderung enthalten fast alle der neueren Provinzialconcilien (z. B. Coll. Lacens. IV, 64. 416. 758. 984. 1044; V, 50. 157. 565) treffliche Vorschriften und Mahnungen, auf die nicht näher eingegangen zu werden braucht, weil sie bei Priestern und gebildeten Männern sich ganz von selbst verstehen. Wenn dieses Verhältniß unter dem schönen Bilde von Vater und Sohn dargestellt wird, so sollen die Vicare, wo zwei oder mehrere angestellt sind, sich wie Brüder lieben, freundlich mit einander verkehren, sich in der sittlichen Vervollkommnung fördern, die ihnen zugewiesenen Geschäfte selbst besorgen und dieselben ohne Einwilligung des Pfarrers auf keinen Collegen oder andern Priester übertragen (Conc. Neogranat. 1868, 2, c. 8, Coll. Lac. VI, 485).

Die Vicarii temporales sind keine Beneficiaten, haben daher keine feste und bleibende Anstellung (c. 28, X 2, 28; c. 34 in VI. 1, 6). So lange die Pfarrer ihre Hilfspriester selbst auswählten, mußte ihnen principiell auch das Recht zustehen, dieselben wieder zu entlassen. Ob sie es thun konnten nach ihrem subjectiven Ermessen und nach bloßem Belieben oder nur aus einem vernünftigen Grunde, darüber lag keine gemeinrechtliche Entscheidung vor. Aber die Praxis hatte sich schon frühzeitig für letzteres ausgesprochen (Constitt. S. Edmundi Cantuar. c. 29, Hard. VII, 272), und da der Bischof bei der Anstellung durch Vornahme einer Prüfung und Ertheilung der Approbation mitwirkte, so concurrirte er auch bei der Amotion (Krabbe l. c.); der Pfarrer hatte ihm, sei es auf ausdrückliches Verlangen oder weil der entlassene Vicar Beschwerde erhob, den Grund seines Vorgehens anzugeben, und wenn sich derselbe als unzureichend erwies, so konnte die Wiederannahme verfügt werden. Umgekehrt stand es aber auch nicht im Belieben des Bischofs, einen Vicarius gegen den Willen des Pfarrers und ohne erheblichen Grund abzuberufen, denn hierdurch würde das den Rectores ecclesiarum zustehende Recht der Auswahl und Anstellung zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken sein (vgl. über die Frage: Bouix l. c. 638 sqq.; Analecta jur. pontif. 1004 sqq.; Hinschius, Kirchenrecht II, 321). In der Gegenwart hat sich die ältere, wie man sieht, etwas umständliche und doch schließlich auf die gegenseitige Uebereinstimmung zwischen Bischof und Pfarrer hinauslaufende Procedur geändert und wesentlich vereinfacht. Wie der Ordinarius von sich aus und ohne gesetzliche Mitwirkung der Pfarrer die Anstellung der Vicare vornimmt, so ist er auch allein befugt, sie nach seinem Ermessen abzuberufen und anderweitig zu verwenden (Conc. Turon. 1849, 10, n. 6, Coll. Lac. IV, 266; Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, 2. Aufl., 609, 17), wobei billige Wünsche sowohl der Pfarrer als auch der Vicare nach Möglichkeit berücksichtigt werden (vgl. Ausschreiben des bischöfl. Ordinariats zu Mainz vom 25. Sept. 1835 im Archiv XLII, 417, 4). Durch den Tod des Pfarrers hört das Amt des Vicars nicht auf. Seine Anstellung ging vom Bischof aus und wurde mittels eines eigenen Decrets vollzogen; so lange also das letztere nicht zurückgenommen ist, bleibt dasselbe in Kraft, und der Vicar auf seiner Stelle (Archiv a. a. O. 419 ff.). — Außer den Hilfspriestern, die wegen der großen Zahl von Parochianen oder in Folge hohen Alters oder bei einer vorübergehenden Krankheit des Pfarrers neben und unter den Augen desselben in der Seelsorge thätig sind, gab und gibt es noch eine andere Klasse der Vicarii temporales — die Stellvertreter des Pfarrers im Falle seiner Abwesenheit vom Orte des Beneficiums. Daß die länger andauernde Absenz einen hinreichenden Grund und die Erlaubniß des Bischofs erfordere, ist selbstverständlich. Im Mittelalter kamen derlei Beurlaubungen häufig vor und waren gemeinrechtlich gestattet für den auswärtigen Aufenthalt zur Wiederherstellung der Gesundheit, für Reisen zur Besorgung von Geschäften, die der Papst oder Bischof aufgetragen, oder zur Führung eines Prozesses, der das Beneficium betraf, für Fortsetzung der Studien an einer Universität oder einer andern öffentlichen Lehranstalt, für Uebernahme des Lehramtes an einer solchen 2c. (c. 12—15, X 3, 4; c. 5, X 5, 5). Der beurlaubte Pfarrer hatte vor seinem Abgang einen in wissenschaftlicher und moralischer Beziehung tüchtigen Stellvertreter zu ernennen, für den Ernannten die bischöfliche Bestätigung einzuholen und demselben aus den Früchten des Beneficiums den ausreichenden Unterhalt anzuweisen (Conc. Copriniac. ann. 1260, c. 10; Narbon. 1551, c. 28. 29, Hard. VII, 531; X, 451). Das Tridentinum (Sess. XXIII, c. 1. de Ref.) stellte sich auf denselben Standpunkt; die unmittelbar nachfolgenden Provinzialsynoden waren eifrig bestrebt, die Vorschrift des Concils in's praktische Leben einzuführen, und wiederholten dieselbe mitunter wörtlich (Statuta conc. Remens. 1564, c. 1; Conc. Rothomag. 1581, De curat. offic. n. 10; Burdigal. 1583, c. 19, Hard. X, 470. 1237. 1357). Es liegt in der Natur der Sache, daß der aufgestellte Vicar auf eigene Verantwortung die ganze Seelsorge führt und alle mit dem übernommenen Amte zusammenhängenden Geschäfte besorgt, aber seiner interimistischen Verwaltung in dem Augenblicke enthoben ist, in welchem der Pfarrer zurückkehrt (über die particularrechtlichen Vorschriften für die Stellvertretung des nur kurze Zeit abwesenden Pfarrers s. d. Art. Residenzpflicht). — Konnten die nur theilweise oder bloß vorübergehend an der Ausübung der ganzen Seelsorge gehinderten oder mit Erlaubniß geraume Zeit abwesenden Pfarrer ihre Gehilfen oder Stellvertreter selbst ernennen, so kam ihnen dieses Recht in folgenden drei Fällen nicht zu: a. Bei gänzlicher und andauernder Unfähigkeit körperlicher oder geistiger Art; hier setzte der Bi-

schof, auch gegen den Willen des Kranken, alsbald einen „Coadjutor", welcher unabhängig vom coadjutus alle Rechte und Pflichten des Amtes übernahm und zu seinem anständigen Unterhalt aus den Pfründeerträgnissen einen entsprechenden Betrag zugewiesen erhielt; jedoch mußte dem Pfarrer auf Lebensdauer das nöthige Auskommen verbleiben (c. 3. 4, X 3, 6), Bestimmungen, die noch heute in voller Geltung sind (vgl. Conc. prov. Colocens. a. 1863, tit. 2, c. 6, Coll. Lac. V, 636). Aus dem Wesen einer solchen Coadjutorie folgt von selbst, daß mit der Resignation oder dem Tode des Pfarrers die Erledigung der Pfründe eintritt (Fagnani, Commentar. ad c. 5, X 3, 6, n. 9 sqq.); aber auch schon vorher kann der Bischof den Coadjutor jederzeit abberufen und durch einen andern Priester ersetzen (Hinschius a. a. O. 325). b. Einen ähnlichen, aber in unserer Zeit bei den zahlreichen Prüfungen kaum mehr vorkommenden Fall hatte das Tridentinum im Auge, wenn es (Sess. XXI, c. 6 de Ref.) die Bischöfe ermächtigte, Pfarrern, welche wegen mangelnder Bildung zur Verwaltung ihres Amtes unfähig seien, jedoch einen ehrbaren Lebenswandel führten, Stellvertreter — coadjutores aut vicarios — an die Seite zu setzen (Conc. Aquilej. 1596, c. 9, Hard. X, 1895 sq.), keineswegs jedoch nach willkürlichem Ermessen oder bloßem Vermuthen, sondern nur, wenn die wissenschaftliche Deficienz bewiesen war. Der Bischof konnte nicht bloß bei der Visitation der Diöcese, sondern auch außerhalb derselben jeden Pfarrer, gegen welchen ein dringender Verdacht der Unwissenheit (vehemens suspicio de imperitia) laut geworden war, einem Examen unterziehen und erst, wenn dieses zu seinen Ungunsten ausfiel, im Sinne des Tridentinums vorgehen (Congr. Conc. bei Richter, Conc. Trid. 119, n. 1. 2; Benedict. XIV, De synod. dioeces. l. 13, c. 9, n. 21 und Instit. 9, n. 16; Conc. Ravenn. 1855, 4, c. 1, n. 9, Coll. Lac. VI, 188). Die aufgestellten Coadjutoren übernahmen gleichfalls alle Rechte und Pflichten des Pfarramtes, übten dieselben unabhängig und bezogen aus den Einkünften des Beneficiums den nöthigen Unterhalt. Sie konnten beliebig versetzt werden, und daß ihre Mission zu Ende ging, wenn der Pfarrer nachträglich die nöthigen Kenntnisse sich angeeignet und dem Bischof den Beweis dafür geliefert hatte, ergab sich von selbst aus dem Wesen ihrer Stellung. c. Wenn der Pfarrer, ohne sich eines eigentlichen Vergehens schuldig gemacht zu haben, durch unerleuchteten Eifer, durch schroffes Auftreten oder aus irgend einem andern Grunde sich die Gemüther in einer Weise entfremdete, daß keine gedeihliche Wirksamkeit mehr zu hoffen, sondern das directe Gegentheil zu befürchten ist, so kann ihn der Bischof provisorisch vom Orte seiner Thätigkeit entfernen und die Seelsorge einstweilen durch einen Vicar verwalten lassen (Congr. Conc. bei Santi, Praelect. jur. can., Ratisbon. 1886, I, 28, n. 5). — Ist die förmliche Erledigung einer Curatpfründe eingetreten, so hat der Bischof, sobald er davon Kunde erhält, ohne Verzug einen für die Stelle geeigneten „Administrator, Provisor, Pfarrverwalter, Pfarrverweser" aufzustellen und demselben einen angemessenen Theil der Einkünfte zuzuweisen. Der Verweser muß alle Verpflichtungen der Stelle übernehmen, bis die definitive Wiederbesetzung erfolgt ist. Damit aber der Gottesdienst und andere unaufschiebbare Functionen, bis der Bischof in der erwähnten Weise Vorsorge getroffen hat, keine Unterbrechung erleiden, sind fast überall die Decane ermächtigt, einen benachbarten Pfarrer oder einen andern, gerade verfügbaren Geistlichen interimistisch mit der Seelsorge zu betrauen und hiervon die bischöfliche Behörde alsbald in Kenntniß zu setzen (Constitt. synod. dioeces. Constant. P. 2, tit. 3, n. 10. 11; Conc. Vienn. 1858, 2, c. 9; Colon. 1860, 2, 1, c. 7; Prag. eod. ann. 6, c. 6, Coll. Lac. V, 158. 343. 559).

II. Die Vicarii perpetui. Im weitern Sinne des Wortes sind auch die Kapläne (s. d. Art.) Gehilfen des Pfarrers. Diese capellani, sacellani, altaristae, vicarii, primissarii (= Frühmesser, s. d. Art.) haben zwar ein eigenes, selbständiges Beneficium, sind canonisch instituirt und können gleich dem Pfarrer nicht beliebig von ihrer Stelle entfernt werden, aber sie stehen unter der Aufsicht und Leitung des letztern (Constitt. synod. dioeces. Constant. P. 2, tit. 7, c. 4) und haben, sei es an einer innerhalb der Parochie gelegenen Kapelle oder an einem Altar der Pfarrkirche oder überhaupt an der ecclesia parochialis, bestimmte gottesdienstliche Functionen zu verrichten. Ihre Betheiligung an der Seelsorge, die hierauf bezüglichen Rechte und Pflichten sind entweder schon in der Fundationsurkunde des Beneficiums näher bezeichnet (Conc. August. 1548, c. 8; Camerac. 1586, 5, c. 4, Hard. IX, 2036. 2158) oder durch die Ortsgewohnheit hergebracht (Synod. dioeces. Paderborn. 1867, P. 3, c. 10), oder allgemein durch das Particularrecht der Diöcese normirt (Conc. Argent. 1435, c. 12; Bamberg. 1491, c. 19, Hartzheim, Conc. German. V, 238. 607), oder für die einzelne Kaplanei unter Berücksichtigung der äußeren Verhältnisse vom Bischof festgesetzt (Conc. Remens. 1849, 15, c. 3; Senon. 1850, 1, c. 7; Auscitan. 1851, 2, c. 7, Coll. Lac. IV, 141. 883. 1180). Daß der Bischof im Interesse einer geordneten Pastoration und zur Vermeidung von Zwistigkeiten zu einer solchen Abgrenzung der beiderseitigen Rechte und Pflichten befugt sei, kann bei der Stellung, welche er zur Seelsorge der ganzen Diöcese einnimmt, keinem Zweifel unterliegen; nur dürfen die Kapläne durch solche Festsetzungen nicht gehindert werden, die mit ihren Beneficien speciell verbundenen Obliegenheiten pünktlich zu erfüllen (Trid. Sess. XXV, c. 5 de Ref.), und auch jene verdienten Männer, die sich wegen Alters oder Kränklichkeit auf eine Kaplanei als Ruheposten zurückgezogen haben, sollten mit Verpflichtungen, welche ihre Stelle nicht auferlegt, nach Möglichkeit verschont werden

(Schefold a. a. O. 327 f.). — Eine selbständigere Stellung und ausgedehntere Befugnisse haben die Curat- oder Pfarrkapläne, in einigen Diöcesen Rectoren genannt (Vicarii residentes, capellani expositi, Localisten, Expositen), welche an einer außerhalb des Pfarrsitzes gelegenen Kirche oder Kapelle angestellt sind, daselbst residiren und für den betreffenden District der Parochie die Seelsorge führen. Solche Curatkaplaneien oder Rectorate sind meistens dadurch entstanden, daß eine bisher selbständige Pfarrkirche mit einer andern durch Union verbunden und als Accessorium ihr untergeordnet (Phillips, K.-R. VII, 322), oder daß in einer umfangreichen Parochie, um den entfernteren Pfarrgenossen eigenen Gottesdienst zu verschaffen, am Wohnorte derselben eine neue Kirche erbaut (c. 3, X 3, 48; Trid. XXI, c. 4 de Ref.) oder eine daselbst schon vorhandene durch Dismembration losgetrennt und ihr die Seelsorge zugetheilt wurde (Seitz, Recht des Pfarramtes I, 45 ff.; Moy im Archiv II, 17 ff. 129 ff.; Molitor VII, 400 ff.). Erhält die neuerbaute oder abgetrennte Kirche ihre Dotation aus den Mitteln der „ecclesia matrix“, so werden der letztern gewisse Ehrenrechte, z. B. eine kleine jährliche Abgabe, reservirt und ihrem Inhaber das Patronat über die Filiale zuerkannt (c. 3 cit.); reicht aber das Vermögen der ursprünglichen Kirche zu einer solchen Ausstattung nicht hin, so sollen die Filialisten angehalten werden, ihrem Priester den nöthigen Unterhalt zu reichen (Trid. l. c.; Fagnani, Comment. ad c. 3, X 3, 48). In der Regel (zahlreiche Ausnahmen und Abstufungen kommen vor, Analecta jur. pontif. l. c. 997 sqq.) sind die an solchen Kirchen angestellten Kapläne, wenn auch nicht dem Namen nach, so doch thatsächlich Pfarrer (Congr. Conc. 1874 in Acta S. Sedis VIII, 134), haben, mit Ausnahme der österlichen Communion, der Proclamationen und Trauung, sämmtliche Parochialrechte, stehen in Ausübung derselben zum Rector der Hauptkirche in keinem amtlichen Abhängigkeitsverhältniß (Berardi, Commentar. in jus eccles. univers. T. I, dissert. 6, c. 4 in fin.), müssen an Sonn- und Feiertagen für die Gemeinde appliciren und ihre Anstellung durch die Bestehung des Pfarrconcurses gewinnen (Congr. Conc. bei Richter, Conc. Trid. 117, n. 5. 6). — Schon im 9. Jahrhundert kam es vor und gestaltete sich im Laufe der Zeit zu einer weitverbreiteten Einrichtung, daß von Päpsten und Bischöfen aus verschiedenen Motiven (Thomassin, Vetus et nova eccles. disciplina, P. 1, l. 3, c. 22; P. 3, l. 1, c. 10; l. 2, c. 20. 21; Devoti, Jus. can. I, 28, n. 16 sq.; Hinschius a. a. O. 437. 441) das Vermögen der Pfarrkirchen an Klöster, Capitel oder Dignitäten in denselben an Hospitäler und andere mit Corporationsrechten ausgestatteten Anstalten gleichsam als Eigenthum und jedenfalls zu bleibendem Gebrauch gegen die Verpflichtung überwiesen wurde, bei den betreffenden Kirchen für die cura animarum Sorge zu tragen. Die spätere Gesetzgebung, welche sich aus den factischen, in ihren Anfängen noch ziemlich ungeregelten Verhältnissen (Hinschius a. a. O. 436—441) entwickelt hatte, unterscheidet zwei Arten dieser „Incorporationen“. Entweder blieb das Amt des Pfarrers rechtlich bestehen — incorporatio jure non pleno —; dann genoß das Kloster, Capitel 2c. die Einkünfte der unirten Kirche und diese wurde durch einen vom Bischof auf die Präsentation des Klosters oder Stiftes (parochus primitivus sive titularis) bestellten, von letzterem in Verwaltung der Seelsorge fernerhin unabhängigen und nur dem Bischofe verantwortlichen Priester (Vicarius) administrirt (c. 3, § 2, X 5, 33; vgl. c. 12. 31, X 3, 5). Oder das Pfarramt wurde aufgehoben und neben den Temporalien auch die Spiritualien mit dem Kloster 2c. vereinigt — incorporatio jure pleno, jure utroque (c. 21, X 5, 33), so daß letzteres der eigentliche Pfarrer wurde (parochus principalis sive habitualis); weil aber die Communität als solche die Seelsorge an der incorporirten Kirche nicht selbst verwalten konnte, so gestaltete sich das Verhältniß wie bei den mit Urlaub abwesenden Pfarrern, sie ernannte also selbständig einen Stellvertreter (parochus actualis), der vom Bischof nach erstandener Prüfung die Approbation erhielt und demselben in allen Angelegenheiten der Pastoration Rechenschaft zu geben hatte (Trid. XXV, c. 11 de Regular.). Da beneficia saecularia nur von Weltgeistlichen verwaltet werden können (c. 9, X 3, 31; Trid. XIV, c. 11 de Ref.), so mußte der Stellvertreter ein Säcularpriester sein (vgl. die Synoden bei Hinschius 448, 1), aber für Ausnahmsfälle war den Klöstern gestattet, die ihnen utroque jure einverleibten Kirchen durch die eigenen Mönche pastoriren zu lassen, jedoch nicht durch einen einzigen, sondern es mußten immer zwei oder mehrere am Orte der Pfarrei anwesend sein (c. 2. 5, X 3, 35; c. 4, X 3, 37). Solche standen gleichfalls unter der Jurisdiction des Bischofs und hatten vor Antritt des Amtes seine Approbation einzuholen (Conc. Mogunt. 847, c. 14; Colon. 1536, c. 18; Trever. 1549, c. 12, Hard. V, 11. IX, 1995. 2149). Abgesehen von diesen Ausnahmen sollten die Vicare bei der einen wie bei der andern Form der Incorporation dem Weltclerus entnommen und, was die Gesetze immer mit Nachdruck hervorheben, bleibend angestellt werden (Conc. Lateran. IV. 1215, c. 32; Mogunt. 1225, c. 12, Hard. VII, 43. 140; c. 3. 6, X 1, 28; c. 1, X 3, 37; c. unic. in VI. 3, 18); allein sehr häufig ernannten die Klöster 2c. nach Willkür nur zeitige und kümmerlich besoldete Stellvertreter, welche sie in raschem Wechsel wieder entließen, so oft sich ein Miethling (conductitius, mercenarius) fand, der mit einem noch geringeren Einkommen sich begnügte und nach seinen persönlichen Qualitäten auch nicht mehr verdiente (c. 2, X 1, 10; c. 12. 30, X 3, 5; c. 1 in VI. 3, 4; c. 1 in Clement. 3, 12). Concilien und Päpste haben gegen das tief einschneidende, wegen der großen Zahl der Incorporationen (Conc.

Arelat. 1260, c. 5, Hard. VII, 512) weit verbreitete, der Seelsorge in hohem Grade nachtheilige Unwesen (die thatsächlichen Zustände schildern in erschreckender Weise die hundert Beschwerden der deutschen Nation vom Jahre 1522 in c. 86 bei Gaertner, Corp. jur. eccles. II, 209) einen beständigen, aber, wie stets wiederkehrende Verbote erkennen lassen, ziemlich erfolglosen Kampf geführt; auch die Verfügung des Konstanzer Concils (Sess. XLIII, c. 2, Hard. VIII, 874) — schon an sich nur auf einen kleinen Theil der Unionen beschränkt — war nicht geeignet, dem betreffenden Krebsschaden Einhalt zu thun. Erst das Tridentinum hat gegen die vorhandenen Mißstände wirksame Maßregeln ergriffen, indem es verordnete: a. Der Bischof hat die incorporirten Kirchen jährlich zu visitiren; b. er muß Sorge tragen, daß an denselben zum Zwecke einer geordneten Seelsorge Vicarii perpetui angestellt werden; nur wenn besondere Umstände es fordern (über dieselben s. Reiffenstuel, Jus can. l. 1, tit. 28, n. 28; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Vicarius parochialis, n. 8 sqq.), kann und soll er temporäre Vicarien zulassen; c. jedem Vicar ist ein Drittel der Früchte seiner Kirche (auch mehr oder weniger nach dem Ermessen des Ordinarius) zum Lebensunterhalt anzuweisen (Sess. VII, c. 7 de Ref.); d. neue Incorporationen dürfen künftighin überhaupt nicht mehr vorgenommen werden (Sess. XXIV, c. 13 de Ref.). — Die Vicarii perpetui galten als Beneficiaten (c. 27, X 1, 3); sie standen den Pfarrern rechtlich gleich, und alle gesetzlichen Bestimmungen, welche die Rechte und Pflichten der letzteren normirten, fanden auf die ersteren analoge Anwendung (c. unic. in Clement. 1, 7; c. unic. in VI. 3, 18). Die älteren Canonisten haben in ihren Erklärungen des Tit. X de offic. vicarii 1, 28 die Rechtsverhältnisse der Vicarii perpetui und temporales, ihre Beziehungen zu den Klöstern &c. und umgekehrt mit einer der tiefgehenden Bedeutung, welche das Institut ehedem hatte, entsprechenden Sorgfalt und Ausführlichkeit dargestellt. Da aber die Incorporationen seit der im Anfang unseres Jahrhunderts erfolgten Aufhebung der Klöster und Canonikate für uns nur noch historisches Interesse haben, so dürften derlei in's Detail eingehende Erörterungen jetzt als überflüssig sich erweisen und sollen daher unterbleiben. — (Vgl. außer den im Texte genannten Schriften die treffliche Monographie Deneubourg, Étude canonique sur les vicaires paroissiaux, Tournay 1871.) [Kober.]

Hillel, Name zweier jüdischen Gesetzlehrer. 1. Hillel der Babylonier, auch der Aeltere (hazzakén) genannt, war Vorstand des Synedriums in Jerusalem zur Zeit der Geburt Jesu und ist mit dem Heiland wiederholt unpassender Weise in Parallele gebracht worden. Der Beiname des Aeltern soll ihn nach der gewöhnlichen Annahme unterscheiden von dem spätern Hillel, dem Fürsten (s. u.); doch dürfte es richtiger sein, mit dem Worte den Begriff der Lehrauctorität zu verbinden. Die „früheren Alten" bedeuten die Lehrer der Vorzeit, und zakén war eine Zeitlang Ehrenname der Mitglieder des Synedriums, bis später die Bezeichnungen Weiser (chakám) und Lehrer (rabbán) gebräuchlich wurden. Hillel entstammte einer vornehmen, aber verarmten Familie in Babylonien, welche sich von König David herleitete. Solche Abkömmlinge waren nach der ersten Eroberung Jerusalems durch Nabuchodonosor ziemlich zahlreich nach Babylonien gebracht worden und blieben daselbst Jahrhunderte hindurch in großem Ansehen. Um 50 v. Chr. oder wenig früher mag Hillel mit seinem Bruder Schebna nach Jerusalem gekommen sein. Er widmete sich hier unter drückender Armut — er soll als Handarbeiter täglich etwa 40 Pfennige verdient haben — dem Gesetzesstudium unter den bedeutenden Synedrialhäuptern Schemaja und Abtalion. Der Talmud läßt ihn hier in seiner übertreibenden Weise „jede Weisheit, jede Sprache erlernt" haben. Er „verstand die Sprache der Berge, Hügel und Thäler, Bäume und Kräuter, der wilden und zahmen Thiere und der Dämonen" (Sanhedr. 16). Mit geistigem Gut belastet ging er nach Babylonien zurück, um nach wenigen Jahren Palästina wieder aufzusuchen und als Präsident des Synedriums und Gesetzeslehrer eine in ihrer Art bedeutende Laufbahn anzutreten, welche zeitlich nur um ein Menschenalter der des Heilandes, seines Verwandten dem Fleische nach, voranging. Gegenüber der blasphemischen Aeußerung Geigers (Das Judenthum u. s. Gesch., 2. Aufl., Breslau 1865, I, 117), daß mit Hillel verglichen Jesus „einen neuen Gedanken keineswegs aussprach und als Pharisäer in den Wegen desselben ging", ist noch Renan (Vie de Jésus, Par. 1863, 35) gerechter, wenn er, zwar ohne irgend einen Grund, jenen den wahren Lehrer Jesu nennt, aber doch dieß wieder beanstandet, da „es sich um eine so erhabene Originalität handelt", und gnädig zugibt, daß Hillel niemals für den wahren Gründer des Christenthums angesehen werden wird. Der Rabbinismus schätzte Hillel überschwänglich hoch, wenn er (Succa 28[a]) von den 80 Schülern desselben 30 für würdig erklärte, daß die Schechina auf ihnen ruhe wie auf Moses, 30 für würdig, daß auf ihr Geheiß die Sonne stille stehe wie auf das Geheiß Josue's, und von den 20 mittelmäßigen erzählt, daß, wenn der eine aus ihnen, Jonathan B. Uziel, sich mit der Thora beschäftigte, jeder über ihn hinfliegende Vogel sofort verbrannte. — Die schlimme Zeit der herodianischen Kämpfe brachte in Hillel sehr achtungswerthe Eigenschaften zur Reife; mit großer Sanftmuth und Versöhnlichkeit, die ihm als Mittelsmann zwischen der Hofpartei und den Volksführern zu statten kam, mit Milde und friedfertiger Ausdauer verband er kluge Umsicht in Beurtheilung der schwierigen Zeitlage, ebenso Besonnenheit in Milderung, Umbildung und Anpassung des Gesetzes an die Zeitforderungen. Manche seiner Aussprüche zeigen den überlegen-

den und weitschauenden Friedensmann. „Sondere dich nicht von der Gemeinde ab; halte dich nicht für gerechtfertigt bis an den Tag deines Todes; verurtheile nicht früher deinen Nächsten, bis du dich in seiner Lage befindest; glaube von keiner Sache, daß sie nicht gehört werde, da sie zuletzt doch ruchbar wird; sage auch nicht: wenn ich freie Zeit habe, werde ich lernen, vielleicht wirst du sie nie haben." „Wer seinen Namen vergrößert, verliert ihn; wer nicht zunimmt, nimmt ab; wer nicht lernt, hat den Tod verdient; wer sich der Krone (selbstsüchtig) bedient, kommt um." „Zur Zeit, da man einsammelt, streue aus; aber wenn man ausstreut, sammle ein; siehst du ein Geschlecht, dem die Lehre lieb ist, streue aus; aber merkst du, daß sie ihm lästig wird, halte zurück." „Wo es keinen Mann gibt, schicke dich an, ein Mann zu sein." Diese und ähnliche Sprüche sind ein heller Zeitspiegel. Es drückt sich in ihnen die schwankende Scala der Gesetzesgeltung und die vorsichtige, aber mannhafte Haltung der öffentlichen Gewalt gegenüber aus. „Einen Gast habe ich zu Hause," pflegte Hillel zu seinen Jüngern zu sagen, „ich muß eilen, ihn zu bewirthen. Er ist unsere Seele, die heute in uns ist, aber morgen vielleicht nicht mehr." Er bewies damit Sorgfalt für Reinhaltung des innern Lebens.

Nachdem mit den Söhnen Bathira's eine strengere Richtung im Synedrium abgedankt hatte, wurde Hillel Vorsitzender des Synedriums mit dem Titel Nasi (Fürst). Vierzig Jahre hielt er seine Stellung inne und lebte in Jerusalem bis zum Jahre 10 n. Chr. In dieser Zeit wußte er einer milden Auffassung des Gesetzes gegenüber starrem Pharisäismus weiten Eingang zu verschaffen. Schon für seine Erhöhung war zumeist seine Entscheidung maßgebend gewesen, daß die Darbringung des Passahopfers am Sabbat erlaubt sei. Allein die Frage nach der Art der Sabbatheiligung machte Hillel auf's Neue zu schaffen. Es trat ihm die sogen. chasidäische Schule entgegen mit einer starren, ausnahmslosen Geltendmachung des Gesetzes, wobei sie auch das billige Wort nicht gelten ließen, daß der Sabbat ihnen überwiesen sei, nicht sie dem Sabbat, daß das Gesetz das Leben, nicht den Tod zu schaffen bestimmt sei. In den späteren Kämpfen gegen die Römer tauchten solche fanatischen Grundsätze von Neuem auf. Hillel hatte aber auch dem andern Extrem zu wehren, welches die herodianische Hofpartei und der vornehme Theil des Priesterthums vertrat. Diese nämlich betrachteten, wie es schon vor den machabäischen Kämpfen durch seleucidischen Einfluß geschehen war, das Gesetz als schwere Fessel, als eine Hemmung des Fortschrittes zu feinerem Culturleben, und verachteten es deßwegen als überlebt. Als besonnener Kämpfer für das Rechte, das in der Mitte liege, darf Hillel wohl mit Esdras verglichen werden, da er das Gesetz einerseits durch Milderungen vereinbarer mit dem praktischen Leben gemacht, andererseits durch Abwehr der Angriffe der libertinistischen Herodianer zu neuer Geltung im Volke gebracht hat. In ersterer Hinsicht ist Hillel durch den sog. Verwahrungsschein, Prosbul (πρὸς βουλῇ), berühmt geworden. Das verarmte Volk bekam vor dem ersten Jahr nach dem Regierungsantritt des Herodes, einem Sabbatjahr, kein Geld von den Darleihern, weil sie den gesetzlichen Erlaß der Schulden in demselben fürchteten. Indem Hillel den Prosbul, d. h. die Ausstellung einer gerichtlichen Ermächtigung, jederzeit die Schulden einzucassiren, beim Synedrium durchsetzte, erwies er dem Gläubiger wie dem Schuldner einen Dienst. Eine andere Verordnung bestimmte in Betreff des auf ein Jahr gültigen Rückkaufsrechtes für Häuser in ummauerten Städten, daß der Verkäufer am letzten Tage, wenn er den etwa sich verborgen haltenden Käufer nicht auftreiben konnte, die fragliche Summe beim Ortsgericht deponiren und sofort das Haus wieder in Besitz nehmen dürfe. Noch viele ähnliche Bestimmungen traf Hillel, in welchen er der Zeit entgegenkam, immerhin auf Kosten des starren, erstorbenen Buchstabens, aber ohne mit dem Gesetze zu brechen. Hierin ging die Mehrheit des Synedriums mit ihm Hand in Hand. Anders aber wurde es, als dessen Alterspräsident Menachem mit vielen des Libertinismus verdächtigten Mitgliedern auszutreten genöthigt war. Jetzt kam für Hillels unbeugsamen Widersacher Schammai die Zeit, andere Anschauungen zur Geltung zu bringen. Im Sinne der ältern Richtung verwarf Schammai jede Vereinfachung, Milderung, Umbiegung des Gesetzes und schien als zeitweiliger Schüler Hillels lediglich dessen schwache Seiten für rücksichtslosen Kampf wider ihn ausgespäht zu haben. Als Schammai in einem Sabbatjahr Alterspräsident an Stelle des ausgetretenen Menachem geworden war, verbot er, daß das bittere Noth leidende Volk ausnahmsweise einige Felder bebaue. So setzte er eine Maßregel nach der andern den Abschwächungen Hillels entgegen, und die Schammaiten und Hilleliten erfüllten bis gegen die Geburts- und Jugendzeit des Heilandes hin die Schule und das öffentliche Leben mit ihrem Kampflärm. Der Tag, an welchem der Hader beider Häupter ausbrach, galt so wichtig, daß er (9. Adar) zu den Fasttagen zählte. Auch deßhalb ist Maimonides' Ansicht eine Beschönigung, daß der Gegensatz bloß in der Methode ihrer Beweisführung gelegen habe, wenn immerhin der Hader viel Geschrei um wenig Wolle war. Gegenstand des Streites waren durchweg Quisquilien der Gesetzesauslegung, und man glaubt dieselben aus dem bittern Spott des Erlösers über solche Deutung und Verdrehung der Thora, wie die Discussionen über die Erlaubtheit der Semicha (des Aufstützens auf's Opferthierhaupt) am Feste, die Verunreinigungsfähigkeit des aus den Trauben von selbst entfließenden Mostes, die Darbringung eines Festganzopfers, herauszuhören. Nachdem aber Hillel sich den Schammaiten mehrmals gebeugt hatte, kam ihm ein

Ereigniß zu Hilfe, das von Vielen als übernatürliche Fügung betrachtet wurde. Der Schammaite Baba B. Buta trat selbst zu ihm über, um nicht das Volk zu sehr abzustoßen, dessen Gunst sein milder Berather nie ganz verloren hatte, und Hillels und seiner Schule Entscheidungen überwogen nunmehr auch für die Zukunft die ihrer Gegner. Wie bei der officiellen Gesetzesauslegung oder Halacha, so zeigte sich Hillel auch in der Haggada oder traditionellen Theologie mild und menschenfreundlich. Schammai verdammte auch die Zweifelhaften, ließ sie aber allmälig wieder zu Gott aufsteigen, während nach Hillel Gott die in Schwebe zwischen Schuld und Unschuld Befindlichen sofort begnadigt. Das tägliche Opfer zu Morgen und Abend versöhnte nach ihm die täglichen Sünden des Volkes. Sein Spruch: „Gepriesen der Herr Tag für Tag", galt der abergläubischen Heiligung des Sabbats. Das Wort: „Unter den Weinenden lache nicht, und zwischen den Lachenden weine nicht", empfahl den äußern Anstand. — An Anerkennung fehlte es auch bei der Nachwelt dem liebenswürdigen, weisen Manne nicht. Man nannte ihn Jünger und Nacheiferer Esdras', würdig, des heiligen Geistes theilhaftig zu werden, da er, wie seinerzeit Esdras, das wieder erkaltete und unter den Scheffel gestellte Gesetz auf's Neue aufgerichtet und zur Geltung gebracht habe. Das spätere Judenthum blieb beim Lobpreis Hillels in ziemlichen Schranken, indem es ihn als einen vortrefflichen Lehrer des mündlich traditionellen Gesetzes und klugen Vertreter der gemäßigt pharisäischen Richtung hochhielt. Eine gegen das Christenthum feindselige Partei im Judenthum der Neuzeit macht ihn zum Reformator gleich Samuel und Esdras. An keinem Punkte durchbrach er jedoch den fest umhegten Kreis der pharisäischen Satzungen, die er nur fortbildete, ohne den durch sie seit Jahrhunderten gefesselten Geist und Inhalt des Gesetzes durch selbstbewußtes und freies Handeln zu erlösen. Vom Versuch einer Rückbildung des wuchernden Satzungskrames zu den schöpferischen mosaischen Gedanken und Erweckung des im Dornenwall entschlummerten Glaubens ist auch bei Hillel keine Rede, sondern fast nur von kleinlichem, wenn auch scharfsinnigem Umgehen oder Drehen des Buchstabens, von Feilschen und Markten mit demselben, ob er so oder anders sein Sträuben gegen souveräne Zeitforderungen ermäßigen, wo nicht aufgeben könne. Wie die nächste Folgezeit schon erweisen sollte, war er nur groß in einem bereits ausgelebten Gedankenkreise, dessen längst fade gewordenes Salz auch er nicht mehr zu würzen vermochte.

Eine Vergleichung Hillels mit dem erhabenen Gründer des Neuen Bundes ist daher nach den verschiedensten Seiten ein Ding der Unmöglichkeit. Jesus war berufen zum Sturz des ganzen Systems, das die religiöse Gedankenwelt der Offenbarung in Gesetz und Propheten vollends zu ersticken drohte. Davon, daß für den verfälschten Mosaismus die Stunde geschlagen habe, und daß das verworrene Geflecht pharisäischer Fälschungen ausgerottet werden müsse, hatten Schammai und Hillel nebst ihrer Jüngerschaft keine Ahnung, da ihr geistiges Gesammtleben selbst auf's Engste damit verbunden war, und sie ihren Stolz und ihren Lebenszweck darein setzten, die Träger, Erhalter und Mehrer desselben zu sein. Hillel war das Ebenbild seiner Lehrer, ihr System blieb wesentlich das seinige. Niemand kann für den Heiland einen Lehrer nachweisen, und der talmudische Versuch, die Lücke (durch Josua B. Perachja) zu ergänzen, ist längst der Lächerlichkeit verfallen; Jesu Lehre ist aus Gott. Der Inhalt der Lehre Jesu und der Lehre Hillels sind durch keine geringere Kluft geschieden, als die Personen es waren; den kläglichen Versuchen, das mündliche Gesetz spitzfindig weiter zu bauen und so den eigentlichen Herzensgottesdienst und den unmittelbaren Verkehr mit dem lebendigen Gott zu beschränken, trat der persönliche Vollender des Gesetzes und der Propheten gegenüber, deren in ihm erschienener Vollgehalt sich gegen Hillels Flickarbeit an veraltetem, ausgebrauchtem Gewand als völlig incommensurable Größe erwies. Was Hillel an praktisch religiösem Lehrstoff (in seiner Haggada) zeigt, soll nicht ignorirt sein, allein dieß ist theils traditionelles, theils fragmentarisches Material, das den Kern der vollen Gotteslehre, des aus Gott Gekommenen, kaum da und dort äußerlich anrührt. Eine einzige Entscheidung Hillels kann zeigen, wie sehr damals der Geist des Gesetzes abhanden gekommen war, und mag zugleich den heiligen Eifer des Erlösers in Ausrottung solches Gesetzunwesens erklären. Es ward die Frage aufgeworfen, ob man ein Ei, welches die Henne am Sabbat gelegt hat, am Sabbat essen dürfe? Dieß war durchaus verboten, wenn es eine zum Eierlegen bestimmte Henne war, weil das Verzehren dann die Frucht einer am Sabbat, somit ungesetzlich zu Ende geführten werktäglichen Arbeit sei (als ob der Mensch als Züchter solcher Hennen beim Eierlegen selbstthätig betheiligt wäre!). Es ward aber weiter gefragt, wie es sei, wenn die Henne eine zum Essen, nicht zum Eierlegen bestimmte gewesen, sowie, wenn ein Sabbat und ein der Heiligkeit des Sabbats gleicher Festtag zusammenstoßen? Nach Entscheidung des „Reformators" Hillel darf man in den letzteren Fällen das Ei nicht essen und auch nicht einmal berühren, damit man nicht etwa danach gelüste; selbst Schammai war hier milderer Ansicht. Ein talmudischer Tractat erhielt von diesem Disput den Namen Beßa (Ei), und selbst eine himmlische Stimme sollte verkündigt haben: „Die Worte beider, Schammais und Hillels, sind Worte des lebendigen Gottes, aber man folge der Schule Hillels." Merkwürdiger Weise lag dieser Mißbrauch der göttlichen Worte zeitlich so nahe der Erscheinung des ewigen Wortes, das ihn verurtheilte. — Ein moderner Führer der jüdischen Polemik, Grätz (Geschichte der Juden III, Leipz. 1863, 225), meint:

„Jesu Sanftmuth und Demuth erinnern an Hillel, den er sich überhaupt zum Muster genommen zu haben scheint." Dieses nur im Munde des Juden zu verzeihende post hunc, ergo propter hunc darf nicht widerlegt, sondern bloß illustrirt werden. Wenn Hillel für einen verarmten Reichen ein Reitpferd mit einem Trabanten gemiethet und, als ein solcher nicht zu haben war, einmal selbst drei Meilen weit den Vorläufer gemacht haben soll, so hat hierbei die Sache oder die Fiction zur Illustrirung seiner großen Demuth einen ebenso widerlichen Beigeschmack, wie die Lehre Hillels, daß man, auch wenn die Braut noch so häßlich sei, singen müsse: „welch liebliche, anmuthige Braut!", oder wie der Beweis seiner Sanftmuth, daß er (Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, 267) „sich nicht nur von Schammai einschüchtern ließ, sondern sogar dessen dreisten Schülern im Tempelvorhofe in der Art nachgab, daß er sich eine Unwahrheit erlaubte, um Streit zu vermeiden, was die Rabbinen ihm als ein hohes Verdienst anrechneten". Unter Herodes' Gewaltherrschaft, während der alles, was Charakter besaß, sterben mußte, bekleidete Hillel ungestört die höchsten Ehrenstellen und wußte sich in der Gunst des mordsüchtigen Fürsten und seines Hofes zu erhalten. Seine „Sanftmuth" bekommt auch hier eine eigenthümliche Beimischung. So ist es verlorene Mühe, dem Evangelium mit seinen weltumschaffenden Folgen den Rabbinismus als einen Kreis von ausgelebten Satzungen gegenüber zu stellen.

2. Hillel II., der Fürst (hannasi), Sohn des Rabbi Juda Nasi und Großenkel Juda des Heiligen, des Ordners der Mischna, soll im 10. Glied von Hillel dem Aeltern abgestammt sein. Er war ein ziemlich energieloser Träger der herabgekommenen Patriarchenwürde im 4. Jahrhundert (um 330—365), wurde aber seines friedfertigen Sinnes wegen von Constantin d. Gr. mehrfach bevorzugt. Unter Constantius, welcher der Judenschaft abgeneigt war und einen heftigen Aufstand derselben blutig niederwarf, führte Hillel eine Aenderung der Zeitrechnung ein. Bisher hielt man die Berechnung der Neumonde und Schaltjahre geheim und gab den Gemeinden in den Nachbarländern die Festzeiten durch ausgesandte Boten bekannt. Unter Constantius fand diese Sitte mehrfache Behinderung. Nun führte Hillel, um aller Störung und Unsicherheit ein Ende zu machen, einen festen Kalender ein, indem er die Regeln festsetzte und herausgab, nach welchen man bisher im Synedrium bei den Festberechnungen und Zeitbestimmungen überhaupt verfahren war. Lockerte er damit die Verbindung der auswärtigen Gemeinden mit Jerusalem, so kräftigte er doch wieder damit den Fortbestand des Judenthums. Die von ihm getroffene kalendarische Berechnung selbst ist bis heute in Uebung geblieben. Die Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr, von welcher der jüdische Festkreis abhängt, ward beglichen und die Dauer der Monate dem astronomischen Umlauf nahe gebracht. Es war ein neunzehnjähriger Cyklus als Basis angenommen mit 7 Schaltjahren, den zuerst der griechische Astronom Meton eingeführt hatte, und dadurch wurde einem Vorrücken der Jahreszeiten vorgebeugt. — (Vgl. Wolf, Bibl. hebraea, II, Hamb. 1721, 824 sq. 829 sq.; Bartolocci, Bibl. magna rabbinica, II, Romae 1678, 784 sq. 797 sq. 545 sq.; Pirke Aboth, Die Sprüche der Väter, ein Mischna-Traktat mit Einleitung u. s. w. von H. L. Strack, Karlsruhe und Leipzig 1882; Jost, Gesch. des Judenth. und seiner Secten, Leipzig 1857; Grätz, Gesch. der Juden, 2. Aufl., III, Leipzig 1863, 172 ff. IV, 1866, 330 ff.; Delitzsch, Jesus und Hillel, 3. Aufl., Erlangen 1879.) [v. Himpel.]

Himerius, ein in den patristischen Briefsammlungen nicht selten vorkommender Name, bezeichnet u. A. einen berühmten heidnischen Sophisten aus Bithynien, zu dessen Schülern die hll. Basilius und Gregor von Nazianz, vermuthlich auch der spätere Kaiser Julian gehörten (s. Phot. Bibl. cod. 165; Himerii Rell., ed. Wernsdorff, Gott. 1790, XXX sq.). Der nämliche Name aber ist besonders bekannt geworden, insofern er den Adressaten der ältesten erhaltenen päpstlichen Decretale bezeichnet, welche für die Geschichte der kirchlichen Disciplin von hervorragender Bedeutung ist. Dieser Himerius, in den ältesten Handschriften Eumerius, auch Comerius genannt, war schon vor 385 Bischof von Tarragona in Spanien und als solcher Metropolit der tarragonensischen Provinz. Er ist der erste Bischof, welcher nach dem Tode des hl. Martyrers Fructuosus (259) auf diesem Stuhle genannt wird. Er erscheint zwar nicht auf dem Concil zu Saragossa 380, das in seinem Metropolitansprengel lag; gleichwohl scheint er damals schon Bischof gewesen zu sein. Himerius hatte sich 384 an Papst Damasus gewendet, um dessen Entscheidung in einer Anzahl von wichtigen Disciplinarfragen anzurufen; da der hl. Damasus noch in dem nämlichen Jahre starb, so erhielt Himerius erst durch dessen Nachfolger Siricius die Antwort, welche vom Jahre 385 datirt ist. Der Erlaß des Papstes verbietet cap. 1 die Wiedertaufe der zur Kirche zurückkehrenden Arianer, cap. 2 die feierliche Taufe außer der Oster- und Pfingstzeit, cap. 3 die kirchliche Reconciliation der zum Heidenthum Abgefallenen, außer in der Todesstunde, cap. 4 die Trauung einer anderweit Verlobten, cap. 5 die Ertheilung der heiligen Communion an rückfällige Sünder außer der Todesstunde, bestimmt dann cap. 6 die Strafe lebenslänglicher Einschließung für untreu gewordene Mönche und Nonnen, cap. 7 verschiedene Strafen, welche die Unenthaltsamkeit der Cleriker je nach der Größe ihrer Schuld treffen sollen, cap. 8 die Unzulässigkeit der Aufnahme von zweimal Verheirateten in den Clerus, gibt cap. 9—12 Verhaltungsregeln für den Clerus, zu welchem nach cap. 13 auch die Mönche gehören sollen, setzt cap. 14 die Unvereinbarkeit der öffentlichen Kirchenbuße mit dem

clericalen Stande fest und beauftragt cap. 15 den Empfänger mit der Verkündigung dieses Schreibens nicht bloß in seinem eigenen, sondern auch in den benachbarten Sprengeln „pro antiquitate sacerdotii tui“, was ebensowohl von einer langjährigen Führung des Hirtenamtes durch Himerius, als von dem Vorrang des tarragonensischen Stuhles verstanden werden kann. (Vgl. Isid., De virr. ill. 16; Mansi, Conc. III, 655; Migne, PP. lat. XIII, 1131. LVI, 554; La Fuente, Hist. gen. de España I, 410; Esp. sagrada XXV, 35; Jaffé, Reg. Pontif. ed. alt. 40 sq.) [Kaulen.]

Himmel ist im Deutschen, wie in allen anderen Sprachen, zunächst der Ausdruck für die sinnfällige Erscheinung, welche der Anblick des Weltraumes mit dem die Erscheinung bedingenden Luftraume gewährt. Die Etymologie lehrt, daß diese Erscheinung bei den einzelnen Völkern nach verschiedenen Eindrücken benannt worden ist; im Deutschen, wie im Indischen und im Griechischen, ist der Himmel als eine über Alles ausgebreitete Decke, gleichsam als das Dach der Welt betrachtet (himan, himil; vgl. Hemd, Betthimmel; varuna, οὐρανός ebenso von var, bedecken), im Lateinischen als Höhlung oder Wölbung (coelum = κοιλόν), im Hebräischen als Hochgebiet oder Erhabenes (שָׁמַיִם von שָׁמָה, ähnlich wie im Niederdeutschen hëban, hevan, im Englischen heaven mit „heben“ zusammenhängt). Die sinnliche Anschauung führte weiter dazu, alles Ueberirdische, welches im Weltraume sichtbar wird, Himmel zu nennen, so daß auch die Sternenwelt darunter zu verstehen ist. In diesem Sinne ward bei Ausbildung des Heidenthums der Begriff des Himmels dem des persönlichen Gottes substituirt, so daß im indischen Dyaus, dem griechischen Ζεύς, dem lateinischen Ju-piter (vgl. sub diu) der Himmel als der Ursprung aller persönlichen Götter erscheint, und daß bei den heutigen Chinesen aus religiösem Indifferentismus das Uebernatürliche überhaupt nur als Himmel (thian) gedacht wird. Eine Consequenz des Denkens ist es, daß der Himmel nun auch den Aufenthalt der Gottheit bezeichnet und als Ewiges, Unvergängliches überhaupt zu dem Irdischen und Vergänglichen in Gegensatz gebracht wird. Alle diese Auffassungen aber weisen auch noch in ihrer Entstellung auf die der Menschheit ursprünglichen Anschauungen hin, welche sich in der heiligen Schrift erhalten haben. Auch hier ist eine Reihe von Bedeutungen zu verfolgen, welche nach den in der Sprache waltenden Gesetzen in dem einen gemeinschaftlichen Ausdruck vereinigt sind. Der Himmel ist in der Bibel zunächst die blaue Himmelskugel, deren Höhlung die Erde umspannt. Auch der biblische Schriftsteller erkennt darin nichts Anderes, als die Atmosphäre, in welcher die blauen Luftwellen den Eindruck von etwas Festem hervorbringen (Gen. 1, 8: רָקִיעַ Ausdehnung, Vulg. uneigentlich firmamentum); daher heißen die Geschöpfe, welchen der Luftraum als Wohnung angewiesen worden, volucres coeli (Gen. 1, 26. Ps. 8, 9. Matth. 6, 26). Nach der nämlichen Anschauung spricht (Matth. 16, 2. 3) der Heiland von der Röthe des Himmels, und die Pharisäer verlangen V. 1 Zeichen vom Himmel. Auch die Wolken sind „Wolken des Himmels“ (Matth. 24, 30). Nur die Phantasie des Dichters erblickt in dem blauen Himmel ein Zelt, das wie ein gewobener Teppich oder wie eine Pelzdecke Alles umspannt (Js. 44, 29; 40, 22. Ps. 103, 2), oder die Wölbung eines Tempels, welche auf den Bergen wie auf Säulen ruht (2 Sam. 22, 8; hebr. שָׁמַיִם, LXX οὐρανοῦ, Vulg. montium) und fest wie aus Erz gegossen ist (Job 37, 18; στερέωμα LXX, Aq. Symm. Theod.). In diesen hochpoetischen Ausdrücken eine wirkliche „Weltanschauung der Hebräer“ zu finden, ist einfach lächerlich. Die dichterische Anschauung des Morgenlandes liegt auch denjenigen Ausdrücken zu Grunde, in welchen, der angegebenen Bedeutung entsprechend, unter dem Himmel das Wolkenmeer gedacht ist. Auch dieß ist ein Zelt (Job 36, 29. Ps. 77, 23), von welchem der Regen herabsickert (Job 36, 27. 28), bis die אֲרֻבּוֹת oder cataractae, d. h. die Fallthüren oder Schleusen, aufgezogen werden, so daß Wasser in Strömen zur Erde niederstürzt (Gen. 7, 11). Daher fällt Deut. 11, 11 der Regen, Gen. 27, 28 der Thau, Job 38, 29 der Reif vom Himmel, und das Manna, welches dem Thau oder dem Reif vergleichbar niederfällt (Ex. 16, 13. 14), heißt Brod vom Himmel (Ps. 77, 24). Der glaubenslosen Menschheit zu Babel war vielleicht schon vor dem Augenschein die Wahrheit entschwunden, so daß sie ihren Tempel wirklich „bis zum Himmel“ bauen wollte (Gen. 11, 4); sonst aber ist die Bezeichnung „bis zum Himmel“ als bildliche Darstellung des höchsten Grades anzusehen (Job 20, 6. 2 Mach. 9, 10. Matth. 11, 23; vgl. vertice sidera tangam, Ov. Met. 7, 61). Den Begriff der Großartigkeit, welcher sich mit allen diesen Anschauungen verbindet, drückt das Hebräische durch den sogen. Pluralis maiestaticus aus; diese Redeform haben die Uebersetzungen vielfach beibehalten, und aus der Septuaginta ist sie in das Neue Testament übergegangen, ohne daß darin eine besondere Bedeutung zu suchen wäre (vgl. Ps. 2, 4; 8, 2; 17, 10 u. ö. Matth. 3, 16. Eph. 1, 10 u. ö.). Auch die omnes coeli (Eph. 4, 10) bedeuten nichts Anderes. Noch mehr ist der Begriff der Großartigkeit durch einen bekannten Hebraismus gesteigert, wenn von den „Himmeln der Himmel“, coeli coelorum, die Rede ist (3 Kön. 8, 27). Wegen der alles Irdische überspannenden Ausdehnung aber, welche der Augenschein dem Himmel beilegen muß, ist das, was „unter dem Himmel“ ist, die Erde mit allem darauf Befindlichen (Eccl. 3, 1. Job 28, 24. Apg. 2, 2); „Himmel und Erde“ ist daher die ganze irdische Welt (Gen. 2, 4. Matth. 5, 18). Nach der nämlichen, an den Sinnen haftenden Anschauung sind nun weiter die Sterne an den Himmel gestellt; diese heißen daher „Sterne des

Himmels" (Deut. 1, 10. Marc. 13, 25) und ihrer zahllosen Menge wegen auch „Heere des Himmels", virtutes coelorum (Matth. 24, 29), oder „Heeresmacht des Himmels", militia coeli (Apg. 7, 42); beim Weltende „werden die Sterne vom Himmel fallen" (Marc. 13, 25). Die höchste denkbare Erhebung von der Erde aus ist daher „zwischen den Sternen" (Abd. 4). Insofern aber der Schöpfer unendlich über dem Geschaffenen erhaben ist, wird sein Aufenthalt über den Sternen gedacht (Js. 14, 13); für den Sitz, den Thron, die Wohnstatt Gottes bleibt demnach kein anderer Ausdruck, als „Himmel" (3 Kön. 8, 30. Ps. 10, 5; 13, 2; 102, 19). Gott ist „der Gott des Himmels" (Off. 11, 13), „unser Vater im Himmel" (Matth. 5, 16; 18, 10). Im Himmel wohnen also auch die Engel, welche allzeit das Angesicht Gottes schauen (Tob. 12, 15. Dan. 7, 10. Matth. 18, 10; 22, 30. Marc. 13, 32). Daß hierbei auch an einen Ort und nicht bloß an einen Zustand gedacht werden muß, geht aus allen denjenigen Stellen hervor, an welchen Gott oder die Engel sich der Erde „vom Himmel her" mittheilen; so wenn eine Stimme vom Himmel kommt (Matth. 3, 17. 2 Petr. 1, 18. Gen. 22, 11), wenn der Sohn Gottes vom Himmel steigt (Joh. 3, 13. 1 Cor. 15, 47), und wenn der heilige Geist sichtbar niederschwebt (Luc. 3, 22). Daß der Himmel „sich öffnete" (Matth. 3, 16. Marc. 1, 10. Luc. 3, 21), ist entweder als subjective Wahrnehmung und Schlußfolgerung der Beobachter, oder als symbolische Offenbarung zu verstehen. Zum Himmel ist daher der Heiland wieder aufgestiegen, nachdem seine Erniedrigung auf Erden vollendet war (Marc. 16, 19. Röm. 10, 6); vom Himmel wird er auch einst zum Gericht wiederkommen (1 Thess. 1, 10; 2 Thess. 1, 7), wobei gewiß die Richtung nach und von oben als Andeutung für die Erhabenheit des Himmels über alles Irdische gelten darf. Diese nämliche Erhabenheit wird dem morgenländischen Sprachgebrauch gemäß wieder durch Pluralbezeichnung angezeigt (Marc. 11, 25 u. ö.), ohne daß dabei an eine Mehrheit oder Getheiltheit des göttlichen Aufenthaltes gedacht werden darf. Was in dem apokryphen Testament der zwölf Patriarchen (Levi 3) und bei jüdischen Schriftstellern von sieben Himmeln gefabelt ist, hat in der heiligen Schrift ebensowenig einen Anhaltspunkt, wie die Lehre des Ptolemäus von den sieben Himmelssphären, welche die ganze mittelalterliche Theologie beeinflußt hat. Denn der „dritte Himmel" (2 Cor. 12, 2), in welchen der hl. Paulus entzückt worden, soll nur, wie auf anderm Gebiet die „Himmel der Himmel", eine Begriffssteigerung einschließen. In den Himmel sind die Seelen der Frommen aus dem Alten Bunde aufgenommen (Hebr. 12, 23), und dorthin werden alle gelangen, welche durch tugendhaftes Leben der Anschauung Gottes theilhaftig werden (2 Cor. 5, 1). Die ewigen Güter, welche sie dort zu erwarten haben, sind „ein Schatz im Himmel" (Matth. 6, 20; 19, 21), eine „Hoffnung, welche im Himmel geborgen ist" (Col. 1, 5); wegen der Zuverlässigkeit des Erhofften sind „ihre Namen im Himmel angeschrieben" (Luc. 10, 20). Nach allem diesem bezeichnet der Ausdruck „Himmel" zusammenfassend die übersinnliche, geistige Welt gegenüber der irdischen (1 Mach. 2, 37); so wenn Matth. 6, 10 gesagt ist, daß der Wille Gottes im Himmel geschieht, oder Luc. 15, 7, daß über einen reuigen Sünder Freude im Himmel ist. Die Summe dessen also, was außer Gott da ist, die geschaffene Welt in universo heißt (Eph. 1, 10) τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, quae in coelis et quae in terris sunt, und in diesem Sinne heißt es gleich bei der ersten Nennung des Wortes (Gen. 1, 1), daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe. Außerdem ergeben sich noch in der heiligen Schrift für das Wort „Himmel" aus den bezeichneten Anwendungen eine Reihe metonymischer Bedeutungen. Das Wort bezeichnet die Engelwelt (Ps. 96, 6. Off. 18, 20) und noch häufiger Gott, den Herrn der Engel im Himmel. In dieser Anwendung steht es, den Gebrauch des spätern Judenthums anbahnend, zuerst im chaldäischen Texte von Dan. 4, 23, diesem Gebrauch entsprechend dann auch 1 Mach. 3, 60; 12, 15. Aehnlich steht (Luc. 15, 18) „gegen den Himmel sündigen"; jede Gnade „ist vom Himmel gegeben" (Joh. 3, 27); die Taufe Johannes' ist „vom Himmel" (Matth. 21, 25). Dieselbe Metonymie findet sich in der gewöhnlichen Bezeichnung von „himmelschreienden Sünden", obwohl bei deren Angabe in der heiligen Schrift (Gen. 4, 10; 18, 20 u. s. w.) immer nur gesagt ist, daß sie zu Gott um Rache aufschreien. Besonders muß noch der metonymische Gebrauch im Matthäusevangelium hervorgehoben werden, in welchem mit Rücksicht auf einen bei den Juden üblichen Gebrauch ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, regnum coelorum, das Reich Gottes bedeutet, wie es hier auf Erden durch die Predigt auf der einen und den Glauben auf der andern Seite ausgewirkt wird, um in der Anschauung Gottes (s. d. Art.) sich zu vollenden. [Kaulen.]

/ Wetzer, Heinrich Joseph / Welte, Benedikt,

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften

Bd.: 5

1888